

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

Yılda İki Defa Çıkar  
(HAZİRAN)

SAYI: LVII YIL: 2023  
İZMİR

**Yayın Adı / Journal Name:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University

**Yayın Sahibi / Owner of the Journal:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Osman BİLEN  
On the behalf of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University, Prof. Dr. Osman BİLEN

**Yayın Kurulu / Editorial Board:**

Prof. Dr. Osman BİLEN, Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU, Doç. Dr. Mehmet AYDIN, Doç. Dr. Emrah DİNDİ, Dr. Öğr. Üyesi Hadî SOFUOĞLU, Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER, Arş. Gör. Büşra YILMAZ

**Editör / Editor-In Chief**

Prof. Dr. Osman BİLEN

**Editör Yardımcısı / Associate Editor:**

Dr. Öğr. Üyesi. Hadî SOFUOĞLU - Arş. Gör. Orhan Rasim ŞENER – Arş. Gör. Büşra YILMAZ

**Alan Editörleri / Section Editors List**

Dr. Öğr. Üyesi. Cihad KISA - Dr. Öğr. Üyesi. Elif Hilal KARAMAN – Dr. Öğr. Üyesi. Mustafa Bilal ÖZTÜRK - Öğr. Gör. Asmaa OSMAN - Arş. Gör. Dr. Nisa Derya DEMİR - Arş. Gör. Dr. Hatice Kübra TEKDEMİR - Arş. Gör. M. İkbâl HARDAL - Arş. Gör. Ahmet TAŞKIN - Arş. Gör. Taha Rıdvan AKAY - Arş. Gör. Nisan ŞAŞAL - Arş. Gör. Yetgin ULUAĞAÇ - Arş. Gör. Tuğçe ŞENSÖZ - Arş. Gör. Tolga Kaan DEĞİRMENCİ - Arş. Gör. Senanur KAYA - Arş. Gör. Süheyla AKSOY

**Sorumlu Müdür/ Director:**

Ayhan GÖKDEMİR

**Yayının Türü / Journal Type and Period:**

Yaygın Süreli – Ulusal Hakemli / National Refereed - Two Issues Per Year

**Yayın Yılı ve Sayısı/ Publication Year and Number**

Haziran 2023 / 57

**Yayın Numarası / Edition Number :**

ISSN : 1303-3344

**Yayının İdare (Yönetim) Merkezi / Management:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adnan Süvari Mah. 108/2 Sk. No: 20 35140 Karabağlar/İZMİR

**Tel No:** +90 (232) 285 2932 **Faks No:** +90 (232) 224 1890 **E: Posta:** ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuifd>

**Basım Yeri ve Adresi / Publishing Place and Address**

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası, DEÜ Tınaztepe Kampüsü / 35390 Buca/İZMİR

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal bilimler alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Dergi, ULAKBİM veritabanı tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is a peer-reviewed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is archived in databases of ULAKBİM.



© DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi'ne aittir. Yazılı izni alınmadan kısmen veya tamamen hiçbir yolla kopya edilemez, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Telif Makaleler/Research Articles

- Hüseyin Kasım Koca** 7-32  
**Mustafa Mücahit**  
İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya  
Kullanımındaki Mahremiyet Algısı  
*The Perception of Theology Students about Privacy in Using Social  
Networks*
- Rumeysa Seven** 33-51  
Neden Yas Tutarız?  
*Why Do We Mourn?*
- Aynur Maktal Erbaş** 53-72  
**Hazal Saltan Yavaş**  
İzmir'in Sakız Enginarı Çiçeğinin Tezyinî Üsluplaştırma  
Metoduyla Yorumlanması  
*The Interpretation of Izmir's Gum Artichoke Flower with Styling  
Methods*
- Tuğba Uydaş** 73-103  
fî Zılâli'l-Kur'an ve et-Tefsîrû'l-Kâşif'te Ailede Kadın  
*Women in the Family in fî Zilal al-Quran and al-Tafsir al-Kasif*
- Mustafa Kara** 105-130  
Kur'ân'da Nesh Tartışmaları Üzerine  
*On Nesh Discussions in the Qur'an*



## **TELİF MAKALELER**



## **İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımındaki Mahremiyet Algısı\***

Hüseyin Kasım Koca\*\*

Mustafa Mücahit\*\*\*

### **ÖZ**

Gelişen teknolojiyle birlikte kullanıma sunulan sosyal medya uygulamaları, insan hayatında yaygın bir kullanım alanı bulmuştur. İletişimi kolaylaştırması beklenen bu uygulamalar zamanla insanın özel hayatına ilişkin bilgilerin de paylaşıldığı bir ortam haline gelmiştir. Daha görünür olmak, beğeni ve takipçi sayısını artırmak gibi amaçlarla paylaşılan özel içeriklerin zamanla bireyin mahremiyetini ihlal edebileceği söylenebilir. Yaşanan bu olumsuz durum birçok insanı etkilediği gibi ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencileri de etkilemektedir. Araştırmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin sosyal medyadaki mahremiyet algıları incelenmiştir. Bu amaçla öğrencilerin kendi mahremiyetinin bilincinde olma düzeyleri, ifşa, gözetim farkındalığı ve mahremiyet ihlallerine yönelik tepkileri ele alınmıştır. Nicel araştırma desenlerinden biri olan tarama modeline göre tasarlanan çalışmanın örneklem grubu Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrencilerden oluşmaktadır. Öğrencilerin mahremiyet bilincinin ortalamanın üzerinde çıktığı araştırmada diğer boyutlar ise ortalama düzeyinde ya da daha altıdır. Öte yandan bağımsız örneklemelere ilişkin bulgulara göre; ifşa faktörü dışında gözetim, farkındalık, tepki, kendi ve başkaları için mahremiyet bilinci faktörlerinde katılımcıların bağlantı türüne göre anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, İlahiyat Öğrencileri, Sosyal Medya, Mahremiyet, Mahremiyet Bilinci.

---

\* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Millî Eğitim Bakanlığı, Dr. Sadık Ahmet Mesleki Eğitim Merkezi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, huseyinkoca@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-6732-7871

\*\*\* Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, mmucahit@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-2345-0015

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 05.04.2023

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 07.06.2023

## The Perception of Theology Students about Privacy in Using Social Networks

### ABSTRACT

Social media applications that have entered human life with the developing technology have found widespread use. These applications, which are expected to facilitate communication, have become an environment where information about the private life of individuals is shared over time. It can be said that private content shared in order to be more visible and increase the number of likes and followers may violate the privacy of the individual. This negative situation affects many people as well as students studying at the faculty of theology. In the study, the perception of privacy in social media of theology faculty students was examined. For this purpose, students' awareness of their privacy, awareness of disclosure and surveillance, and their reactions to privacy violations were discussed. In the study in which descriptive research model was used, the sample group consisted of students studying at Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology. In the study in which students' privacy awareness was above the average, other dimensions remained at the average level or below the average. On the other hand, according to the independent sample findings; There was no significant difference in the factors of surveillance, awareness, reaction, self and awareness of others according to the connection type of the participants, except for the explanation factor.

**Keywords:** Religious Education, Theology Students, Social Media, Privacy, Awareness of Privacy.



## GİRİŞ

İnsanı diğerlerinden farklılaştıran özellikler, tercihler, sırlar ve hayatın her alanını sarmalayan kendine özgülük çerçevesi<sup>1</sup> olarak tanımlanan mahremiyet; kişinin kendisi hakkındaki bilgilere erişimini kontrol edip<sup>2</sup> paylaşmak istemediği, başkasından koruyup sakladığı, kendine ait olan dünyasını ötekinin gözünden, kulağından ve elinden korumayı amaçladığı alanı ifade etmektedir.<sup>3</sup> Sosyal hayatta farklı şekillerde karşılaşılan mahremiyet olgusu; bireyin tek başına olma, mahrem alana başkalarını dâhil etme ve büyük kesimin dikkatini çekmeden yaşama gibi şekillerde ortaya çıkabilmektedir. İnsana ait olup ona özel içeriklerinin ifşa ya da ihlal edilmesi yoluyla da gündeme gelen bu olgu, kişinin hür iradesiyle olabileceği gibi farkında olmadan da ihlal edilebilmektedir. Özellikle yaygınlaşan sosyal medya kullanımları da mahremiyet ihlallerine yol açmış, mahrem sayılan birçok içerik başka insanların erişimine açık hale gelmiştir.

Günümüzde birçok insan gibi ilahiyat öğrencileri de sosyal medya uygulamalarını kullanmaktadır. Bu kullanımlar esnasında zaman zaman özel alana ait kalması beklenen içeriklerin de paylaşıldığı görülmektedir. Daha görünür olma, beğenilme ve sosyalleşme gibi amaçlar için paylaşılabilen bu içeriklerin bireyin mahremiyet alanını ihlale varan sonuçlar oluşturacağı söylenebilir. Bu noktada öğrencilerin sosyal medya kullanımlarındaki mahremiyet algılarının tespit edilerek incelenmesi araştırmanın amacıdır. Bu amaç doğrultusunda öğrencilerin sosyal ağlardaki mahremiyet algıları, paylaşımlara yönelik ifşa ve gözetim farkındalıkları ve mahremiyet ihlallerine yönelik tepkileri ele alınmıştır. Çalışmanın ilahiyat öğrencilerinin mahremiyet algılarının belirlenmesine ve sosyal medya kullanımlarındaki mahremiyet farkındalığının geliştirilmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu noktada Türk Dil Kurumu Sözlüğünde “gizlilik”<sup>4</sup> Büyük Misalli Türkçe sözlükte ise “Başkalarından saklanan, başkaları tarafından görülmesi, bilinmesi, duyulması istenmeyen

---

<sup>1</sup> Fikret Yılmaz, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair”, *Toplum ve Bilim* 1/83 (2000), 93.

<sup>2</sup> Susan Folkman, “Privacy and Confidentiality” *American Psychological Association*, 1/17 (2000), 49.

<sup>3</sup> Büşra Nur Duran, “Sesin ve Sözüün Mahremiyeti”, Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu ed. Yavuz Ünal vd. (Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay, 2016), 147.

<sup>4</sup> Türk Dil Kurumu Sözlük, “Mahremiyet” (Erişim 18 Mayıs 2023).

özellik”<sup>5</sup> olarak tanımlanan mahremiyet algısının üniversite düzeyinde dini eğitim alan ilahiyat öğrencilerinin sosyal medya kullanımında belirgin olması beklenebilir. Çünkü din eğitiminde üzerinde durulan hususlardan birisi de kişinin hem kendi hem de başkalarının mahrem alanlarına göstereceği hassasiyettir.

## 1. Yöntem

Araştırmada tercih edilen iki ölçek ayrı ayrı kullanılmış ve elde edilen veriler araştırmanın amacına uygun olarak analiz edilmiştir. Bu ölçeklerden alınan verilerden hareketle öğrencilerin mahremiyet algıları altı boyut altında değerlendirilecektir. Bu altı boyut, araştırmada kullanılan ölçeklerin geliştirilmesi sırasında oluşan faktörler esas alınarak belirlenmiştir.<sup>6</sup> Bu boyutlar şunlardır:<sup>7</sup>

**Mahremiyetin İfşası (İfşa):** Sosyal ağlarda kişiye özel çoğu bilgilerin paylaşılması, eşe, akrabaya, arkadaşlara yönelik iltifat, sevgi ya da sitem içeren paylaşımlar, yeni insanlarla tanışma ve arkadaş olma, kimi özel mekânlarda çekilen fotoğrafların sosyal medyaya konulması, ev ortamında çekilen fotoğraf ya da videoların yayınlanması vb. konuları kapsamaktadır.

**Gözetim Farkındalığı/Mahremiyet Düzeyi (Gözetim):** Kişisel bilgileri kişinin isteği dışında ulaşılamayacağını düşünülmesi, kimsenin kendisini izleyemeyeceğini varsayması, devlet tarafından izlenmeyeceğini düşünme, kişiye ait bilgilere devlet ve şirketler tarafından elde edilemeyeceğinin düşünülmesi, ticari kuruluşların kişisel bilgilere ulaşamayacağını düşünülmesi gibi içeriğe sahiptir.

**Mahremiyet İhlalinin Farkındalığı (Farkındalık):** Sosyal medyanın güvenli bir iletişim ortamı olmasının düşünülmesi, kişisel verilerin kolaylıkla korunabileceği düşüncesiyle rahatlıkla fotoğraf, video ve yazıların sosyal medyaya konulması, kişinin mahrem hayatı için tehlike

<sup>5</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2010), “Mahremiyet”, 758.

<sup>6</sup> Deniz Öztürk vd., “Mahremiyet Bilinci Ölçeği: Türkçe Geçerlilik ve Güvenirlilik Ölçeği”, *Türkiye Klinikleri* 1/27 (2019), 57.

<sup>7</sup> Sefer Kalaman, “Yeni Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü: Facebook Türkiye Örneği”, *UHİVE Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 1/14 (Şubat 2017), 1-25 ; Öztürk vd., “Mahremiyet Bilinci Ölçeği: Türkçe Geçerlilik ve Güvenirlilik Ölçeği”, 57-60.

oluşturulacağı düşünülmemesi, kişisel bilgilerin korunacağı düşünülmesi gibi konuları içermektedir.

Sosyal Medyada Ahlaki Sorumluluk ve Tepki Tutumu (Tepki): Başkalarının tepki gösterdiği konulara tepki verme, toplumdaki dejenerasyona karşı sorumluluk hissetme gerekçesiyle paylaşımlarda bulunma, kişinin inancına aykırı ya da hoş gitmeyen düşünce sahiplerine karşı medyayı bir linç aracı olarak kullanma gibi konuları kapsamaktadır.

Kendine Ait Mahremiyet Bilinci (Kendi Bilinci): Başkalarının yapılan konuşmaları dinlememesi isteği, kişisel bilgilerin herkesçe bilinmemesi, kendi mahremiyetini koruyacak şekilde davranma ve tanımadığı kişilerin de mahremiyetini koruyacak şekilde davranma konularını içermektedir.

Başkaları İçin Mahremiyet Bilinci (Başkaları Bilinci): Yabancıların, arkadaşların mahremiyetini düşünmeme ya da arkadaşların mahremiyetini koruyacak şekilde davranma, toplu taşıma gibi herkesin rahatlıkla birbirinin özelini görebildiği yerlerde başkalarının telefonlarına bakmama, yabancıların konuşmalarına kulak verme gibi konuları kapsamaktadır.<sup>8</sup>

### 1.1. Araştırmanın Modeli

İlahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin sosyal ağlardaki mahremiyete ilişkin algılarının ortaya konulmasının amaçlandığı araştırma nicel araştırma desenlerinden biri olan tarama modeline göre tasarlanmıştır. Tarama modelinde araştırılan konu hakkındaki durumun belirlenmesi amacıyla yürütülen çalışmalara betimsel tarama modeli; değişkenler arasında bir değişimin olup olmadığını, varsa bu farklılaşmanın ne yönde ve hangi düzeyde olduğunu belirlemeyi amaçlayan çalışmalara ise karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeli denilmektedir.<sup>9</sup> Bu yöntemle göre tarama modeline dayanan araştırmalarda var olan mevcut bir durum

---

<sup>8</sup> Kalamın, "Yeni Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü: Facebook Türkiye Örneği", 1-25; Öztürk vd., "Mahremiyet Bilinci Ölçeği: Türkçe Geçerlilik ve Güvenirlilik Ölçeği", 57-60.

<sup>9</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 107-119

olduğu şekliyle betimlenmeye çalışılır. Ayrıca bu yöntem sayesinde örneklem süreçten etkilemeden veriler toplanabilmektedir.<sup>10</sup>

### 1.2. Araştırmanın Evreni ve Örneklem Gurubu

Araştırmanın evrenini, verilerin elde edilmesi ve bu verilerin genellenebilmesi açısından İlahiyat fakültelerinde okuyan tüm öğrenciler oluşturmaktadır. Ancak evrenin tamamına ulaşmanın mümkün olmaması nedeniyle Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrenciler evren olarak belirlenmiştir. Türkiye'de araştırmanın yapıldığı 2021-2022 öğretim yılında toplam (İslami ilimler ile Dini Bilimler fakültelerinde okuyan öğrencilerle birlikte) 107.071 öğrenci bulunmaktadır.<sup>11</sup> Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören toplam 1580 öğrenci evrenin %1.47'sini oluşturmaktadır. Bu öğrencilerden gönüllü olarak araştırmaya katılan 193 kişi örneklem gurubunu temsil etmektedir.

Verilerin toplanacağı süreçte öğrencilere çalışma ile ilgili bilgi verilmiştir. Ayrıca tüm öğrencilere bilgilendirici e-mail gönderilerek google anket formu linki paylaşılmıştır. Bu bakımdan çalışma, 2021- 2022 öğretim yılında ilgili fakültede anket sorularına gönüllülük esasına göre cevap veren 193 öğrenciyle sınırlıdır. Bununla birlikte araştırma, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Hukuk Müşavirliği Etik Kurulu'ndan 07.09.2021-72346 tarih ve onay sayısı ile izin alınarak gerçekleştirilmiştir.

### 1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada İlahiyat öğrencilerinin mahremiyet algılarını ölçmek için kullanılan ölçek soruları iki farklı kaynaktan elde edilmiştir. Bunların birincisi Sefer Kalaman'ın 2016 yılında yapmış olduğu "Yeni Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü: Facebook Örneği"<sup>12</sup> adlı araştırmasıdır. Kalaman'ın yaptığı çalışmada teste tabi tutulan veriler Cronbach's Alpha'ya göre 0,881 değerini göstermekte ve bu da çalışmanın oldukça güvenilir olduğunu ifade etmektedir. Diğer çalışma ise Öztürk, Eyüboğlu ve Baykara tarafından 2018 yılında geliştirilen "Mahremiyet Bilinci Ölçeği: Türkçe

<sup>10</sup> Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri* (Ankara: Bilim Yayınevi, 1998), 6.

<sup>11</sup> <https://istatistik.yok.gov.tr/> Erişim: 19.05.2022.

<sup>12</sup> Kalaman, "Yeni Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü: Facebook Türkiye Örneği", 1.

Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması”dır. Bu çalışma için de Kaiser-Meyer-Olkin örneklem yeterlilik ölçüsü 0,787 ( $>0,60$ ) ve Cronbach alfa katsayısı 0,772 olarak elde edilmiştir. Maddelerin kapsam geçerlik indeksleri Davis tekniği kullanılarak hesap edilmiş ve kapsam geçerlik indeksinden elde edilen değer 0,80 ve üzerinde olan maddeler ölçeğe dâhil edilmiştir. Bu çalışmada “kendine ait mahremiyet bilinci”, “başkaları için mahremiyet bilinci” ve “başkalarının mahremiyetini sürdürmek için davranışlar” boyutları için belirlenen Cronbach alfa katsayılarının sırasıyla 0,732, 0,740 ve 0,707 olduğu görülmüştür. Öte yandan her bir boyutun toplanabilirlik özelliğinin sağlanıp sağlanmadığını belirlemek için varyans analizi yapılmış ve buna göre boyutların toplanabilir olduğu sonucuna ( $p>0,05$ ) ulaşıldığı görülmüştür<sup>13</sup>. Buna göre ölçekler güvenilir kabul edilmekte olup yapı geçerliliğine sahip olduğu doğrulanmıştır. Çalışmada elde edilen bulgular Statistical Package for the Social Sciences 26.0 (SPSS) isimli istatistik programı aracılığıyla analiz edilmiş; elde edilen sonuçlara güvenilirlik, faktör analizi ve anova testi uygulanmıştır.

## 2. Araştırmanın Bulguları

### 2.1. Örneklem Grubuna İlişkin Bulgular

#### 2.1.1. Örneklem Grubuna İlişkin Demografik Bulgular

**Tablo 1.** Katılımcılara ilişkin Cinsiyet Bilgileri

Cinsiyet	f	%
Kadın	171	88,6
Erkek	22	11,4

Araştırmaya katılan toplam 193 kişiden %88,6’sı kadın, %11,4’ü erkektir.

<sup>13</sup> Öztürk vd., “Mahremiyet Bilinci Ölçeği: Türkçe Geçerlilik ve Güvenirlilik Ölçeği”.

**Tablo 2.** Katılımcılara ilişkin Eğitim Bilgileri

<b>Eğitim/Sınıf</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Cevap Yok	20	10,4
1. sınıf	49	25,4
2. sınıf	41	21,2
3. sınıf	36	18,6
4. sınıf	47	24,4

Katılımcıların %25,4'ü 1. sınıfta, %21,2'si 2. sınıfta, %18,6'sı 3. sınıfta ve %24,4'ü 4. sınıfta okuyan öğrenciler olup %10,4 oranındaki 20 kişi bu soruyu cevapsız bırakmıştır.

### 2.1.2. İnternet Kullanımı

**Tablo 3.** Katılımcıların İnternet Kullanımına İlişkin Bilgiler

<b>Günlük İnternet Kullanım Süresi</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
1 saatten az	11	5,7
1-3 saat	71	36,8
4-6 saat	82	42,5
7 saatten fazla	29	15,0
<b>İnternete Telefondan Bağlanma</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Evet	179	92,7
Hayır	14	7,3
<b>Gizlilik Ayarını Yapma</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Cevap Yok	2	1,0
Evet	181	93,8
Hayır	10	5,2

<b>Reklam Ayarını Yapma</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Cevap Yok	6	3,1
Evet	52	26,9
Hayır	135	69,9

<b>Sosyal Ağlardaki Arkadaş Sayısı</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Cevap Yok	3	1,6
100'den az	71	36,8
100-200 kişi	49	25,4
201-300 kişi	31	16,1
3001-400 kişi	16	8,3
400'den fazla	23	11,9

<b>Kullanım ve Gizlilik Politikalarını Okuma</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Cevap Yok	5	2,6
Evet	99	51,3
Hayır	39	20,2
Hatırlamıyorum	50	25,9

<b>Etiketlendiğinde Zaman Tünelinde Görülme Durumu</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Cevap Yok	12	6,2
Evet	70	36,3
Hayır	111	57,5

<b>Toplam</b>	<b>193</b>	<b>100</b>
---------------	------------	------------

Katılımcıların %5,7'si 1 saatten az, %36,8'i 1 ila 3 saat arası, %42,5'i 4 ila 6 saat arası ve %15'i de 7 saatten fazla bir süre günlük internete bağlanmaktadır. Yine internete %92,7'si cep telefonundan bağlanırken %7,3 oranındaki bir grup cep telefonundan bağlanmamaktadır. Sosyal ağlardaki arkadaş sayısı açısından ankete cevap verenlerin %36,8'inin 100 kişiden az, %25,4'nün 100 ila 200 kişi arası, %16,1'nin 201 ila 300 kişi arası, %8,3'nün 301 ila 400 kişi arası ve %11,9'unun 400 kişiden fazla arkadaşına sahip olduğu görülmektedir.

Tablo 3'e göre ankete katılan ilahiyat öğrencilerinin %51,3'ü sosyal ağların kullanım ve gizlilik politikalarını okuduğunu, %20,2'si okumadığını

ve %25,9'u ise bunu hatırlamadığını belirtmişlerdir. Sosyal ağlarda etiketlendiğinde zaman tüneline göre sorusuna %57,5'i hayır, %36,3'ü evet cevabını vermiş ve %6,2'si bu soruya cevap vermemiştir. Büyük çoğunluk %93,8 oranında gizlilik ayarını yaptığını ve %5,2 oranındaki küçük bir kesimin bu ayarı yapmadığını ifade etmiş, yine %69,9 oranındaki büyük çoğunluk reklam ayarı yapmadığını, 26,9 oranındaki bir kesimin bu ayarı yaptığını belirtmişlerdir.

### 2.1.3. Katılımcıların İnterneti Kullanım Amaçlarına İlişkin Bulgular

**Tablo 4.** İnternet Kullanım Amacı

	f	%
Sosyal Paylaşım ağlarına girmek	126	66
İnternette gezinmek	80	41,9
Araştırma yapmak ve bilgi edinmek	130	68,1
Oyun oynamak	18	9,4
Diğer	33	17,3

Tablo 4'te görüldüğü gibi birden çok seçeneğin sunulduğu interneti kullanım amacı sorusuna, ankete katılanların 130'u (%68,1) araştırma yapmak ve bilgi edinmek, 126'sı (%66) sosyal paylaşım ağlarına girmek, 80'i (%41,9) internette gezinmek, 18'i (%9,4) oyun oynamak ve 33'ü (%17,3) de diğer seçeneğini işaretlemişlerdir.

### 2.1.4. Katılımcıların Sosyal Ağları Kullanım Amaçlarına İlişkin Bulgular

**Tablo 5.** Sosyal Ağların Kullanım Amacı

Sosyal Paylaşım Ağı Kullanım Amacı	f	%
Arkadaşlarını takip etmek	70	36,6
Gündemi takip etmek	142	74,3
Arkadaşlarıyla iletişim kurmak	115	60,2
Fotoğraf video ve yazı paylaşmak	53	27,7
Diğer	26	13,6

Tablo 5'e göre çok seçenekli sosyal paylaşım ağlarını kullanım amacına ilişkin bu soruya 191 katılımcının 142'si (%74,3) gündemi takip



etmek, 115'i (%60,2) arkadaşlarıyla iletişim kurmak, 70'i (%36,6) arkadaşlarının paylaşımını takip etmek, 53'ü (%27,7) fotoğraf, video ve yazı paylaşmak için sosyal paylaşım ağlarını kullandığı cevabını vermiş, 26 (%13,6) kişi de diğer seçeneğini işaretlemiştir.

### 2.1.5. Katılımcıların Sosyal Ağlardaki Profillerinde Açıkladığı Bilgiler

**Tablo 6.** Profilde Yer Verilen Bilgiler

Profildeki Bilgiler	f	%
Gerçek Ad	171	91,9
Doğum Tarihi	30	16,1
Yaşanılan Yer	46	24,7
Eğitim Durumu	93	50
Memleket	51	27,4
Aile ve Akrabalar	13	7

Tablo 6'da görüldüğü üzere anketi cevaplayan 193 katılımcıdan 171'i (%91,9) gerçek adına, 93 kişi (%50) eğitim durumuna, 51 kişi (%27,4) memleketine, 45 kişi (%24,7) yaşadığı yere, 30 kişi (%16,1) doğum tarihine, 13 kişi de (%7) aile ve akrabalarına profilinde yer vermektedir.

### 2.2. Bağımsız Değişkenlere İlişkin Bulgular

Altı faktörün katılımcıların cinsiyet, internet kullanım süresi, kullanım ve gizlilik politikalarını okuma durumu, sınıf düzeyi, mahremiyet algısı, bağlantı türü, sosyal ağları kullanım amacı ve bu ağlardaki arkadaş sayısı, profilde verilen bilgiler ve sosyal medyayı kullanım amacına göre değişip değişmediği incelenmiştir. Ortaya çıkan sonuçlara göre öğrencilerin mahremiyetin altı boyutunu oluşturan ifşa, gözetimin farkındalığı, sosyal ağlarda başkalarının mahremiyetine tepki gösterme, kendi mahremiyetinin bilincinde olma ve başkalarının mahremiyetini gözetme konularında cinsiyet, internet kullanım süresi, kullanım ve gizlilik politikalarını okuma durumu, sınıf düzeyi ve kullanım amaçları açısından anlamlı bir farklılık göstermediği tespit edilmiştir ( $p>0,05$ ). Öte yandan mahremiyet algısı, bağlantı türü, sosyal ağları kullanım amacı, bu ağlardaki arkadaş sayısı ve profilde verilen bilgilere göre anlamlı farklılıklar belirlenmiş ve bu sonuçlar aşağıdaki gibi tablolastırılarak yorumlanmıştır.

### 2.2.1. Mahremiyet Algısına İlişkin Betimsel Bulgular

**Tablo 7.** Mahremiyet Algısı Faktörlerine Ait Betimleyici İstatistikler

Faktörler	N	Ort.	ss.
İfşa	193	2,0509	,70042
Gözetim	193	2,8518	,88753
Farkındalık	193	2,2798	,78239
Tepki	193	2,8791	,85480
Kendi Bilinci	193	4,4702	,45367
Başkaları Bilinci	193	2,4991	,39068

Tablo 7 incelendiğinde 193 katılımcının mahremiyet algısına yönelik ortalama puanları  $\bar{x} = 2,8798$  olduğu görülmektedir. Bu veriye göre kendine ait mahremiyet bilinci ortalamanın üstünde, diğer boyutlar ise ortalama düzeyinde ya da daha altındadır. Günümüz sanal ortamlarında bireyin kendini ifşası oldukça yaygın olmakla<sup>14</sup> birlikte ilahiyat öğrencilerinin kendilik bilincinin oldukça yüksek çıkması bu anlamda önemlidir. Öte yandan tablodan elde edilen verilerden hareketle çoğu ilahiyat öğrencisinin yaptığı paylaşımların ne anlama geldiğinin bilincinde olmadığı da belirtilebilir. Bu noktada sosyal medyayı kullanmak önemli olduğu kadar, nasıl kullanıldığı ve kullanımın başkaları nezdinde karşılığı da dikkate alınmalıdır.<sup>15</sup> Bu sonuçlardan hareketle öğrencilerin büyük kısmının sosyal medya paylaşımlarında yeterli hassasiyeti göstermediği öne sürülebilir.

<sup>14</sup> Nilüfer Sena Çalık, "Beden, Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fikhi Açından Değerlendirilmesi", *Turkish Academic Research Review* 1/3 (Mayıs 2018), 26.

<sup>15</sup> Yunus Emre Sayan, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Sosyal Medya Kullanımı: Başkanlık ve Birimleri Üzerine Bir Araştırma". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 318.

## 2.2.2. Bağlantı Türüne Göre Faktörlerin Test Edilmesi

Tablo 8. Bağlantı Türüne Göre Faktörlerin Karşılaştırması

Faktörler	Cep Telefonu ile Bağlantı		N	Ort.	Std. Sapma	t	p
	Evet	Hayır					
İfşa	Evet		179	2,0233	,69075	-1,977	,049
	Hayır		14	2,4048	,75310		
Gözetim	Evet		179	2,8637	,88570	,664	,508
	Hayır		14	2,7000	,93067		
Farkındalık	Evet		179	2,2749	,77371	-,312	,755
	Hayır		14	2,3429	,91628		
Tepki	Evet		179	2,8790	,85657	-,008	,993
	Hayır		14	2,8810	,86338		
Kendi Bilinci	Evet		179	4,4818	,45594	1,276	,203
	Hayır		14	4,3214	,40937		
Başkaları Bilinci	Evet		179	2,5019	,38503	,346	,730
	Hayır		14	2,4643	,47221		

Tablo 8'e göre gözetim, farkındalık, tepki, kendi bilinci ve başkaları bilinci faktörleri katılımcıların bağlantı türüne göre anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır ( $p>0,05$ ). Ancak ifşa faktörü anlamlı bir farklılık göstermektedir ( $p<0,05$ ). Bu sonucun oluşmasında akıllı telefonların yaygınlaşmasıyla birlikte her yerde her an sosyal ağlara erişim imkânı bulabilen öğrencilerin kendilerine özel fotoğraf, video ve bilgileri paylaşımlarındaki kolaylık etkili olabilir.

### 2.2.3. Sosyal Ağları Kullanım Amacına Göre Faktörlerin Test Edilmesi

Altı faktörün katılımcıların sosyal ağları kullanım amacına göre değişip değişmediği Tek Yönlü Varyans Analizi aracılığıyla test edilmiştir.

**Tablo 9.** Faktörlerin Sosyal Ağları Kullanım Amacına Göre Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

Faktörler	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	Serbestlik Derecesi	Kareler Ortalaması	F	p
İfşa	Gruplar Arası	18,239	5	3,648		
	Gruplar İçi	75,955	187	,406	8,981	,000
	Toplam	94,193	192			
Gözetim	Gruplar Arası	9,976	5	1,995		
	Gruplar İçi	141,266	187	,755	2,641	,025
	Toplam	151,242	192			
Farkındalık	Gruplar Arası	12,467	5	2,493		
	Gruplar İçi	105,064	187	,562	4,438	,001
	Toplam	117,531	192			
Tepki	Gruplar Arası	8,593	5	1,719		
	Gruplar İçi	131,697	187	,704	2,440	,036
	Toplam	140,290	192			
Kendi Bilinci	Gruplar Arası	2,235	5	,447		
	Gruplar İçi	37,281	187	,199	2,242	,052
	Toplam	39,516	192			
Başkaları Bilinci	Gruplar Arası	,930	5	,186		
	Gruplar İçi	28,375	187	,152	1,226	,298
	Toplam	29,305	192			

Tablo 9'a göre altı faktörden Kendi Bilinci ve Başkaları Bilinci faktörleri katılımcıların sosyal medya kullanım amacına göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir ( $p>0,05$ ). Ancak İfşa, Gözetim, Farkındalık ve Tepki faktörleri ise anlamlı bir farklılık göstermektedir ( $p<0,05$ ). Tüm faktörlerin varyansı homojen olduğu için Tukey çoklu karşılaştırma testi kullanılmıştır.

Ortaya çıkan sonuca göre göre İfşa faktöründe tüm grupların ortalaması cevap yok diyenlere göre daha yüksektir. Bu sonucun oluşmasında yukarıda da değinilen öğrencilerin kendi özellerini sosyal ağlarda paylaşabilmelerindeki kolaylık etkili olabilir. Ayrıca “arkadaşların paylaşımlarını takip etmek” diyenlerin ortalaması “diğer” gurubundakilere göre, “arkadaşlarımla iletişim kurmak” diyenlerin ortalaması “diğer” gurubundakilere göre ve son olarak “fotoğraf, video ve yazı paylaşmak” diyenlerin ortalaması “gündemi takip etmek” ve “diğer” grubundakilere göre daha yüksektir. Gözetim ve Farkındalık faktörlerinde “gündemi takip etmek” ve “fotoğraf, video ve yazı paylaşmak” gruplarının ortalaması “cevap yok” diyenlere göre daha yüksek çıkması da öğrencilerin sosyalleşme ihtiyacı göz önünde bulundurulduğunda anlamlı olduğu söylenebilir.

#### 2.2.4.Sosyal Ağlardaki Arkadaş Sayısına Göre Faktörlerin Test Edilmesi

Altı faktörün katılımcıların sosyal ağlardaki arkadaş sayısına göre değişip değişmediği Tek Yönlü Varyans Analizi aracılığıyla test edilmiştir.

**Tablo 10.** Faktörlerin Sosyal Ağlardaki Arkadaş Sayısına Göre Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

Faktörler	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	Serbestlik Derecesi	Kareler Ortalaması	F	p
İfşa	Gruplar Arası	17,296	5	3,459		
	Gruplar İçi	76,897	187	,411	8,412	<u>,000</u>
	Toplam	94,193	192			
Gözetim	Gruplar Arası	4,487	5	,897		
	Gruplar İçi	146,755	187	,785	1,144	,339
	Toplam	151,242	192			
Farkındalık	Gruplar Arası	8,500	5	1,700		
	Gruplar İçi	109,031	187	,583	2,916	<u>,015</u>
	Toplam	117,531	192			
Tepki	Gruplar Arası	4,321	5	,864		
	Gruplar İçi	135,969	187	,727	1,189	,316
	Toplam	140,290	192			
Kendi Bilinci	Gruplar Arası	1,374	5	,275		
	Gruplar İçi	38,142	187	,204	1,347	,246
	Toplam	39,516	192			
Başkaları Bilinci	Gruplar Arası	,744	5	,149		
	Gruplar İçi	28,561	187	,153	,974	,435
	Toplam	29,305	192			

Tablo 10'a göre altı faktörden gözetim, tepki, kendi bilinci ve başkaları bilinci faktörleri katılımcıların sosyal ağlardaki arkadaş sayısına göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir ( $p>0,05$ ). Ancak ifşa ve farkındalık faktörleri anlamlı bir farklılık göstermektedir ( $p<0,05$ ). İfşa faktörünün varyansı homojen olduğundan farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu görmek için yapılan Tukey test sonucuna göre "201-300 kişi", "3001-400 kişi" ve "400'den fazla" olanların ortalaması "cevap yok" ve "100'den az" grubundakilerden daha yüksektir. Yine "400'den fazla" olanların ortalaması "100-200 kişi" grubundakilerden daha yüksektir.

Farkındalık faktörünün varyansı homojen olduğundan farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu görmek için yapılan tukey test sonucuna göre “400'den fazla” olanların ortalaması “cevap yok” grubundakilerden daha yüksektir. Buna göre bireylerin mahremiyetine ilişkin gözetimin farkında olmasının çok sayıda arkadaş edinmekten kaçınmasına neden olduğu ifade edilebilir.

### 2.2.5. Profilde Verilen Bilgilere Göre Faktörlerin Test Edilmesi

Altı faktörün katılımcıların profillerinde verdikleri bilgilere göre değişip değişmediği Tek Yönlü Varyans Analizi aracılığıyla test edilmiştir.

**Tablo 11:** Faktörlerin Profilde Verilen Bilgilere Göre Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

Faktörler	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	Serbestlik Derecesi	Kareler Ortalaması	F	p
İfşa	Gruplar Arası	8,228	6	1,371		
	Gruplar İçi	85,966	186	,462	2,967	,009
	Toplam	94,193	192			
Gözetim	Gruplar Arası	4,553	6	,759		
	Gruplar İçi	146,689	186	,789	,962	,452
	Toplam	151,242	192			
Farkındalık	Gruplar Arası	9,215	6	1,536		
	Gruplar İçi	108,316	186	,582	2,637	,018
	Toplam	117,531	192			
Tepki	Gruplar Arası	9,842	6	1,640		
	Gruplar İçi	130,448	186	,701	2,339	,034
	Toplam	140,290	192			
Kendi Bilinci	Gruplar Arası	,416	6	,069		
	Gruplar İçi	39,100	186	,210	,330	,921
	Toplam	39,516	192			
Başkaları Bilinci	Gruplar Arası	1,321	6	,220		
	Gruplar İçi	27,985	186	,150	1,463	,193
	Toplam	29,305	192			

Tablo 11'e göre altı faktörden gözetim, kendi bilinci ve başkaları bilinci faktörleri katılımcıların soysal ağlardaki profilde verdikleri bilgilere göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir ( $p>0,05$ ). Ancak ifşa,

farkındalık ve tepki anlamlı bir farklılık göstermektedir ( $p<0,05$ ). Tüm faktörlerin varyansı homojen olduğu için tukey çoklu karşılaştırma testi kullanılmıştır. Buna göre ifşa ve farkındalık faktörlerinde “gerçek ad”, “doğum tarihi” ve “memleket” gibi bilgilere yer verenlerin ortalaması “cevap yok” diyenlerden daha yüksektir. Tepki faktöründe ise “yaşanılan yer” bilgilere yer verenlerin ortalaması “cevap yok” diyenlerden daha yüksektir. Ankete katılan ilahiyat öğrencilerinden çoklu seçeneğin verildiği “profilinde yer verilen bilgiler” sorusuna %91,9 oranında gerçek ad, %16,1 oranında doğum tarihi, %24,7 oranında yaşanılan yer, %50 oranında eğitim durumu, %27,4 oranında memleket ve %7 oranında aile ve akrabalara ilişkin bilgilere yer verdikleri düşünüldüğünde, çoğu öğrencinin gerçek adını, eğitim durumunu açıklamayı çok da mahrem saymadıkları anlaşılmaktadır. Memleket ve yaşanılan yer daha az oranda paylaşılırken, en az olarak önce aile ve akrabaların, ardından doğum tarihinin paylaşılması bu konuların daha mahrem kabul edildiğini düşündürmektedir.

## TARTIŞMA SONUÇ VE ÖNERİLER

Öğrencilerin büyük çoğunluğu sosyal ağları birçok imkânı içeren bir ortam olarak değerlendirdiği için kişisel bilgilerini çekinmeden sosyal medyaya koyabilmektedir (%82,8). Bununla birlikte öğrenciler yakın çevre hakkında iltifat, sevgi ya da sitem içeren yazılar da paylaşılabilen (%50,8), ev gibi özel hayatın yaşandığı ortamlarda çekilmiş olan fotoğraf ya da videoyu paylaşabilmektedir (%43,3). Görüldüğü üzere ankete katılan ilahiyat öğrencileri mahrem olarak değerlendirilebilecek olan kendilerine ait bilgi, fotoğraf, video ya da yazı paylaşma konusunda aynı kanaatte değildir. Bunun nedeni olarak mahremiyet algısının oluşmasında bireylerin inançları, psikolojik, sosyolojik etkiler ve felsefi tartışmaların etkili olduğu<sup>16</sup> belirtilebilir. Sosyal ağlar içerisinde çıktığı batı toplumlarının kültürel kodlarını taşımaktadır. Bu kodlar, mahremiyet algısının farklılığı, gösterişin endüstri haline gelmesi, bireyciliğin yaygınlaşması vb. şekilde özetlenebilir. Söz konusu ağlar insanın özel içeriklerini kullanma bedeli olarak talep etmekte ve toplumsal birçok değerinin gözden çıkarılmasını istemektedir.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Mehmet Yüksel, “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Kültürel Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 1/58 (Ocak 2003), 182.

<sup>17</sup>Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi (UHİM), Sosyal Paylaşım S siteleri Soruşturması, 1/4, İstanbul: Mart 2011.



Beğenilme ve takdir edilme gibi duygularla yapılan paylaşımlar, mahremiyeti tali bir konuma düşürmektedir. Bireyin belki de kendisini tatmin etme amaçlı fotoğraf, video paylaşımları artık yabancı gözlerin gözetimine terk edilmiş durumdadır. Bunun sonucu olarak da insanlar mahremiyet hassasiyetini yitirmiş, gizlilik değil aleniyet ve ifşa öne çıkmıştır.<sup>18</sup>

Sosyal medyadaki kişisel bilgilerime ben istemedikçe kimsenin ulaşamayacağını düşünüyorum sorusuna verilen cevaplar ilahiyat öğrencilerinin büyük çoğunluğunun sosyal medyanın mahremiyet sınırlarını zorlayıcı bir yapısının bulunduğu inandığını düşündürmekte ve bu durum gözetimin farkındalığı konusunda yapılan farklı araştırmalarla da tutarlı görünmektedir. Örneğin Gönenli ve Hürmeç'in<sup>19</sup> yaptığı araştırmaya göre sosyal ağlardan Facebook kullanımının dezavantajları arasında ilk sırada 'özel hayatın deşifre olması' gelmektedir. Batı toplumlarında mahremiyet dokunulmazlık algısına bağlı iken doğu toplumlarında görünmezlik üzerine kurulmuştur. Toplumsal hayatta modernizmin bir sonucu olarak bilişim teknolojileri kanalıyla gözetim, kendini ifşa etme gibi iki yönlü bir tehdit ortaya çıkabilmektedir.<sup>20</sup> Bu noktada mahremiyetin insana kendi kendine kalabileceği, başkalarının gözetiminden uzak bir alan oluşturduğu söylenebilir.<sup>21</sup> Bireyler mahrem alanlarını koruyabilmek için ise sosyal medyadaki profillerini evlerinin mahremiyetini koruduğu gibi korumalı ve dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı gizlilik ayarlarını yapmalıdır.<sup>22</sup> Öte yandan artık bireyler günümüzde sadece arkadaşlarıyla iletişimde kalabilmek ve olan bitenden haberdar olmak adına sosyal medyada olmayı zorunluluk olarak düşünmekte ve

---

<sup>18</sup> Şevket Pekdemir, "Mahremiyet Algısı Hak Olgusu", *Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 137.

<sup>19</sup> Gülşah. Gönenli - Pelin Hürmeç, "Sosyal Medya: Bir alan Çalışması Olarak Facebook'u Kullanım", *Sosyal Medya Akademi*, ed. T. Kara-E. Özgen (İstanbul: Beta yay, 2012).

<sup>20</sup> Hülya Öztekin - Ahmet Öztekin, "Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniyete Dönüşmesi", *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/4 (2010), 527.

<sup>21</sup> Çalık, "Beden, Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fıkhi Açidan Değerlendirilmesi", 28.

<sup>22</sup> İlhan Korkmaz, "Facebook ve mahremiyet: Görmek ve Gözetle(n)mek", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2013), 117.

sistemin dışında kalmayı göze alamamaktadır.<sup>23</sup> Bunun sonucu olarak da başkalarının kendisini izlemediği düşünen öğrencilerin bu ağlarda rahatlıkla paylaşımda bulunduğu ifade edilebilir. Tartışmaya açık güncel kavramlardan birisi olan mahremiyet, bilginin artışıyla birlikte kişilerin özel yaşam alanlarının daralmasına ve sınırlandırılmasına yol açmakta ve bu da mahremiyet kavramının sınırlarının çizilerek yeniden tanımlanmasını ve mahremiyeti ihlal eden durumların gündeme alınmasının önemli olduğunu göstermektedir.<sup>24</sup> Araştırmanın verileri de çoğunluğun yasadışı bir durum olmadıkça sosyal ağlarda çok rahat davranabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte sosyal medya kullanan öğrencilerin gizlilik ayarları gibi kısıtlama sistemlerinin ya farkında olmadığı ya da bu tür ayarları önemsemediği söylenebilir.<sup>25</sup>

Başkalarının mahremiyetini koruma boyutunu ele alındığında öğrencilerin farklı kişilere karşı davranışlarının da değişebildiği görülmektedir. Örneğin bir başkasına anlatılmayacak kişisel bir bilgi yerine göre yakın bir arkadaşına veya akrabaya anlatılabilir. Yine adli bir vaka ya da bir hastalık esnasında ilişki farklılığından dolayı sahip olunan özel bilgiler ilgililerle paylaşılabilir. Bu nedenle mahremiyetin korunmadığı durumların önemli bir temeli olabilir.<sup>26</sup>

Bilişim teknolojilerinin hemen her alanda yer bulması insanların mahremiyet algılarını etkilemektedir. Hayatı kolaylaştıran bu teknolojiler aslında insanı çepeçevre kuşatmakta, onun özel hayatına ilişkin mahrem bilgilerinin açıklanması konusunda tehdit oluşturabilmektedir. Birçok kişinin de bu durumun farkında olmadığı söylenebilir. Dışardan bireyin mahremiyetini ihlal eden durumlar yaşanırken aynı zamanda insanlar şeffaflaşmak ve kendilerini görünür kılmak adına sosyal ağlarda yer almaya devam etmektedir. Çok kısa zaman öncesine kadar kişisel bilgi, fotoğraf, görüntü, video ve yazıların mahrem kabul edildiği dönemlerden özel alana ait mahrem içeriklerin gönüllü olarak herkesin gözetimine açıldığı bir döneme girildiği söylenebilir. Sosyalleşmek, daha çok beğenilmek ve

<sup>23</sup> Elif Erdem, *Elektronik Medya ve Yeni Bir Medya Olarak Sosyal Ağlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2010), 61.

<sup>24</sup> Çelikoğlu, *Türkiye’de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*, 2.

<sup>25</sup> Sevgi Kesim Güven - Çağlayan Kovanlıkaya, “Postmodern Rear Window: Facebook”, *6th International Symposium Communication in the Millennium* (İstanbul: Yalova Sosyal Bilimler, 2008), 423.

<sup>26</sup> Sevgi Güven Dedeoğlu, “Özgürlük, Mahremiyet, Demokrasinin Değeri ve Bilişim Toplumunda Maruz Kaldığı Tehditler”, *Journal Of Yaşar Universty* 9/34 (2014), 5892.

görülme gibi amaçlarla yapıldığı belirtilebilecek olan bu paylaşımlar maddi kazançlar elde etmekten başkalarına maddi manevi zarar verecek eylemlerde bulunmaya hatta kendi hayatını tehlikeye atmaya varıncaya kadar çok değişik şekillerde kendini göstermektedir.

Mahremiyet olgusu utanma duygusuyla ilişkilendirilmesi gereken kavramlardan birisi olması nedeniyle insanlık tarihinde tüm toplumlarda bir mahremiyet algısından söz edilebilir.<sup>27</sup> Aynı şekilde insani bir ihtiyaç olarak kabul edilen sosyalleşmenin çok farklı yolları olmakla birlikte günümüzde bunların en önemlileri arasında sosyal medya bulunmaktadır.<sup>28</sup> Bu noktada ilahiyat öğrencileri üzerinden yapılan ve mahremiyet algısının ifşa, gözetim, farkındalık, tepki, kendi bilinci ve başkaları bilinci şeklinde altı boyutta ele alındığı bu çalışmada elde edilen sonuçlar şöyle belirtilebilir:

Ifşa boyutuyla ilgili olarak katılımcıların çok büyük bir kısmı isim, doğum tarihi, eğitim durumu, memleket, yaşanılan yer, yapılan iş gibi kişisel bilgilerinin çoğuna kullandığı sosyal ağlarda yer vermektedir. Bununla birlikte katılımcıların geneli yakın çevresindeki insanlar hakkında bu mecralarda paylaşımlar yapmaktan kaçınmaktadır. Ayrıca sosyal ağlar, öğrencilerin çoğunluğunun (%70,8) yeni insanlarla tanışma ortamı oluşturmada ve toplumsal mahremiyetlerin ortak alanlara yayılmasında etkili gözükmemektedir. Öğrencilerin fiziksel mahremiyete büyük oranda dikkat ettiği söylenebilir. Öte yandan en mahrem alanlardan olan evlerde çekilen fotoğraf veya videoların sosyal medyada paylaşım oranı nispeten daha yüksektir (kararsızlarla birlikte %23,5). Önemli anlara ilişkin fotoğraf, video ve yazı paylaşımı ise daha yüksek orandadır (%48). Mahremiyetin ifşasına yönelik bu sonuç, Kalaman'ın 2016 yılında yapmış olduğu "Yeni Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü: Facebook Türkiye Örneği" adlı çalışması ile Toprak tarafından, 2017-2018 eğitim öğretim yılında Erciyes üniversitesinde eğitim gören öğrencilerle yapılan "Sosyal Ağlarda Mahremiyetin Dönüşümü: Instagram Örneği" adlı çalışmayla da uyumludur.

---

<sup>27</sup> Nalan Çelikoğlu, *Türkiye'de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 177.

<sup>28</sup> Semra Aydın Avşar, *Anne-baba ve Ergen Çocukların Mahremiyet Algısındaki Farklılıkların Sosyal Medya Üzerinden Okunması* (İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 32.

Gözetimin farkındalığına ilişkin ilahiyat öğrencilerinin kişisel bilgilerine başkalarının ulaşabileceği (%41,1), gizlilik ayarı yaptığında bile başkalarının kendisini izleyebileceği (%43,4), kanuna aykırı davranmadıkça devlet tarafından gözetilmeyeceği (%50), kendi bilgisi dışında bilgilerinin ele geçirilebileceği (%51) ve ticari şirketlerin bilgilerine ulaşabileceği (%52,4) konusunda net bir bilgiye sahip olmadığı görülmektedir. Gözetimin farkındalığı konusunda kararsızlar, katılanlar ve katılmayanlar birbirlerine yaklaşık bir orandadır. Bu veriler Kalaman'ın bulgularıyla da örtüşmektedir.

Mahremiyet ihlalinin farkındalığı açısından öğrencilerin büyük kısmının sosyal medyaya güvenmedikleri görülmektedir. Bu noktada sosyal medyayı güvenli bir iletişim ortamı olarak görenlerin oranı %23,2'dir. Gizlilik ayarları yapıldığında kişisel verilerin korunacağına inanma konusunda bu oran %17,5; sosyal medyanın mahremiyet için bir tehlike oluşturmadığını düşünenlerde ise bu oran sadece %11,6'dır. Öğrencilerin kişisel bilgilerini sosyal medyanın koruduğunu düşünme konularını kapsayan mahremiyet ihlalinin farkındalığına ilişkin elde edilen verilere göre ilahiyat öğrencilerinin büyük kısmı sosyal medyaya güvenmemektedir. Bu noktada Kalaman'ın "Facebook'un benim mahrem hayatım için bir tehlike olmadığını düşünüyorum" sorusundan elde ettiği bulguların (kesinlikle katılmıyorum %20,2, katılmıyorum %19,6, karasızım %27,6, katılıyorum %24,2, kesinlikle katılıyorum %8,4) bu araştırmanın bulgularından farklı olduğu görülmektedir.

Sosyal medyada ahlaki sorumluluk ve tepki boyutuna ilişkin verilerde ise bir çeşitlilik söz konusudur. İlahiyat öğrencilerinin başkalarının tepki gösterdiği konulara tepki gösterme oranı %36,5, kendisini sorumlu hissettiği için toplumun ahlaki dejenerasyonuna dur diyecek önemli yazı ve videoları paylaşma oranı %56,1 ve düşüncesine, inançlarına aykırı, hoşuna gitmeyen bir kişinin konuşmaları nedeniyle sosyal medya aracılığıyla linç edilmesini isteme oranı ise %20,1 seviyesindedir.

Kendine ait mahremiyet bilinci (kendi bilinci) boyutuna ilişkin olarak öğrencilerin büyük çoğunluğunun oldukça hassas olduğu görülmektedir. Başkalarının arkadaşlarıyla sosyal medyadaki yazışmalarını görmemelerini isteme (%95,8), kişisel bilgilerinin herkesçe bilinmemesini isteme (%94,8), kendi mahremiyetini koruyacak şekilde davranma (%96,9) ve tanımadığı kişilerin de mahremiyetini koruyacak şekilde davranma (%90,6) konularında ilahiyat öğrencilerinin net bir

anlayışa sahip oldukları görülmektedir. Bu sonucun oluşmasında İlahiyat fakültelerinde alınan eğitim ile birlikte mensup olunan aile yapısının niteliği de öğrencilerin kendine ait mahremiyeti koruyacak şekilde davranmasını gerektirdiği ifade edilebilir.

Başkaları için mahremiyet bilinci (başkaları bilinci) boyutuyla ilgili olarak da öğrencilerin oldukça hassas olduğu belirtilebilir. Yabancı kişilerin mahremiyetini düşünme (%81,8), arkadaşların mahremiyetini düşünme (%91,7), arkadaşların mahremiyetini koruyacak şekilde davranma (%95,3), toplu taşıma gibi herkesin rahatlıkla birbirinin özelini görebildiği yerlerde başkalarının telefonlarına bakmama (%87,5), yabancıların konuşmalarına kulak vermeme (%94,3) konularında ilahiyat öğrencilerinin oldukça bilinçli ve mahremiyete özen gösterdiği söylenebilir.

Belirtilen bu sonuç ve tartışmalar ışığında araştırmanın önerileri olarak şu başlıklar sunulabilir:

Sosyal ağlarda mahremiyeti koruyabilmek için gizliliğin, kişisel bilgilerin korunması için geliştirilen yöntemlerden yararlanılması ve bunların kullanımı teşvik ve tavsiye edilmelidir.

Sosyal ağlar, kişilerin hayatlarını diğer bireylerle paylaşma üzerine tasarlanmış platformlar olduğu için bu ağları kullananların bilinçlendirilmesi, özel hayatın gizliliğinin önemi ve değeri gençlere telkin edilmelidir.

Mahremiyetin, insanın onur ve şerefini ilgilendiren önemli bir değer olması yönüyle bu duygu ve bilincin öncelikle ailede kazandırılmasına çalışılmalıdır.

Mahremiyetin dini, ahlaki ve toplumsal bir sorumluluk olduğundan hareketle bireylerde özdenetim bilinci oluşturularak kişinin kendi isteğiyle mahremiyetini ve sınırlarını koruması istenmelidir.

Sanal ortamda yapılan dedikodu, gıybet, iftira, ayıplama, vb. mahremiyet ihlallerinin normal hayattaki ile aynı sorumluluğu gerektirdiği öğretilmelidir.

Din eğitimi bilimi sosyal medya mahremiyeti üzerinde yoğunlaşarak bu alanı nitelikli çalışmalar yapılabilecek bir alan olarak görmelidir.

Mahrem bir bedene istenildiği gibi dokunulmaması, bakılmaması, bir zarar verilmemesi ve onun mahremiyeti olduğu takdirde biyolojik bir

yığından <sup>29</sup> Allah'ın yarattığı şerefli, üstün bir varlık konumuna yükseleceği bilinmelidir.

Göz, kulak ve dilin mahremiyetinin olduğu <sup>30</sup> bunlardan insanın sorumlu tutulacağı unutulmamalıdır.

Mahremiyetin hukuken meşru bir eylemin dış dünyaya karşı gizliliğinin olduğu ve bu gizliliğin korunmasını gerekliliğinin bilincinde olunmalıdır <sup>31</sup>.

Başkalarının evinin gözetlenmesinin yasaklığının sosyal medyayı da kapsadığına dikkat çekilmelidir.

### KAYNAKÇA

Avşar, Semra Aydın. *Anne-baba ve Ergen Çocukların Mahremiyet Algısındaki Farklılıkların Sosyal Medya Üzerinden Okunması*. İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2010.

Çalık, Nilüfer Sena. “Beden, Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi”. *Turkish Academic Research Review* 1/3 (Mayıs 2018), 25-44.

Çelikoğlu, Nalan. *Türkiye’de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Dedeoğlu, Sevgi Güven. “Özgürlük, Mahremiyet, Demokrasinin Değeri ve Bilişim Toplumunda Maruz Kaldığı Tehditler”. *Journal Of Yaşar Universty* 9/34 (2014), 5887-5897.

<sup>29</sup> Huriye Martı, “Hz. Peygamberin Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti”, *Marife* 9/2 (2009), 16.

<sup>30</sup> İsmail Güllük, “Avret Mahremiyeti Prensipleri Açısından Görüntü, Gerçeklik, Sanal Alem ve Cinsellik Üzerine Fıkhi Bir Analiz”, *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 1/23 (2014), 105-118.

<sup>31</sup> Kahraman, *İslâm Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet)*, 34.

- Duran, Büşra Nur. “Sesin ve Sözüün Mahremiyeti”. *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu* ed. Yavuz Ünal vd. Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay, 2016.
- Erdem, Elif. *Elektronik Medya ve Yeni Bir Medya Olarak Sosyal Ağlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Folkman, Susan. “Privacy and Confidentiality”. *American Psychological Association*, 1/17 (2000), 49-57.
- Gönenli, Gülşah. - Hürmeriç, Pelin. “Sosyal Medya: Bir alan Çalışması Olarak Facebook’u Kullanım”. *Sosyal Medya Akademi*, ed. T. Kara-E. Özgen. İstanbul: Beta yay, 2012.
- Güllük, İsmail. “Avret Mahremiyeti Prensipleri Açısından Görüntü, Gerçeklik, Sanal Alem ve Cinsellik Üzerine Fıkhi Bir Analiz”. *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 1/23 (2014), 105-128.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. “Mahremiyet Eğitiminin Temeli İnsanlık Şerefi: Ailenin Mesuliyetleri”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2/7 (Temmuz 2017), 387-394.
- Güven, Sevgi Kesim - Kovanlıkaya, Çağlayan. “Postmodern Rear Window: Facebook”. *6th International Symposium Communication in the Millenium*. İstanbul: Yalova Sosyal Bilimler, 2008.
- Kalamın, Sefer. “Yeni Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü: Facebook Türkiye Örneği”. *UHİVE Uluslararası Hakemli İletişim ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 1/14 (Şubat 2017), 2-31.
- Kaptan, Saim. *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*. Ankara: Bilim Yayınevi, 1998.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Korkmaz, İlhan. “Facebook ve mahremiyet: Görmek ve Gözetle(n)mek”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2013).
- Martı, Huriye. “Hz. Peygamberin Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti”. *Marife* 9/2 (2009), 9-23.
- Öztekin, Hülya - Öztekin, Ahmet. “Modernleşme-Mahremiyet İlişkisi ve Siber Mekânda Mahremiyetin Aleniye Dönüşmesi”. *e-Journal of New World Sciences Academy* 5/4 (2010), 526-540.

- Öztürk, Deniz, vd. “Mahremiyet Bilinci Ölçeği: Türkçe Geçerlilik ve Güvenirlilik Ölçeği”. *Türkiye Klinikleri* 1/27 (2019), 57-64.
- Pekdemir, Şevket. “Mahremiyet Algısı Hak Olgusu”. *Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Sayan, Yunus Emre. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Sosyal Medya Kullanımı: Başkanlık ve Birimleri Üzerine Bir Araştırma". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 317-340 .
- Türk Dil Kurumu Sözlük, “Mahremiyet” Erişim 18 Mayıs 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Yılmaz, Fikret. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mahremiyetin Sınırlarına Dair”. *Toplum ve Bilim* 1/83 (2000), 92-110.
- Yüksel, Mehmet. “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Kültürel Gelişimi”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 1/58 (Ocak 2003), 181-213.



## **Neden Yas Tutarız?\***

Rumeysa Seven\*\*

### **ÖZ**

Yas olgusu; felsefi, dini, mitolojik, sosyolojik ve psikolojik açılardan ele alınarak anlaşılabilir olacak oldukça geniş perspektife sahip bir konudur. Genellikle sevilen birisinin ölümü sonrası yaşanan duygu durumu olarak anlaşılabilir da yasin kapsamı çok daha geniştir. Yas, sahip olunan bir nesnenin kaybı ile ilgili olabileceği gibi bir hayal veya idealin yitirilmesinin sonrası ile de ilgili olabilmektedir. İnsan hayatının farklı dönemlerinde sürekli var olmasına rağmen çoğu durumda farkına bile varılmamaktadır. Yas kavramının ortaya çıkışı ve arkasında yatan olguların bilinmesi, bir farkındalık oluşturacak ve kişide etkili bir mücadele mekanizmasının oluşmasına yönelik katkı da sağlayacaktır. Bu çalışmada yas kavramının neden oluştuğu, kayıpla ilişkisi ve insan hayatı üzerindeki etkileri ele alınmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Yas, Kayıp, Ölüm, Bağlanma, Nesne İlişkileri

## **Why Do We Mourn?**

### **ABSTRACT**

The phenomenon of mourning is a subject with a very broad perspective that can be understood by considering it from philosophical, religious, mythological, sociological, and psychological aspects. Although it is generally understood as the emotional state experienced after the death of a loved one, the scope of mourning is much broader. It can be experienced after the loss of an object or after the loss of a dream or ideal. Even though it is continually present at different points throughout human existence, it is rarely observed. Knowing the origins of grief and the related facts will raise awareness of the phenomenon

---

\* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Arş. Gör., Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Iğdır, Türkiye, e-mail: rumeysa.seven@igdir.edu.tr,

<https://orcid.org/0000-0001-9688-7109>

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 08.02.2023

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 02.03.2023

and help build a powerful defence system. In this study, the concept of mourning, why it occurs, its relationship with loss, and its effects on human life will be discussed.

**Keywords:** Mourning, Loss, Death, Attachment, Object-Relations

## GİRİŞ

Hayatın bir parçası olan kayıp sonrası yaşanan üzüntü, elem ve kederle seyreden yas tepkileri, kayıplara verilen doğal ve evrensel tepkiler bütünüdür. Yas denildiğinde yalnızca sevilen bir kişinin ölümünden ziyade insanın yaşamı boyunca karşılaşılabileceği her türlü kayba verdiği tepkiler anlaşılır. Kayıp yalnızca sevilen bir kimsenin ölümü değil, aynı zamanda hayali bir sevgi nesnesinin kaybedilmesi, sağlık, güç, beden bir parçasının kaybedilmesi ya da işleyişinin bozulması; vatan, özgürlük ve ideal gibi soyut bazı değerlerin kaybına<sup>1</sup> verilen tepki anlamına da gelir. Ayrıca, bir kayıp sonrası ortaya çıkan şiddetli ve uzun süreli acı olarak da tanımlanır.<sup>2</sup> Yas tepkileri yalnızca insanlara has değildir, diğer canlılar kayıp yaşadığında da görülebilir. Eşini ya da yavrusunu kaybeden hayvanlarda, sahibi ölen köpeklerde de benzer yas davranışları gözlemlenir.<sup>3</sup>

Bir insan deneyimi olarak yas hem doğal hem de inşa edilmiş bir olaydır. Bir yandan, kayba tepkimizin temel özellikleri, hayatta kalmamız için gerekli olan bağlanma bağlarının bozulmasına dayanan biyolojik ve sosyal varlıklar olarak evrimimizi yansıtır. Öte yandan, yaşlara biyolojik olduğu kadar sembolik seviyelerde de tepki veririz, deneyimlediğimiz ayrılık belirtilerine ve ayrıca aileden veya daha geniş bir topluluktan birinin ölümüne eşlik eden kişisel ve kolektif kimlik değişikliklerine önem atfederiz.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Sigmund Freud, *Yas ve Melankoli*. çev. Aslı Emirsoy. (İstanbul: Telos Yayınevi, 2015). 18.

<sup>2</sup> Robert S. Weiss, "Grief, bonds and relationships". *Handbook of Bereavement Research: Consequences, Coping, and Care*. ed. Stroebe, Margaret S. vd. (Washington, DC: American Psychological Association, 2001), 26-30.

<sup>3</sup> Bedriye Öncü, "Normal Yas Tepkileri". *Yürekte Kırk Mum; Bireysel ve Toplumsal Yas*, ed. Erguvan Tuğba Özel Kızıl (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 9-10.

<sup>4</sup> Robert A. Neimeyer vd. "Mourning and meaning." *American Behavioral Scientist* 46/2 (2002), 237.

Psikolojik yaklaşımların bilimsel ve insani faydaları bir yana, ölüm ve yas olguları da daha geniş disiplinler çerçeveler içinde analiz gerektirir. Örneğin, farklı kültürlerin ölümlülüğe ve onun insan yaşamındaki rolüne anlam kazandıran benzersiz inanç ve uygulamaları inşa etme biçimleri uzun zamandır antropologların ilgisini çekmektedir.<sup>5</sup> Gerçekten de mitolojik, kozmolojik, kutsal ve seküler yaşam ve ölüm teorilerini formüle etmeye yönelik tarihsel girişim bir anlamda kültürü tanımlar ve bir grubun kadim sorulara verdiği ayırt edici yanıt olarak anlaşılır: Biz kimiz? Nereden geldik? Peki nereye gidiyoruz? Bu kapsayıcı perspektiften bakıldığında, ölüm yalnızca boyun eğdiğimiz biyolojik bir olay değil, aynı zamanda nesiller boyunca üyeleri birbirine bağlayan kültürel anlam çerçevelerinin inşası için bir katalizör haline gelir.<sup>6</sup>

Bu makalede yasin oluşum sürecine odaklanılmıştır. Öncelikle psikanalizdeki yas kavramına ve etkilerine değinilmiştir ki makalenin ana iskeletini bu kısım oluşturmaktadır. Sonrasında ise yasin bireysel ve toplumsal düzeyde etkilerine bakılarak yas ritüelleri hakkında genel bir bilgi verilmiştir.

### Psikanalizde Yas

Kayıp ve yas süreci ile ilgili yapılmış ilk çalışmalardan birisi Freud'un "Yas ve Melankoli" (1917) isimli makalesidir. Freud yası "acı verici" şeklinde nitelendirir.<sup>7</sup> Freud'a göre yas, dış dünyaya olan ilginin kaybolmasını, yas tutan kişinin kaybettiği kişiyi hatırlatan her türlü faaliyetten kaçınmasını ve onun yerine bir sevgi nesnesi koymayı reddetmesini içerir. Bu kendini sınırlama ve engelleme, başka hedeflere veya arayışlara yer bırakmayan bir çaresizlik biçimidir. Bu tür tepki ve davranışlar, açıklanabilir ve bu sebeple oldukça normal görünür.<sup>8</sup>

Freud, yasin dayanağını sevilen ve benlik ile bağı olan nesnenin yitirilmesiyle libidonun, bu nesne ile olan tüm bağı koparma istediği

---

<sup>5</sup> Joseph Campbell, *Historical atlas of world mythology*. (New York: Harper & Row. 1988), 114.

<sup>6</sup> Neimeyer vd. "Mourning And Meaning", 238.

<sup>7</sup> Freud, *Yas ve Melankoli*, 20; Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia", *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, (London: The Hogart Press, 1957), 14/243-244.

<sup>8</sup> Freud, *Yas ve Melankoli*, 20; Freud, "Mourning and Melancholia", 243.

şeklinde açıklar. Ancak Freud'a göre bu gönüllü bir terk ediş değildir. Freud, eksikliği oluşan nesne yerine konulabilecek bir alternatif nesnenin var olduğu durumlarda bile şiddetli bir karşı duruş gözlendiğini belirtir. Ona göre, normal olan bu yokluğu kabullenme olsa da bu hemen gerçekleşmez. Freud, sevilen nesneden kopmaya direnmenin şiddetinin, arzu psikozunun ortaya çıkmasını sağlayarak nesneye sıkıca tutunmayla sonuçlandığını söyler. Ona göre, bu şekilde nesnenin varoluşu ruhsal olarak devam eder ve libido ile nesne arasındaki bağı oluşturan her bir anı ve beklenti yeniden konumlandırılır. Freud, nesnenin bu yeniden konumlandırılma sürecinin esasında oldukça acı verici olmasına rağmen bize fazlasıyla doğal görüldüğünü söyler. Ona göre, "Ben" yas sürecinin sona ermesiyle yeniden özgürleşir. Ayrıca Freud yasta, "Ben"i tamamen emen ve gerçeklikle yüzleşmeye karşı koyan bir süreç olduğunda bir ketlenme ve ilgi kaybıyla da karşı karşıya kalındığını belirtir. "Dünya yoksul ve boş bir hal alır" der Freud bu ruh halini açıklarken. Öte yandan Freud'a göre eğer kayıp, "Ben" için büyük bir anlam ifade etmiyorsa, yasa da neden olmaz.<sup>9</sup>

Freud, kayıptan bahsederken, kastettiği yalnızca ölüm aracılığıyla yaşanmış olan kayıp değildir. Ayrılık ve yabancılaşma ile gelen kayıp da bu çerçeveye içindedir. Kaybedilen kişi hala yaşamsal varlığını sürdürüyor olabilir ama aradaki bağın doğası değişmiştir. Ölüm, kaybın en açık ve en acı verici ifadesi olsa da Freud yası daha geniş kapsamda değerlendirir. Buradaki esas mesele, insan yaşamında önem ve anlam taşıyan, güçlü bağlara sahip olunan bir nesneyi yitirmektir. Yas sürecinde bu nesnenin yeri öyle hızlıca doldurulamaz ve yokluğuyla başa çıkarken ki etkileri, kaybı yaşayanın zihnine iyice kazınır.<sup>10</sup>

Yası ele alırken, Klein'ın "ölüm içgüdü" yaklaşımını anlamak oldukça önemlidir. Klein'a göre yas, yalnızca ölüm, ayrılık ve hayal kırıklığıyla ilişkili nesne kaybıyla ilgili değil, aynı zamanda sevilen nesnelere yönelik kendi düşmanca saldırganlığımızdan kaynaklanan pişmanlıkların acısıyla ifade edilen yasta yer alan acıyla da ilgilidir. Klein kendi nesne kaybına neden olan bir yas sürecine atıfta bulunur. Pişmanlıkların yası, zorunlu olarak kendini suçlamaya ve kendine ihanet etmeye yönelmenin aksine, kendi kendini sabote etme nedeniyle kendini kaybetmenin yasını ve

<sup>9</sup> Freud, Yas ve Melankoli, 24; Freud, "Mourning and Melancholia" 244.

<sup>10</sup> Darian Leader, *Depresyon, Yas Ve Melankoli*, çev. Ayça Göçmen (İstanbul: Encore Yayınları, 2018) 31-32.

kendilik için şefkat ve ilgi geliştirmeyi de içerir. Klein, paranoid-şizoid konumdaki kendiliğin saplantılı bir şekilde korunması ile depresif konumdaki sevgi nesnesine duyulan ilgi arasında şematik bir karşıtlık çizer. Böyle bir şema, kendilik kaygısı ve şefkatiyle ilgilenmez. Klein'in kendini koruma ya da nesne kaygısına, depresif bir konum zihniyetindeki öz-şefkat ile paranoyak bir kendini koruma kipi arasındaki niteliksel bir ayrım eklemek gerekir. Depresif bir ruh hali içinde kendilik kaygısı, sadece düşmanca tehditler olarak görülen diğerlerine karşı kendini korumaya yönelik savunmacı bir tutum değil, kendilik için şefkatli bir empati içerir. Paranoid konum, depresif konumdaki endişe kapasitesinin aksine, dışa doğru yansıtıldığı için daha sonra bir dış düşmandan yayılıyormuş gibi algılanan içsel bir zulmedici nesneyi içerir. Nesne kaybı, saldırganlık olarak tezahür eden, savuşturulan suçluluğun bir sonucu olsa da henüz bilinçli olarak hissedilmeyen ve yas tutulmayan nesne kaybının patolojik bir suçluluk duygusu da yaratabileceği söylenebilir.<sup>11</sup>

İhtiyaç ve sevginin, psişik savunmasızlığın ve kişilerarası bağımlılığın bu konumunda, deneyimin kayıp ve pişmanlığın yası yoluyla temsile dönüştüğü bir yas süreci ortaya çıkabilir. Kişi, nesne özlemi, kaybı ve pişmanlığının üzüntüsünü yaşarsa, bu, hayatındaki diğer kişilerle yeni nesne teması biçimleri için açık bir yol yaratır. Bu da kişilerarası bağlantının daha olgun, samimi, spontane ve sürekli biçimlerinin yaratılmasına izin verir.<sup>12</sup> Sevme ve ihtiyaç duyma konumunu yeniden kurmak için, sadece sevginin tekliflerine değil, sınırların kırılmasına da teslim olunmalıdır.<sup>13</sup>

Klein'in yaklaşımında kayıp sonrası hissedilen pişmanlık acısı öznel olarak deneyimlenen bir duygudur. Acının kendisi, bedensel olarak deneyimlendiği ölçüde kalpte bir yara gibi hissedilebilir. Yastaki keder deneyimi, sevmek istediğimiz ve sevmemiz gereken, ancak çok fazla bilinçsiz veya ayrılmış nefret nedeniyle, kaybedilen kişilerle manevi düzeyde yeniden bağlantı kurulmasını sağlar. Klein'in bu teorisi telafi etme kapasitesine duyulan özlem, benlik ve bağlantılarıyla ilgilidir. Bağlantıyı onarmak, kişiyi zaman zaman içgüdüsel olarak canlı, içten duygularla dönüştürür. Bu şekilde gerçeklik ile kurulan bağ, benliği geliştirerek

<sup>11</sup> Susan Kavalier-Adler, *Mourning, spirituality and psychic change: And Psychic Change A New Object Relations View Of Psychoanalysis* (New York, NY: Brunner-Routledge, 2003), 8; Melanie Klein, "Mourning and its relation to manic-depressive states", *The international journal of psycho-analysis* 21 (1940) 125.

<sup>12</sup> Kavalier-Adler, *Mourning, spirituality and psychic change*, 11.

<sup>13</sup> Alice Miller, *Prisoners of Childhood* (New York: Basic Books, 1986),

pekiştirir. Bununla birlikte yaralayıcı deneyimler, nesne kaybının yanı sıra narsist yaralanmalara da sebep olabilir. Bu gerçekleştiğinde benlik, genel olarak nesne ilişkilerinden ve nesne bağımlılığından geri çekilir. Özellikle kayıp ve yaralanma, reddetme olarak yorumlandığında, güvensizlik ve korku ön plana çıkabilir. Bu gerçekleştiğinde, kaybetme korkusuna ek olarak bir aşağılanma korkusu da ortaya çıkabilir. Genellikle ayrılmış veya bölünmüş benlik alanlarını özümsemesi gereken kişiler, bu süreçte kendilerine eşlik edecek şefkatli bir ötekine ihtiyaç duyarlar. Bu şefkatli ötekenden gelen anlayış, kişinin yas tutmaya teslim olmasını ve böylece bölünmüş benlik parçalarının mührünü açıp bütünleşmesini sağlayabilir.<sup>14</sup>

Duygusal güvenlik ortamında yankı uyandıran bir empati, genel bir gelişimsel yas süreci bağlamında yasin, kendi kendine bütünleşme ve sembolik özümseme oluşmasına izin vermek için gerekli olabilir. Acıya, yaralanmaya, nesne kaybına ve pişmanlığın acısına teslim olmak, yeni dış nesnelere temasın önünü açar. Bir kişinin bu tür psişik ıstırap çekmek için sınırlı veya kısıtlı psişik kapasitesi varsa bu, belirli patolojik yatkınlıkları güçlendirir.<sup>15</sup> Freud bu durumu “belli bir kişiye yoğun bir duygusal bağ kurulan neredeyse her durumda, şefkatli sevginin arkasında bilinçdışı, örtük bir düşmanlık buluruz” şeklinde ifade eder. Freud’a göre nefret, bizim dışımızdaki her şeye karşı doğal bir tepkidir. Bu sebeple Freud, ebeveynlere karşı her zaman nefret unsurları taşıyan hisler beslendiğine inanıyordu. Özellikle yaşamın erken dönemlerinde bireyin çevresi üzerinde çok az kontrolü vardır. Çocuklar, her ne kadar ebeveynleri tarafından sevilse de yaşamın ilk yıllarında onların insafına kalmış olurlar. Buradan hareketle Freud’a göre nefret, otorite konumundaki kişilere karşı doğal bir tepkidir.<sup>16</sup>

Yas tutma sürecinde Freud, kaybedilen kişiyle ilgili olumlu duyguların derinliğinden ziyade yaşanan duygusal çatışmanın derecesinin belirleyici faktör olduğunu düşünüyordu. Kayıpla olan ilişkideki bu karşıt duygular, ne kadar bastırılırsa yas süreci o kadar sekteye uğrar. Leader’a

---

<sup>14</sup> Kavalier-Adler, *Mourning, spirituality and psychic change*, 17; Melanie Klein, *Yas Tutmak ve Manik Depresif Durumlarla İlişkisi (1940)*, Sevgi, Suçluluk ve Onarım, 2. Baskı, çev. Şeyda Sunar Postacı, ed. Bella Habip, (İstanbul: Kanat Kitap, 2012), 259-261.

<sup>15</sup> Kavalier-Adler, *Mourning, spirituality and psychic change*, 18.

<sup>16</sup> Darian Leader, *Depresyon, Yas Ve Melankoli*, çev. Ayça Göçmen, (Encore Yayınları, İstanbul, 2018), 42.

göre, sevgiyi nefretten ayırma çabası, yas tutan kişiyi korkunç ve acı verici bir şekilde felç eden ve tuzağa düşüren bir şeydir.<sup>17</sup>

Fairbairn'in teorisinde ise psikik değişime giden tek yol, libidinal egonun dış dünyayla ilişki kurma riskini alarak merkezi egoya katılmasında yatar. Çünkü iç ve dış dünyayı birbirine zıt bir şekilde ele alır. Yas süreciyle içsel hayata dair farkındalık genişledikçe, öznel ve fenomenal bir "içsellik" durumu oluşur. Herhangi bir kişinin yas tutmayı başarması için, genellikle o kişinin kendi dışındaki bir başkası tarafından duygusal olarak etkilenmesi gerekir.<sup>18</sup> Kişi bir kez bu şekilde hissettiğinde, yas içindeki keder deneyimi aracılığıyla, içselleştirilmemiş geçmiş nesne ilişkileri sembolik biçimlere dönüştürülebilir. Kaybın bilişsel hatıraları, nesnelere ilgili ayrılmış duygulanım durumlarıyla yeniden ilişkilendirilebilir. Anılardan, simgeleştirmeden ve keder deneyiminden oluşan yas, önceden parçalanmış halde bulunan kayıp ile ilişkileri bir bütün haline getirebilir. Bloke edilen sembolik kapasitelerin blokajının kaldırılması, bilinçli ve kederli nesne kaybı deneyimi içindedir. Engellemeyi kaldırma, daha önce ayrılmış ve yansıtılmış ilkel saldırganlığın salıverilmesini veya bastırılmış saldırganlıkla bilinçli olarak yeniden bağlantı kurmayı sağlayabilir.<sup>19</sup> Engeli kaldırma süreci, yası gerçekten deneyimlemeden önce öfkeyi ifade etmeyi içerebilir.<sup>20</sup>

Eski benlik yapısının değişmesi, bebekliğin ilkel bağlantılarına kadar uzanan eski nesne bağlantı biçimlerine duyulan özlemin psikik ıstırabıyla ilişkilidir. Kişi, şimdiki zamanda dışsal ötekilerle nesne bağlantısını yenilemek için bu eski bağlantılardan vazgeçmelidir. Acıyla yüzleşmek, savunma kontrolünün kaybıyla yüzleşmeyi, eski ve alışılmış nesne ilişkilerinin ve bunların iç dünya izlerinin terk edilmesiyle yüzleşmeyi içerir. Bir kişi güçlü bir keder ıstırabı yaşadığında, salıverme gerçekleşir ve hem merkezi benliğin iç dünyasında hem de dış nesnelere yeni ve mevcut ilişkiler için temel bağlanma özlemleri serbest kalır. Bu süreçte kişi, saldırgan ve erotik dürtülerine sahip çıkar ve bunların ayrışma ya da baskı altında ayrı tutulması yerine merkezi kendilik alanında temsillerini

<sup>17</sup> Leader, *Depresyon, Yas Ve Melankoli*, 48; Freud, "Mourning and Melancholia" 243-244.

<sup>18</sup> W. Ronald D. Fairbairn, *Psychoanalytic Studies of the Personality*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1952), 22.

<sup>19</sup> Susan Kavalier-Adler, "Object relations issues in the treatment of the preoedipal character", *American Journal of Psychoanalysis*, 53/1 (1993), 23.

<sup>20</sup> a.mlf. *Mourning, spirituality and psychic change*, 29.

keşfeder. Dürtülerinin ve nesne ilişkilerinin bütünleşmesi, kişinin psişik deneyime ve kimliğe içsellik hissi veren öznel bir canlılık duygusu deneyimlemesini sağlar. Böylelikle, merkezi ego (benlik) alanı canlanır.<sup>21</sup>

Sevgiyi veya bir sevgi nesnesinin varlığını kaybetmede oynanan rol hakkındaki pişmanlıklar da dahil olmak üzere, her türlü dışsal nesne ilişkisi psişik olarak sindirilir ve işlenir. Sevilen, nefret edilen ve pişmanlık duyulan nesneyle ilgili kayıpların yası tutulur. Bu zorlu süreç tamamlanabilirse benliğin yapısı da değişir. Hafızanın ve nesnenin mevcut algısı yas aracılığıyla, iç ve dış gerçekliği bölmek yerine birleştirir.<sup>22</sup>

### Yas ve Bağlanma İlişkisi

Yası tam olarak anlayabilmek için ölüm ve yaşam olgularını da anlamlandırmaya ihtiyaç duyulur. Çünkü ölümün nasıl algılandığı, nasıl bir yas tepkisi verileceğini de belirler. Ölüm genel anlamıyla bir farkındalık anıdır. Çünkü bedensel olarak bir son olması ve geri dönülemezliği nedeniyle bireyin yaşamış olduğu en acı verici kayıptır. Böyle bir kayıp yaşayan birey için güven ve bağlanma kaynakları yok olmuş demektir. Terk edilme, öfke, suçluluk gibi karmaşık duygularla birlikte kendisini boşluk içinde, çaresiz ve yalnız hissedebilir.<sup>23</sup>

Her kayıp biriciktir ve bireysel olarak değerlendirilir. Yasın dayanılmazlığı kişiyi yalnız bırakması ve kalan diğer tüm insanlarla olan ilişkisinin etkilenmesinden ileri gelir. Sevilen bir kişinin kaybının ardından gerçekleşen yas tepkileri “bağlanma kuramıyla” daha iyi anlaşılabilir.<sup>24</sup>

Hayatın ilk yıllarında gerçekleşen bağlanmalar canlılığın güvenlik ve emniyet gereksinimlerinden doğar, belirli kişilere yönelir ve hayat boyu devam eder. Birey için anlam ve önem taşıyan kimselere bağlanmak hem

<sup>21</sup> Melanie Klein, *Envy and gratitude: A study of unconscious sources*, (London: Routledge, 2001), 5; Fairbairn, *Psychoanalytic Studies of the Personality*, 25.

<sup>22</sup> a.mlf. *Mourning, spirituality and psychic change*, 35.

<sup>23</sup> Donna Bassin, "Nostalgic objects of our affection: Mourning, memory, and maternal subjectivity", *Psychoanalytic Psychology* 10.3 (1993), 425.

<sup>24</sup> Öncü, *Normal Yas Tepkileri*, 10.



çocuklar hem de yetişkinler için normal kabul edilir. Bağlanma davranışı hayatta kalmak için gereklidir ve genel olarak diğer canlılarda da görülür.<sup>25</sup>

Bağlanma tehlikeye girdiğinde ya da bağlanılan nesne kaybedildiğinde hayvanlarda da insanlarınkine benzer tepkiler görülmesi, bu tepkilerin biyolojik temelleri de olduğunu düşündürür. Buradan hareketle bağlanmanın yalnızca bireyin psikolojik dünyasında değil, aynı zamanda fizyolojik düzenlemelerde de etkili olduğu görülür. Bu sebeple insanlarda kayıplardan sonra fizyolojik düzenleyici sistemler ve kişilerarası ilişkileri düzenleyen sistemler etkilenir.<sup>26</sup>

Duygusal bağ ve bağlanma bir insan için özellikle de hayatının ilk yıllarında hava ve su kadar önemlidir. Bu sebeple bu bağın kurulduğu kişi ya da kişilerin kaybı oldukça sarsıcı sonuçlar doğurabilir. Örneğin, René Spitz'in 1940'larda yürüttüğü bir dizi çalışma, diğer insanlarla sosyal etkileşimlerin çocukların gelişimi için gerekli olduğunu gösteren ilk çalışmalardı. Spitz, doğdukları andan 1-1,5 yaşlarına gelene kadar iki grup çocuğun gelişimlerini izledi. İlk gruptaki bebekler, tek bir hemşirenin yedi çocuğa bakmak zorunda olduğu bir yetimhanede büyütüldü ve insan temasından mahrum bırakıldı. İkinci grup bebekler ise annelerinin tutuklu bulunduğu cezaevindeki bir kreşte büyütüldü. Annelerin her gün bebeklerine ilgi ve şefkat göstermelerine izin veriliyordu ve bebekler gün boyunca birbirlerini ve cezaevi görevlilerini görebiliyorlardı. 4 aylıkken, iki bebek grubunun gelişim durumu birbirine oldukça benzerdi, hatta yetimhanedeki bebekler bazı testlerde daha yüksek ortalamalar aldı. Ancak bebekler 1 yaşına geldiklerinde, yetimhanede yetiştirilenlerin motor ve zihinsel performansı, hapisane odasında yetiştirilenlerin çok gerisinde kaldı. Yetimhane bebekleri ayrıca daha az meraklı, daha az oyuncu ve enfeksiyonlara daha yatkındı. Anneleri tarafından cezaevinde büyütülen çocuklar, 2-3 yaşlarına geldiklerinde güvenle yürüdüler, konuştular ve normal aile ortamında yetişen çocuklarla kıyaslanabilir bir gelişim

---

<sup>25</sup> John Bowlby, "The making and breaking of affectional bonds: II. Some principles of psychotherapy: The Fiftieth Maudsley Lecture (expanded version)". *The British Journal of Psychiatry* 130/5 (1977), 423-424.

<sup>26</sup> Myron A. Hofer. "Early relationships as regulators of infant physiology and behavior". *Acta paediatrica* 83 (1994), 11.; Mary-Frances O'Connor, "Immunological and neuroimaging biomarkers of complicated grief". *Dialogues in Clinical Neuroscience* 14/2 (2012), 143.; Katherine Shear - Harry Shair. "Attachment, loss, and complicated grief". *Developmental Psychobiology: The Journal of the International Society for Developmental Psychobiology* 47/3 (2005), 257.

gösterdiler. Ancak yetimhanede yetiştirilen 26 çocuktan sadece 2'si yürüyebiliyor ve birkaç kelime konuşabiliyordu. Spitz'in öncü çalışmasının yapıldığı zamandan bu yana, diğer birçok deney, erken çocukluk dönemindeki belirli kritik dönemlerde duygusal ve sosyal yoksunluğun çocukların sonraki gelişimi üzerinde ne gibi feci etkileri olabileceğini göstermiştir.<sup>27</sup> Bu deneyler duygusal bağlanmanın insan yaşamının özellikle ilk yıllarında ne kadar önemli olduğunu ve yokluğunun da ne kadar yıkıcı etkileri olabileceğini göstermektedir.

Tabi ki yas süreci en sarsıcı ve travmatik olarak çocuklarda görülse de kaybedilen kişinin yakınlık ve önem derecesine göre yetişkinlerde de travmatik ya da patolojik yas durumlarıyla karşılaşmaktadır. Birey duygusal bir bağ kurduğu kişiyi kaybettiğinde, yeni bağlar kurma yollarını öğrenmesi ve kendini yeniden tanımlaması gerekir. Yeni bağlar kurulması, kaybedilen kişiyle olan bağlanmanın tamamen kopacağı anlamına gelmez. Aksine kaybedilen kişiyle kurulmuş bağlar devam ederken birey, sevdiği kişinin olmadığı bu dünyada yeni ve anlamlı bir yaşam kurma çabası içine girer.<sup>28</sup>

### Ölüm ve Yas Tepkileri

Yas genellikle yakın bir kişinin ölümü ile bağlantılı olarak ortaya çıkan bir uyum tepkisidir. Yas tepkileri çeşitli biçimlerde kendini gösterir. Yas yaşayan için birini kaybetmekten öte, artık var olmayan kişiyle ilgili tüm yarım kalmış hayalleri, istekleri ve planları içerir. Bu sebeple yas, oldukça öznel bir tepkidir.

Yas, kaybedilen kişinin ardından yaşanması gereken doğal bir süreçtir. Diğer bir deyişle hayatın ayrılmaz parçalarından birisidir. Yas tutmak ve yas sürecini tamamlamak, kişinin sağlıklı ve normal bir şekilde hayatına devam edebilmesi için gereklidir. Kaybı ve bununla ilgili duyguları kabullenmek, başa çıkabilmeyi ve bu duygularla yaşamaya devam etmeyi öğrenmek anlamına gelir. Normal yas süreci genellikle 6 ila 24 ay kadar

<sup>27</sup> René A. Spitz, "Hospitalism: An inquiry into the genesis of psychiatric conditions in early childhood". *Psychoanalytic Study of the Child* 1 (1945), 53-54.; René A. Spitz, "Anaclitic depression: An inquiry into the genesis of psychiatric conditions in early childhood II". *The Psychoanalytic Study of the Child* 2 (1946), 314-317.

<sup>28</sup> J. William Worden, *Grief counselling and grief therapy: a handbook for the practitioner*, (New York: Springer, 2009), 50; Klass, D., Silverman, P., & Nickman, S., (1996). *Continuing bonds: new understandings of grief*, Routledge.

sürer ve zaman içinde yatıştır. Fakat yas sürecinin, yaşamın daha ileri dönemlerinde de aynı yoğunluğuyla devam etmesi patolojik yasin belirtisi olabilir.

Yas tepkilerine bakıldığında birbirinden çok farklı örneklerle karşılaşılır. Kimileri için yasin etkileri çok ağır olurken, kimileri için daha hafif seyreder. Kimileri yas tepkisini kayıp haberi gelir gelmez yaşarken, kimileri tepkilerini erteler, belli bir zaman sonra yas tutmaya başlar. Kimilerinde yas süreci kısa sürerken kimilerinde çok uzun sürer. Bunların sebebi kişisel farklılıklar olduğu kadar, kaybın özelliğinden de kaynaklanıyor olabilir.<sup>29</sup>

Ölüm yoluyla yakın bir bağlanma ilişkisinin kaybı, canlı varlıklar olarak uyum sağlamak için derin zorluklar doğurur. Kısmen diğer sosyal hayvanlarla paylaşılan evrimsel mirasın bir ifadesi olarak, bu tür bir ayrılığa, ağlama, davranışsal yönelim bozukluğu ve kayıp bağlanma figürünü özleme gibi görünüşte birbirine bağlı bir dizi tepkiyle yanıt verilir.<sup>30</sup> Ayrıca, bu kedere özgü tepkiler genellikle nefes darlığı, taşikardi, ağız kuruluğu, terleme, sık idrara çıkma, sindirim bozukluğu ve boğulma hissi gibi öngörülebilir fizyolojik semptomlarla birleşir.<sup>31</sup> Huzursuzluk, artan kas gerilimi ve uykusuzluk gibi diğer semptomlarla birlikte ele alındığında, bu tepkiler, ayrılma stresine tepki olarak bir sempatik uyarılma modeli olarak anlaşılabilir.<sup>32</sup> Araştırmalar, yaşlı kişilerin çoğunluğunun bu akut sıkıntı semptomlarıyla etkili bir şekilde başa çıktığını gösterse de<sup>33</sup>, yasin ilk yılında teşhis edilebilir anksiyete veya panik sendromları ve %40'a varan oranlarda uzun süreli nöroendokrin rahatsızlık ve uyku bozukluğu belirtilerine

---

<sup>29</sup> Julia Reineman, "Between the imaginary and the real: Photographic portraits of mourning and of melancholia in Argentina", *The International Journal of Psychoanalysis* 92/5 (2011), 1246.

<sup>30</sup> John Bowlby, *Attachment and loss: Volume II: Separation, anxiety and anger* (New York: Basic Books, 1973), 203.

<sup>31</sup> Therese A Rando, "Knowledge and Theory", *Clinical dimensions of anticipatory mourning: Theory and practice in working with the dying, their loved ones, and their caregivers*, ed. Therese A Rando (Champaign, IL: Research Press, 2000), 17.

<sup>32</sup> Colin Murray Parkes, *Bereavement: Studies of grief in adult life* (London: Routledge/Methuen & International Universities Press, 1996) 78.

<sup>33</sup> Robert R. McCrae - Paul T. Costa Jr. "Psychological resilience among widowed men and women: A 10-year follow-up of a national sample", *Journal of Social Issues* 44/3 (1988), 130.

rastlanır.<sup>34</sup> Bu araştırmalar, kaybın temel biyolojik etkilerinin görüldüğünden daha derin ve yas tutanların önemli bir kısmı için kalıcı olabildiğini göstermektedir.

Yasın tipini, yoğunluğunu ve süresini belirleyen farklı etmenler vardır. Bunlar: kaybedilen kişinin kim olduğu, ne kadar yakın olduğu, ilişkinin niteliği, nasıl öldüğü, kültürel ve dini inanç, yas tutan kişinin travmatik yaşantıları ve kişisel özellikleri, ekonomik durumu, destek sistemi, ölümü algılama biçimi gibi faktörlerdir.<sup>35</sup> Bir kayıp karşısındaki ilk tepki genelde kaybedilen kişiyi yeniden kazanma teşebbüsüdür. Yasta bu teşebbüsler karşılık bulmaz ve bağlanma ilişkisinin yeniden düzene sokulması gerekir. Bu sebeple genelde inkâr, kayba verilen ilk yanıtır.<sup>36</sup> İnkârın ardından ise kaybedilen kişinin geri dönmeyeceğinin anlaşılmasıyla ümitsizlik başlar. Devam eden hayatına uyum sağlayabilmek için kaybı kabul etmesi gerekir. Ancak matemli birey için kaybettiği kişi ile tamamen bağlarını koparmak ve onun yerine başka bir şey veya kişiye bağlanması oldukça zordur. Bu ikircikli durum, matemlinin duygusal dengesini bozar. Kayıp yaşayanın bu dengeyi yeniden oluşturmak için efor sarf etmesi gerekir.<sup>37</sup>

### Yas Ritüelleri

Kayıp sonrası yas uygulamaları oldukça önemlidir. Gerçekleştirilen ritüeller yas ile başa çıkılmasına yardımcı olarak kederin üstesinden nasıl gelineceği konusunda yol gösterir. Cenaze törenleri, ziyaretler ve ağıtlar bir nevi kederin kültürel ve sosyal olarak ifade edilme biçimleridir.<sup>38</sup> Yas ritüelleri, ölümün gerçek ve nihai doğasını kabul etmeye yardımcı olur. Aynı zamanda yas yaşayan kişi için destek sistemi oluşturulmasını sağlar. Kişinin çevresinin gerçekleştirdiği ziyaretler ve diğer sosyo-kültürel

<sup>34</sup> Holly G. Prigerson vd. "Prolonged grief disorder: Psychometric validation of criteria proposed for DSM-V and ICD-11", *PLOS Medicine* 6/8 (2009), 2.

<sup>35</sup> George H. Pollock, "Mourning and adaptation", *International Journal of Psycho-Analysis* 42 (1961), 343.

<sup>36</sup> Channing, T. Lipson, "Denial and mourning", *International Journal of Psycho-Analysis* 44 (1963), 105.

<sup>37</sup> John Bowlby, "Processes of mourning", *International Journal of Psycho-Analysis* 42 (1961), 319.

<sup>38</sup> Nissan Rubin, "Social networks and mourning: A comparative approach", *OMEGA-Journal of Death and Dying* 21/2 (1990), 114.

ritüeller gerçekte yüzleşmeye, kaybı anmaya ve duyguların ifade edilmesini sağlayarak kayıpla yarım kalmış meselelerin tamamlanmasına katkıda bulunur.<sup>39</sup>

Ölüm kültürü esasen bu noktada anlamlanır. Ölüm kültürü, ölenlerin bu dünyayla, yaşayanlarla ilişkilerini düzenler. Bu kültürün devamlılığını mümkün kılan da ölenlerin yaşayanların hafızasında yaşamaya devam etmesidir. Bu sebeple farklı dini inanç ve kültürlerde eskiden beri görülen ortak noktalardan biri, ölen bedene gösterilen saygı ve özendir, yani cenaze törenleri. Eski inançlarda bu, “ölen kişinin ruhunun, canlının dünyasını tehdit eden bir varlık olarak kalmasını önleme niyeti” olarak ifade edilmiştir.<sup>40</sup> Cenaze törenlerine, bu varlığı barışçıl ve kudretli bir ataya dönüştürme ritüelleridir de diyebiliriz. Cenazesi yapılmayan ve bir nevi hakkı teslim edilmeyen, yası tutulmayan ölümlerin geleceğe birer hayalet olarak taşınacağına ve yaşayanları huzursuz edeceğine inanılmıştır. Diğer taraftan gömülmekten ve mezardan mahrum bırakma da ölüye bir öğe olarak uygulanmakta ve bu yolla ölünün huzur bulması engellenmektedir. Bu şekilde “varlık unutulmuşluğu” ile cezalandırılarak bu dünyadan izleri tamamen silinecektir.<sup>41</sup>

Farklı toplumlardaki birçok dini ve kültürel ritüelin, bu inanç ve uygulamalarla temellendiği söylenebilir. Örneğin eski Yunanda, hayatta kalanların ölümlerine borçlu oldukları ilk görev bedeni geleneksel biçimde gömmektir. Atina yasasına göre yolda tesadüfen bulunan bir cesetten bile gömülmelidir. Ölümlerden bu onuru esirgemek, kutsala karşı yapılmış en büyük saygısızlıktır. İnsan, hayattayken merhuma karşı en amansız düşmanlığı beslemiş olsa da araya ölüm girince kan davasına dair tüm hatıralar bir kenara bırakılmalı ve ölüye gereken ilgi gösterilmelidir. Hiçbir şey bir oğlu babasını gömme ve onun mezarına hediyeler sunma görevinden muaf tutamaz.<sup>42</sup> “Bir baba, oğlunu fuhuş için satmışsa, oğlan, babası yaşarken ona yiyecek ya da barınma sağlamaktan bundan böyle yükümlü olmaz; ancak öldüğünde onu gömmesi ve diğer geleneksel ritüelleri yerine getirmesi gerekir.” Gömülmemiş kişinin ruhu diğer tarafta

<sup>39</sup> George Hagman, "Mourning: A review and reconsideration", International Journal of Psycho-Analysis 76 (1995), 910.

<sup>40</sup> Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar*, çev. Ali İhsan Başgül (Ankara: Dipnot, 2010), 72.

<sup>41</sup> a.m.f. *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar*, 73.

<sup>42</sup> Frank Pierrepont Graves, *The Burial Customs Of The Ancient Greeks* (Brooklyn, Columbia College, Doktora Tezi, 1891), 11-13.

huzur bulamaz. Ruhu bir hayalet olarak ortalıkta dolaşır, öfkesi iradesine karşı alıkonulduğu topraklara musallat olur ve defnin esirgenmesi defnin bahşedilmediği kişiden çok onu esirgeyen için kötüdür. Sürgün edilmiş biri, yabancı bir ülkede gömülse bile, ruhu orada sürekli bir bakımdan yoksun kalacaktır. Bir aile, ölmüş akrabalarına yalnızca yurdunda ve yalnızca kalıntılarının yattığı yerde bakabilir.<sup>43</sup>

Çoğu kültürde ölüm bir geçiş ya da yolculuk olarak kavramsallaştırılır. Yeniden doğuş, doğa ya da tanrıyla yeniden birleşme ya da tamamen unutulmayla sonuçlanacak nihai ve kaçınılmaz bir varış noktası olarak görülür. Ölüme dair bu iyimser bakış açısı, kayıpla başa çıkmaya çalışanlar açısından oldukça olumlu sonuçlar da doğurabilir. Kaybedilen kişinin ardından teselli olabilecek güven verici konuşmalar, dualar ve yapılan çeşitli ritüeller, yasla başa çıkmada geride kalanlara oldukça yardımcı olur. Çeşitli kültür ve dinlerdeki inanç ve ibadetler, ölen kişinin ruhunun rahat etmesi ve ölümden sonraki yaşama huzurla geçmesini sağlaması amacıyla yapıldığı için, kaybı en yakından ve derinden yaşayanların acı ve ıstıraplarını bir nevi hafifletir.<sup>44</sup>

Tüm bunların yanında pek çok kültürde ölenin ardından söylenen ağıtlar da oldukça yaygındır. Ölenlere, bir nevi yaşayanları arkalarında bıraktıkları için sitem edilir. Öyle ki ölene öldüğü için duyulan öfke, yakınlarını kaybedenlerin zihinlerini kaplayarak şefkatli duygularını devre dışı bırakır ve kaybın yasını tutmak zorlaşabilir. Öfke duymadan, kaybın yokluğunu kabul etmek zorlaşır.<sup>45</sup>

Ağıt, Türk yas törenlerinin de en başat özelliklerinden biridir. Ölü ardından gözyaşı dökmek o kadar önemli ve ölüyü yüceltici bir durumdur ki, ardından gözyaşı dökülmeyen ölüm kötü niteliklerle anılır. Hatta ağıt

<sup>43</sup> Erwin Rohde, *Psyche, Yunanlarda Ruhlar Kültü Ve Ölümsüzlük İnanç*, çev. Özgür Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 27.

<sup>44</sup> Fuat Tanhan, Süleyman Kasap, and Fırat Ünsal. "Cultural and religious perspective of loss and bereavement in Anatolia." *Journal of Human Sciences*, (13.3, 2016): 4182; Semra Zorlu vd. "Religious and cultural practices of muslims living in central anatolia on death and mourning: a qualitative study from Turkey." *Journal of Religion and Health*, 61/6 (2022), 4952, 4953.

<sup>45</sup> Leader, *Depresyon, Yas ve Melankoli*, 44.

yakma ve matem süreleri bile ölen kişinin konumuna göre değişiklik gösterir.<sup>46</sup>

İnsanların ve toplumların, yas gibi acı verici olaylar karşısında tepki olarak gerçekleştirdikleri ağıt gibi ritüeller, boyutları değiştiğinde psikopatolojik bir hale gelebilir. Bu noktaya gelindiğinde yas süreci de bir çıkmaza girer. Asla bitmeyen bir yas ve acı deneyimi bireylerde ve toplumlarda travmatik sonuçlar doğurabilir.

## SONUÇ

Kayıp, insan yaşamının vazgeçilmez bir parçasıdır. Kaybedilen ister çok sevdiğimiz bir insan ister en yakın dostumuz haline gelmiş bir hayvan, isterse hayallerimiz olsun acısı benzer şekilde etkiler. Nihayetinde insan nezdinde yeri doldurulamaz bir kayıp gerçekleşir. Yaşanan kaybın ardından oluşan şiddetli ve uzun süreli acı hali yas olarak tanımlanır. Bu duygu durumunun yaşanması için illa bir ölümün gerçekleşmesine de gerek yoktur. Kaybın yaşanması, bireyin ona atfettiği değer ve anlamın kaybolarak geride yeri doldurulması zor bir boşluk bırakması şeklinde oluşur. Bu deneyim en acı haliyle tabi ki ölüm şeklinde cereyan eder.

Bireyin bağlandığı şeyler veya kişilerle ilişkisi o kadar hayatın içinden ve sıradan hale gelir ki bir kayıp yaşandığında üzerinden belli bir zaman geçene kadar kendi hayatlarındaki yerlerinin veya rollerinin farkına varmazlar. Genellikle yasin duygusal ağırlığıyla uğraşmak öne çıkar ancak kaybedilen kişinin geride bıraktığı boşlukla mücadele en zordur. Yas sürecinin sonucunu belirleyecek olan bu durum karşısında edinilen tutumdur. Matemli birey ya tüm bu değişimleri kabullenerek, yeniden anlamlandırarak hayatını ilerletecek ya da içinde sıkışıp kaldığı bu ikircikli duruma mahkûm kalarak hayatına sağlıklı bir şekilde devam edemeyecektir.

Yas, sonuna kadar tamamlanması gereken ve ancak sonuna geldiğinde vefat edenden ayrılması mümkün olan bir süreçtir. Ve tabi ki bu da zaman gerektirir. Yas sürecinin tamamlanmasıyla birey, önemli fiziksel, duygusal ve bilişsel değişiklikler yaşar. Buna karşılık yas sürecini

---

<sup>46</sup> Mehmet Ali Hacıgökmen, “Türklerde Yas Adeti Temelleri ve Sonuçları”, *Tarihçiliğe Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Nejat Göyünç’e Armağan* (Konya: SÜ Türkiyat Ens. Yayınları, 2013), 409,410.

tamamlayamayan ve travmatik ya da patolojik yas yaşayan bireylerin mutlaka profesyonel yardım almaları gereklidir.

### KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar*. çev. Ali İhsan Başgöl. Ankara: Dipnot, 2010.
- Bassin, Donna. "Nostalgic objects of our affection: Mourning, memory, and maternal subjectivity", *Psychoanalytic Psychology* 10/3 (1993), 425. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/h0079453>
- Bowlby, John. "Processes of mourning". *International Journal of Psycho-Analysis* 42 (1961) 317-340.
- Bowlby, John. *Attachment and loss: Volume II: Separation, anxiety and anger* (New York: Basic Books, 1973).
- Campbell, Joseph. *Historical atlas of world mythology*. New York: Harper & Row. 1988.
- Freud, Sigmund. "Mourning and Melancholia". *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey. 14/243-244. London: The Hogart Press, 1957.
- Freud, Sigmund. *Yas ve Melankoli*. çev. Aslı Emirsoy. 18. İstanbul: Telos Yayınevi, 2015.
- George, Hagman. "Mourning: A review and reconsideration". *International Journal of Psycho-Analysis* 76 (1995), 909-925.
- Graves, Frank Pierrepont. *The Burial Customs Of The Ancient Greeks*. Brooklyn, Colombia College, Doktora Tezi, 1891. [https://www.gutenberg.org/files/49431/49431-h/49431-h.htm#FNanchor\\_7\\_7](https://www.gutenberg.org/files/49431/49431-h/49431-h.htm#FNanchor_7_7)
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. "Türklerde yas âdeti temelleri ve sonuçları". *Tarihçiliğe Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. Nejat Göyünç'e Armağan*. 393-423. Konya: SÜ Türkiyat Ens. Yayınları, 2013.
- Hofer, Myron A. "Early relationships as regulators of infant physiology and behavior". *Acta paediatrica* 83 (1994), 9-18. <https://doi.org/10.1111/j.1651-2227.1994.tb13260.x>



- Kavaler-Adler, Susan. "Object relations issues in the treatment of the preoedipal character". *American Journal of Psychoanalysis* 53/1 (1993) 19-34. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1007/BF01250071>
- Kavaler-Adler, Susan. *Mourning, spirituality and psychic change: And Psychic Change A New Object Relations View Of Psychoanalysis*. New York, NY: Brunner-Routledge, 2003.
- Klein, Melanie. "Mourning and its relation to manic-depressive states". *The international journal of psycho-analysis* 21 (1940), 125-153.
- Leader, Darian. *Depresyon, Yas Ve Melankoli*. çev. Ayça Göçmen. 31-32. İstanbul: Encore Yayınları, 2018.
- Lipson, Channing T. "Denial and mourning." *International Journal of Psycho-Analysis* 44 (1963): 104-107.
- McCrae, Robert R. - Costa Jr. Paul T. "Psychological resilience among widowed men and women: A 10-year follow-up of a national sample". *Journal of Social Issues* 44/3 (1988), 129-142. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1988.tb02081.x>
- Miller, Alice. *Prisoners of Childhood*. New York: Basic Books, 1986.
- Neimeyer, Robert A. – Prigerson, Holly G., - Davies, Betty. "Mourning and meaning". *American Behavioral Scientist* 46/2 (2002), 235-251. <https://doi.org/10.1177/000276402236676>
- O'Connor, Mary-Frances. "Immunological and neuroimaging biomarkers of complicated grief?". *Dialogues in Clinical Neuroscience* 14/2 (2012) 141-148. <https://doi.org/10.31887/DCNS.2012.14.2/mfoconnor>
- Öncü, Bedriye. "Normal Yas Tepkileri". *Yürekte Kırk Mum; Bireysel ve Toplumsal Yas*, ed. Erguvan Tuğba Özel Kızıl. 9-10. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Parkes, Colin Murray. *Bereavement: Studies of grief in adult life*. London: Routledge/Methuen & International Universities Press, 3. Basım, 1996, 78.
- Pollock, George H. "Mourning and adaptation". *International Journal of Psycho-Analysis* 42 (1961), 341-361.

- Prigerson, Holly G. vd. "Prolonged grief disorder: Psychometric validation of criteria proposed for DSM-V and ICD-11". *PLOS Medicine* 6/8 (2009), 1-12. doi:10.1371/journal.pmed.1000121
- Rando, Therese A. "Knowledge and Theory". *Clinical dimensions of anticipatory mourning: Theory and practice in working with the dying, their loved ones, and their caregivers*. ed. Therese A Rando Champaign, IL: Research Press, 2000.
- Reineman Julia. "Between the imaginary and the real: Photographic portraits of mourning and of melancholia in Argentina". *The International Journal of Psychoanalysis* 92/5 (2011), 1241-1261. <https://doi.org/10.1111/j.1745-8315.2011.00414.x>
- Rohde, Erwin. *Psyke, Yunanlarda Rublar Kültü Ve Ölümsüzlük İnancı*. çev. Özgür Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Rubin, Nissan. "Social networks and mourning: A comparative approach". *OMEGA-Journal of Death and Dying* 21/2 (1990), 113-127. <https://doi.org/10.2190/QFE7-Q9A1-A5VX-UD9X>
- Shear, Katherine – Shair, Harry. "Attachment, loss, and complicated grief". *Developmental Psychobiology: The Journal of the International Society for Developmental Psychobiology* 47/3 (2005), 253-267. <https://doi.org/10.1002/dev.20091>
- Spitz, René A. "Hospitalism: An inquiry into the genesis of psychiatric conditions in early childhood". *Psychoanalytic Study of the Child* 1 (1945), 53-75. <https://doi.org/10.1080/00797308.1945.11823126>
- Spitz, René A. "Anaclitic depression: An inquiry into the genesis of psychiatric conditions in early childhood II". *The Psychoanalytic Study of the Child* 2 (1946), 313-342. <https://doi.org/10.1080/00797308.1946.11823551>
- Tanhan, Fuat- Kasap, Süleyman – Ünsal, Fırat. "Cultural and religious perspective of loss and bereavement in Anatolia." *Journal of Human Sciences* 13.3 (2016): 4181-4187. <https://doi.org/10.14687/jhs.v13i3.3892>

- Weiss, Robert S. "Grief, bonds and relationships". *Handbook of Bereavement Research: Consequences, Coping, and Care*. ed. Stroebe, Margaret S. vd. 26-30. Washington, DC: American Psychological Association, 2001.
- Worden, J. William. *Grief counselling and grief therapy: a handbook for the practitioner*, New York: Springer, 5. Basım, 2018, 50.
- Zorlu, Semra vd. "Religious and cultural practices of muslims living in central anatolia on death and mourning: a qualitative study from Turkey". *Journal of Religion and Health* 61/6 (2022), 4934-4958. <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01607-4>.



## **İzmir'in Sakız Enginarı Çiçeğinin Tezyinî Üsluplaştırma Metoduyla Yorumlanması\***

Aynur Maktal Erbaş\*\*

Hazal Saltan Yavaş\*\*\*

### **ÖZ**

Türk tezyinatının tarih içindeki seyri incelendiğinde, “üsluplaştırma”, tüm devirler içinde ortak özellik olarak karşımıza çıkar. “Üsluplaştırma”, tabiat elemanlarının gözle görüldüğü şekliyle aktarılması değil; sanatçının hayal gücü ve becerisiyle, anatomik yapıların çizgiye dönüştürüldüğü bir çeşit grafik anlatımdır. Üsluba çekilmiş motiflerin kökeni, tabiattır. Yapılarında taşıdıkları karakteristik çizgileriyle birlikte tabiattaki isimleriyle tanımlanan “yarı üsluplaştırılmış motifler”, klasik dönemi takip eden devrede hakim üslup haline gelmiştir.

Coğrafi işaretlerin çok daha önem kazandığı günümüzde, bulunduğumuz beldeye ait sembollerin çok yönlü olarak kimliklendirilmesi, bu bağlamda kültür tarihimize mal edilmesi ayrı bir değer taşımaktadır. İzmir'in coğrafi işaretli ürünü olarak “sakız enginarı” ve çiçeğinin, tezyinatımızda “yarı üsluplaştırma” anlayışıyla yorumlanması, sadece tezyinatımıza özgün yeni modellemeler katarak sahasını zenginleştirmekle kalmayacak, çiçeği ile de tanınırlığını arttırmış olacaktır. “Sakız enginarı”nın özgün yorumları, üslup birliği içinde pek çok disiplinle bütünleşerek sürdürülebilirliğine katkı sağlayacak; kimliğinin anlamını güçlendirecektir.

**Anahtar kelimeler:** Tasarım, Motif, Tezyinat, Yarı Üsluplaştırma, Sakız Enginarı

---

\* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Doç, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü; Md., Dokuz Eylül Üniversitesi Mevlana Uygulama ve Araştırma Merkezi, İzmir, Türkiye, aynur.maktal@deu.edu.tr, orcid.org / 0000-0002-9746-8616

\*\*\* Öğrenci, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Geleneksel Türk Sanatları ASD, İzmir, Türkiye, hazal.saltan@gmail.com, orcid.org/0000-0002-7174-6681

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 12.05.2023

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 21.06.2023

## The Interpretation of Izmir's Gum Artichoke Flower with Styling Methods

### ABSTRACT

Stylizing has been the common feature of Turkish ornamental art in every period throughout history. Stylization is not a translation made with the way the elements in nature are seen. It is a kind of graphic expression in which the anatomy of the elements of Nature is transformed into lines with the imagination and skill of the artist. The origin of stylized motifs is, in its entirety, nature. Semi-stylized motifs, which are defined by their names in nature along with the feature lines they carry in their structures, became the dominant style in the period following the Classical period.

Of mastic artichoke species today, region specific nomenclature has become very important. Utmost emphasis is on naming symbols specific to a region by specific geographic reference, thus establishing cultural historical bond. Mastic artichoke and its flower bearing the geo-signature of İzmir, render the opportunity to an artistic style serving to propagate this plant's and its flower's wide recognition. Original stylish interpretations will enhance the recognition of the artichoke flowers by blending with other disciplines.

**Keywords:** Design, Motif, Ornamentation, Semi-stylization, The gum artichoke

### GİRİŞ

İnsanoğlu tarihî sürecinde, bitkileri, beslenme, ısınma, savunma ve benzeri ihtiyaçlarla hissettiği duyguları dışa vurmakta ve en önemlisi şifa bulma gibi amaçlarla da kullanmıştır. Bir başka deyişle, hedef ve gayeleri farklılaşsa da insanoğlu, fayda merkezli yaklaşıma dayalı olarak, sosyal hayatın hemen her kademesinde maddî ve manevî ihtiyaçlarının giderilmesinde bitkileri temel unsurlardan biri olarak işlemiş; hangi bitkinin inşaatta kullanılabileceği, hangilerinin silah yapımına elverişli olduğunu hangilerinin zehirli ve şifalı olduklarını öğrenmiştir. Bu bağlamdan hareketle, yaşamın sürdürülebilmesi için önemli ihtiyaçlardan doğan bitkilerle tedavi ilminin doğduğunu söylemek hata olmayacaktır. İnsanların gerek ruhanî gerekse bedenî sağlık sorunlarını gidermek için bitkilerin temel fonksiyon olarak hem sözlü hem de yazılı kaynaklarla günümüze ulaşmış örnekleri mevcuttur. Bitkilerin şifa kaynaklı işlev ve fonksiyonları, bir dönem ihmal edilmiş olsa da günümüzde alternatif tıp disipliniyle, ilmi çalışmalarda yerini aldığı görülmektedir. Hastalığın Allah tarafından ceza

olarak verildiğine inanan ilk çağ insanları, tedavi yöntemini günahlardan temizlenme olarak görmüş ve tedavide olabildiğince fazla şifalı bitki bulmaya çalışmıştır. Böylece tabiatın iyileştirici öğelerinden olan bitkilerin, faydaları ve zararları tarih boyunca araştırılmıştır. Tabii bitkiler, geçmişte olduğu gibi bugün de bu yönüyle ilgi odağı olmayı sürdürmektedir.

Merkezini bitkilerin oluşturduğu doğa elemanları aslında tarih boyunca “insanlığın her yönü ile birebir ilişki içinde olma” özelliği ile dikkati çeker. Doğa elemanları farklı disiplinlerde o alanın özelliğine bağlı olarak incelenmiş; sahaya özgü verilerle gözlemlenmiştir. Türk tezyînâtının merkezinde bulunan tezyinî motiflerin oluşmasında da bitkiler, fiziki görünümleri ile ön plana çıkmış; stilizasyonun temel özellik olduğu bu gelenekte sanatçının gözüyle yorumlanarak özgün modellemeleriyle, yeni kimlikler kazanmıştır. Orta Asya kültüründe tabiat elemanlarının sembollerle ifade edilmesi daha yaygın iken Anadolu topraklarında yeşeren geleneğin başlangıcında ise geometrik formlar, çokgen ve yıldız şekillere dönüşmüş stilize keskin hatlar, üsluplaştırmada hakim özellik olarak karşımıza çıkar. Bu yorumlama anlayışının ileri safhalarındaki tezahüründe ise sert, kırık çizgilerin hakimiyetini zamanla, yumuşak, helezonik, kıvrımlı hatlara bıraktığı tarihi örneklerde, şahitlik edilmektedir. Bu uzun soluklu süreçte Orta Asya kültüründeki mitolojik hayvan figürleri ve bunların mücadelelerinden oluşan kompozisyonların, kıvrım dallı rûmîlere dönüşmüş olma ihtimali hala ihtilafli konular arasında olmakla birlikte, ortaya çıkan yeni motiflerin aslında kökenlerinden ne denli farklı biçimlere, yapılarla, simgelere büründüğü de hayretle dikkati çekmektedir. Anadolu’ya aidiyetiyle Rûmî olarak kimliklenmiş olan ve sadece tek bir motif olan bu sembolün özelinde, üsluplaştırmadaki düzeyi kavramak yeterli olabilir. Bir başka deyişle tezyinatımızdaki üsluplaştırma kabiliyetini, rumî motifi üzerindeki tartışma süreçlerinde izlemek; onun üsluplaştırılmış bir doğa elmanı olarak başladığı yolculuk sonunda kavuştuğu fiziki yapının çok özel çizgilerinde görmek mümkündür. Bu örnekleri bitki menşei olduğu diğer motifler ve onların tarihi süreçteki başkalaşimleri ile çeşitlendirmek mümkündür. Stilizasyonun en güzel ifade edildiği bitki kökenli hatayî grubu motifler ise tabiattaki herhangi bir çiçeğin sembolik biçimlerinin temsilcisi olarak konumlanmıştır. Mesela “yaprak” anatomik yapısıyla tabiattaki “herhangi bir çiçeğin temel filizi”, olarak ifade edilirken “goncagül”, “tabiattaki herhangi bir çiçeğin açılmamış halini”; “hatayî” ise “herhangi bir çiçeğin temsili kesitinin önden görünüşünü” simgeleyen remzler, işaretler olarak kabul edilmiştir. Klasik dönemde motifleri stilize edilmiş biçimlerine, sembolik anlamlar yüklenirken, takip eden

dönemlerde ise motiflerin tabii görünüşleri eskiye nazaran çok daha belirgin hale gelmiştir. Türk tezyînâtında, klasik dönem sonrası, “stilizasyon” önceki “üsluplaştırmaya” nispetle daha sınırlı kalmıştır. Batı kültürünün de etkisiyle, bu dönemde motifler, tabiattaki görünüşlerini temsil eden karakteristik çizgileriyle daha belirgin şekilde yansıtıldıkları için bu tarzda üsluplaştırılmış olanlar, biçimleri itibariyle öncekilere nazaran “yarı üsluplaştırılmış motifler” olarak tanımlanmıştır. Bunlar, önceki tam üsluplaştırılmış “hatayi grubu motiflere” nispeten bir grup aidiyeti ile değil, farklı özelliklerine binaen müstakil kimlikleriyle ayrı ayrı tanımlanmıştır. Yarı üsluplaştırılmış motiflerin yelpazesi çok geniş ve çeşitli olmasına karşılık, bu grupta belli başlı motifler diğerlerine göre daha fazla itibar görmüş; kimliklerine yüklenen yeni anlamlarla “semboller” haline gelmişlerdir. Mesela “lâle, karanfil, gül” bu tür motiflerin en yaygın bilinenlerinden olup, tabii görünüşlerini korumaları ve tahrîr denilen hareketli çizgilerle sınırlandırılmış olmalarıyla tanınırlar. Enginar motifi de Türk tezyînâtında özellikle taş bezemelerde, kullanılmış nadir motiflerdendir. Bu çalışmada “Sakız enginarı” coğrafi işaretli karakteristik özelliği ile ön plana çekilerek, “yarı üsluplaştırma” yöntemiyle tasarlanan özgün modellemeleriyle yorumlanmış; İzmir’in ve Cumhuriyetimizin 100. Yılına hitaben kültür tarihimize armağan edilmiştir.

### **Türk Tezhip Sanatında Üsluplaştırma ve Yarı üsluplaştırma**

Estetik değerler, toplumda çeşitlenen kültür unsurları olarak, içinde buldukları toplumun değer hükümleri, kuralları gibi sosyal yapı, dönem ve coğrafyaya göre değişiklik gösterir. Türk tezyînâtı sahasında vücut bulmuş olan üsluplar, sahaya mensup temel karakterini koruyarak, içinde buldukları topluma, zamana, mekâna göre çeşitlenen zenginlikleriyle dikkati çeker. Her ne kadar günümüzde “milletlerarası veya disiplinler arası sanatlar” gibi kavramlar yaygın kabul görüyorsa da aslında “değerlerin” değil, “tekniklerin” disiplinlerarası olduğu gerçeği ortadadır. Bu bağlamda aynı medeniyet içinde yer alan farklı kültürlerin benzerliklerini de aslında “kültür ortaklığı” değil “medeniyet ortaklığı” olarak tanımlamak çok daha doğru bir yorum olacaktır. Sosyal yapı gibi ortaklıklar, toplumların birbirine benzerliklerini güçlendirse de sanat eserleri kültürden kültüre değişen özgün, orijinal değerlerdir. Türk



kültürüne yansımış ortak ve benzer motiflerin tasarımlarındaki farklılıkları, işlevleri bu durumun en belirgin örnekleridir.

Baltacıoğlu, Türk sanat anlayışının kavranmasında, milli kültür geleneğinin İslâm inancı ile bağdaşıklığını örnek ve mukayeselerle tafsilatlı yorumladığı yazısında bu estetik geleneği, “hem tabiata gitmek, hem de tabiattan kaçmak” ve “sureti değil ruhu ilham kaynağı olarak benimsemek” şeklinde izah etmektedir. İslâm dininin Türk plastik sanatları üzerindeki etkisinin, Kur’an-ı Kerim’in temel dinamiği olan “mutlak gerçeğe ulaşmak” felsefesiyle anlaşılabilceğini; bu felsefenin de bilginin “kuru akıl” ile değil, sanatçının ya da düşünürün “artistik akıl veya felsefî sezgi” ile gerçek anlamıyla kavranabileceğine dikkati çekmektedir. Burada “kuru akıl” ile pozitif bilimlerle sonuca ulaşmak kastedilirken, “artistik akıl veya felsefî sezgi” ile kültürümüzde kısaca “gönül gözü” diye özetlenen “gönül ile kavrama” ya vurgu yapılmaktadır. Tam anlamıyla realist, gerçekçi prensibe dayalı olan İslâm dininde, akıl ve gönül ile anlamının, idrak etmenin ne derece önemli olduğu, âyetlerle kanıt gösterilmesinden rahatlıkla anlaşılabilir (Baltacıoğlu,1957:45).

“Stilize etmek”, “soyutlamak” kavramlarına karşılık gelen “üsluba çekmek” Türk sanatının temel dinamiklerinden olduğu, farklı inanç etkisinde ortaya koydukları tarihî kültür ürünlerinden, kolaylıkla anlaşılabilir. Tarihe mal olmuş simgeler, semboller bu doğrultudaki örneklerin kanıtları niteliğindedir. Destanlardaki sembolik figürler, tanımlar, sahanın terminolojisinde de oldukça etkili olmuştur. Günümüzde her ne kadar geleneği olan sanatlardaki özel tanım(ıstılah) ve tabirlerde tam bir birlik sağlanamamış ise de terminolojiyi oluşturan ana kavramların sistematik incelemesiyle ancak doğru yargılara ulaşılacağı da muhakkaktır. Pek çok ıstılahın, o değerın doğduğu kökeni ile anılmış olmasına en açık örneklerden birisi de Hatayî motifinin, Çin Türkistanı’nın Hıtay şehrine olan aidiyetiyle kimliklendirilmesidir.

Gelenekli sanatlarımızın temelindeki “motifler”, teknik ve uygulamaları bakımından birbirinden çok farklı yöntemlerle uygulanmış olan alt disiplinlerin temel elemanlarıdır. Desenin en küçük birimleri olan bu öğeler, kompozisyonun da hâkim unsurlarıdır. Uygulandığı alana dayalı teknik zorunlulukların ötesinde, motiflerin oluşumundaki ortak özellik, yukarıda da değinildiği üzere “üsluba çekmek” yani “üsluplaştırmak” tır.

Tezyîni motiflerin çok zengin ve çeşitli oluşumunda, bu disiplinin beslenmiş olduğu İslâm medeniyetinin figüre olan masafeli duruşunun

etkisi” su götürmez bir hakikat olarak ortadadır. Buna ilaveten, tarihi süreçte ortaya sunulmuş olan kültür öğelerindeki sembolik modellemeler, biçimlemeler, soyutlanmış figürlerin de, tezyînî sanatlar alanındaki zenginliğe hizmet ettiği de muhakkaktır. Doğada görülen tüm elemanların, fazlasıyla soyutlanması ve stilize edilmesine dayalı olan bu üsluplaştırma anlayışında “doğayı hiç değiştirmeden taklit etmek yerine, onu “üsluplaştırarak yorumlamak”, esastır. Bu soyutlama anlayışı bütün doğa elemanlarında aynı şekilde izlenir. Gelenekli yahut tezyînî motifler, doğadan esinlenerek elde edilen canlı bir çiçeğin anatomisinin adeta mikroskop altındaki analizinin estetik çizgilerle yorumlanması sonucu vücuda getirilmiştir. Burada “islam tefekkürüne sahip sanatkârın yorumlama becerisi” de son derece önemli etkenlerden biridir. Bu ekolde, detaydan arındırılmış, soyutlanmış biçimlere dönüştürülmüş olan doğa elemanları, kendilerine ait karakteristik özellikler korunarak stilize edilmiş; elde edilen motifler de söz konusu çiçeğin temel yapısını bozmadan ve bakıldığında menşei anlaşılamayacak şekilde, adeta temsili motiflerle yorumlanmıştır. İster bitki ister hayvan kökenli olsun, tüm motifler adeta kendilerinin karakterize oldukları grupların simgesi haline gelmiş; bitki kökenli motifler de sadece belirli bir çiçeği değil, tabiattaki tüm çiçekleri temsil eden “sembollere” dönüşmüştür. “Kaneviçe” denilen ana iskelet üzerinde ve birbirinden farklı motifler, aynı sembol grubunda ayrı fertler olarak ifade edilmiştir.

Üslûpllaştırma, öncelikle, belli bir metodolojiye dayalı olan bütüncül bir anlayışla ele alınmıştır. Tamamıyla üslûba çekilmiş yani tabiattaki bütün çiçeklerin temsilcisi olan ve kendilerine özgü anatomiden taviz vermeden şekilden şekle girebilen motif yorumları, yazılı kaynaklarda “hatayi grubu motifler” olarak tanımlanmıştır. Bunlar, adeta “tabiattaki bir çiçeğin mikroskop altındaki anatomisinin çizgi ile basite indirgenmiş, incelik, kalınlaşan tahrîrlerle çevrelenmiş, “semboller” gibidir. “Hatayi grubu motifler” “tabiattaki herhangi bir çiçeğin yaprağından, açılmamış guncasına; yine herhangi bir çiçeğin dikine kesitinin önden görünüşü olan “hatayî”den, herhangi bir çiçeğin enine kesitinin kuşbakışını temsil eden “penç ve türevlerine” kadar şemalaştırılmış ana omurgaya sahiptir. Bir başka deyişle her bir motif, kendisine özgü kaneviçe dahilinde, biçimden biçime girme hürriyetine sahiptir<sup>1</sup>. Zaten söz konusu olan bu grubun her bir üyesinin tanımlanmasındaki ortak özellik, “tabiattaki

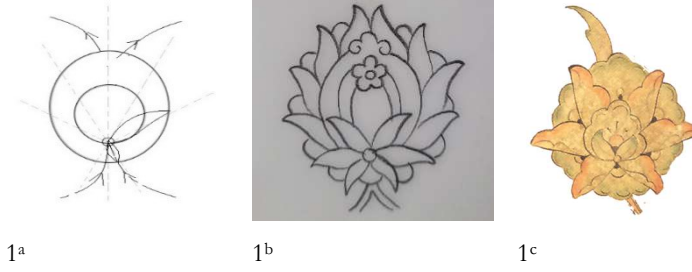
<sup>1</sup> Doğanay, Aziz. “Hatayi Üslubu Motifler, Hat ve Tezhip Sanatı”. Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları (2015): 437.

herhangi bir çiçeğin” şeklindeki betimlemesidir. Bu modellemede dikkati çeken bir başka temel husus da bir bitkinin canlılığı ve devamlılığı, yani neslini “sürdürülebilir kılma” özelliğinin, motifin şematik çiziminde “meşime” adı verilen “spor kesesi”nin yerleştirilmiş olmasıdır. “Meşime”, olgunlaşmış motiflerin dikine kesit modellemelerinde (hatayî)“beyzî” olarak, enine kesittekilerde(penç vb.) ise “daire” şeklinde ve mutlak karakter olarak yer alır. Hatayî motifinde “meşîme” tasarımları, beyzî kanaviçeye uygun olarak, farklı biçim ve düzenlemelere bürünür. (1<sup>a</sup>-<sup>c</sup>). Sporların toplu halde bulunduğu bu “kese”, özellikle büyük boy olanlarında, çok sayıda hurde motiflerle tezyin edilmiş şekilde ve adeta farklı çeşit ve sayıdaki motifleri sarmalar şekilde biçimlendirilir. Bu fanus çevresinde ise en az bir ya da tercihen çok sayıdaki “taç yapraklar” sistematik bir düzende sıralanır ki bunlar da her çiçekte en az bir tane mutlak bulunması gereken unsurlardan biri olarak yer alırlar. Hatayî motifindeki temel özelliklerden biri de “sap girişi” dir ki bunun kanaviçesi minik bir “daire” sembolüyle gösterilir.

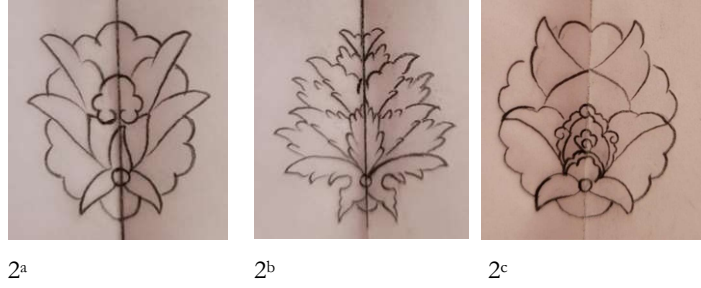
Hatayînin olgunlaşmamış modelini “goncagül” motifi temsil eder. Açılmamış yani olgunlaşmamış hatayînin erken devresinin sembolü olan, “goncagül” motifinin kanaviçesinde “meşîme” henüz sporlar olgunlaşmadığı için görünür değil; gizlidir. Genel biçim olarak hatayî ile aynı beyzî biçime sahip olan “goncagül” motifinin yapısı, “meşime”nin taç yaprak ya da yapraklarla sarmalanmış olduğu kabul edilerek, çizilmez. “Goncagül” motifi, içinde yer aldığı desenin helezonunda yani goncagülü dala bağlayan “sap girişi”, karşılıklı iki kapalı çanak yaprak ile çizilir.

Uzun ifadesiyle “pençberk”, kısaltılmış haliyle “penç” ise, “tabiattaki herhangi bir çiçeğin üstten, kuşbakışı görünüşü”nün tanımı olup, tek yapraktan başlayarak yaprak sayısı adedince farklı isimler alır. Meselâ, tek yapraklısı “yekberk”, iki yapraklısı “düberk” olarak basamak basamak adlandırılır ki nihayetinde çok yapraklısı da “gülbezek” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Üsluplaştırmanın tam olarak uygulandığı motiflerde, bir bitkinin hayatiyetinin başlangıcı olan yaprak, basit, önden, yandan, katlanmış, kıvrılmış, dilimli gibi pek çok özellikleriyle tasvir edilerek tanımlanmıştır.



**Resim 1<sup>a-c</sup>:** *Hatayî Motifinin Çizim Aşamaları ve Çeşitleri*, (Maktal, 2022)



**Resim 2<sup>a-c</sup>:** *Hatayî Motifinin Çeşitleri*, (Maktal, 2022)

Kültür etkileşimlerini, zamanın ve toplumun tetiklediği muhakkaktır. Üsluplar, mutlak varlıklar olmadığı için tarihin akışı içinde zamana, çevre şartlarına göre değişmiş; içinde yeşerdiği toplumun zevk ve olguları doğrultusunda çeşitlenmiştir. Türk tezyînatına mal olmuş milli karakterlerin hakimiyetinde “nakkaşhane” geleneğine bağlı olarak yeni üslupların ortaya çıkması ve bunun “üslûp birliği” esasına dayalı olarak, içinde bulunduğu dönemlerde, farklı sanat disiplinlerine yayılması, tarihe mal olan eserlere nakşedilmiş örneklerde, kendisini göstermektedir. Kültürler arası etkileşimler sonucu ulaşılan çeşitlilik, geleneğe ve onun ilkelerine uyum sağladığı ölçüde güçlü ve kalıcı olmuştur. Bir başka deyişle, yeni üsluplardaki özgünlük seviyesi, onun kendine yer edinmesi ile doğru orantıda gerçekleşmiştir. Tezyînat tarihimizde farklı kültür etkileşimleri ve değişimlerinde “üsluba çekmek”, daima var olsa da bunun derecesi, dönemlere göre değişiklik göstermiştir. Tezyîni desenlerde “üsluba çekmek” prensibi, dönem dönem farklılık gösterse de, özellikle var olan üsluplara yeni çizgilerin kazandırılması ve yeni ile eskinin birlikte özleştirilmesi doğal olarak belli süreçlere bağlı olarak gelişmiştir. Bu

durumu “yarı üsluplaştırmanın” temeli sayılan devreyi besleyen “ön kazanımlar” olarak açıklamak mümkündür.

Yukarıda ayrıntılarıyla örneklendirildiği üzere, türk tezyinatının üsluplaştırmanın en gelişmiş örneklerinin yer aldığı XVI. Yüzyıl klasik dönemini, ilk örneklerini Kara Memi ile görmeye başladığımız “yarı üsluplaştırma”, takip eder<sup>2</sup>. Klasik üsluptaki “tam üsluplaştırma” yanında yarı stilize olarak da ifade edilebilen “yarı üsluplaştırma” anlayışı da bu sahada kendine çok güçlü bir alan bulmuştur<sup>3</sup>. Kara Memi'nin önemli eserlerini vermeden önce yapılmış birçok eserde çiçek tasvir üslubunun öncü ayrıntılarının görülmeye başlandığına, işaret etmek gerekir. Yine Kanuni Devrinde yetişmiş, Osmanlı resim sanatında yepyeni bir üslup yaratmış olan nakkaş Nasuh es-Silahi'nin (Matrakçı Nasuh) Menazilname'sindeki doğa tasvirlerinde ne kadar iyi bir gözlemci olduğu açıkça görülür. Sanatçı, eserlerinde tüm menzilleri çevresiyle birlikte bitki örtüsünü, hatta av hayvanlarını resmetmiştir<sup>4</sup>.

Kanunî döneminde, “nakkaşhane”nin “sernakkaşı” olan Kara Memi'nin kendi adıyla anılan üslûbuna ait somut örnekler, belli bir birikimin neticesinde yeni bir “çiçek tasvîr üslubu”nun ortaya çıktığını göstermektedir. Kara Memi, başta gül, lâle, sümbül, karanfil, süsen, zerrin olmak üzere has bahçe çiçeklerini, bahar açmış meyve ağaçlarını tezyinatın geleneğine özgü bir yorumlamayla kendi alanına kazandırmıştır (Resim4). Özellikle, klasik dönemin belirgin özelliği olan helezonlardan ayrıştırılmış yarı üsluplaştırılmış motiflerin ilk ve basit örnekleri, nakkaşbaşı Kara Memi'nin imzasını taşıyan eserlerle, tarihe mal olmuştur. Yarı üsluplaştırılmış motifler ve özellikle bu grubun temsilcisi niteliğindeki lâle, karanfil, gül gibi çiçekler, önceki üslubun aksine “toprak çıkışlı” olarak betimlemelerle yorumlanmıştır<sup>5</sup>. “Yarı üsluplaştırılmış motiflerin” karakteristik özelliklerinin yanı sıra desendeki işlevlerinde de farklılıklar, yine aynı dönemin belirgin özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. En belirgin farklılıklar yukarıda dikkat çekildiği üzere, motiflerin tekilleşmesi, yaprak karakterleriyle ayrıcalıklı olarak betimlenmesi yanında tasarım

<sup>2</sup> İnci, Birol. “Türklerin Sanata Bakışı ve Tezyini Sanatlarda Desen Çizme Tekniği”. Türkler Ansiklopedisi (1999): 313.

<sup>3</sup> Ersoy, Ayla. “Türk Tezhip Sanatı”. Akbank Yayınları (1988): 68.

<sup>4</sup> Atasoy, Nurhan. “Muhibbi Divanı”. Masa Yayınevi (2016): 346.

<sup>5</sup> Keskiner, Cahide. “Türk Süsleme Sanatlarında Stilize Çiçekler”. Türk Tarih Kurumu Yayınları (2000): 346.

içinde aynı anlayışa bağlı olarak müstakil öğeler halinde yer alması gösterilebilir. Söz konusu eserde yer alan örneklerde, zaman zaman insanı hayrete düşürecek derecede farklı yorumlanan motifler kadar desen çizme özelliklerinin en istisnai örneklerine de şahitlik edilmektedir.

Tezyinatımızın değişmeyen özelliklerinden olan “üsluplaştırma”, farklı dönemlerde çeşitlilik gösterse de, değişmeyen ortak özelliklerden biri “tahrîr” ile motiflere hareket kazandırılmasıdır ki bu konuya yukarıda değinilmiştir. “Tahrîr”, üslûplar arasında adeta zincir halkası gibi bağ işlevi görür. Her ne kadar istisnai özellik olarak “rûmî” motifi için tahrîr sözkonusu değilse de bu tek bir motif ile sınırlıdır. Bunun dışında incelik kalınlaşan çizgilerle motiflerin hareket kazanmasında rol oynayan ortak prensip olarak tahrîr, “yarı üslûplılaşmada” da önceliklidir.

Tezyinatımızda “tam olarak üsluplaştırılmış hatayî grubu motifler” ile yarı üsluplaştırılmış motiflerin karşılaştırılmasında, “bütünün üyesi olmak” ile “müstakil kimlikli olmak” şeklinde tanımlanabilecek temel farklılıktan sözedilebilir. Bu yeni üslûp anlayışındaki en büyük farklılık, bitkinin kendi karakteristik özelliklerinin ön plana çıkartılıp, bir gruba ait olma özelliğinden ayrıştırılması, ve motiflerin kendi müstakil kimlikleriyle tanımlanmaya başlanması olarak da tanımlanabilir. “Yarı üsluplaştırma” anlayışıyla yorumlanmış motifler aynı zamanda, çiçeğe özgü olan doğal yaprak biçimleriyle yani, kendine has yaprak türleri ile çizilmişlerdir. Mesela “lâle”, kendi boy uzunluğunda olan bir veya birkaç sivri uçlu ve pürüzsüz yaprağı ile betimlenirken, “karanfil” ise sivri, ince ve çok sayıdaki yaprağı ile yorumlanmıştır(Resim:3-7).

Klasik tezyinat geleneği, Kara Memi'den sonra, etkisini zayıflayarak devam ettirmiş ise de yeni üslup örneklerinin bir kısmının kendi müstakil kimliklerinin ötesinde, zamanla sembolleştirildiği de dikkati çeken bir husustur<sup>6</sup>. Yarı üsluplaştırmanın çok daha azaldığı hatta bazen yok denecek kadar zayıfladığı son safhada ise çiçek biçimlerinin çok daha gerçekçi gözlemlerle betimlenmiş olduğu, hatta boyut kazandırıldığı görülür. Batı etkisinin son derece ağırlıklı hissedildiği bu devre örneklerinde geleneğe ait izler son derece zayıflamış hatta yok denecek seviyededir. Bu safhadaki örnekler pek çok yayın ve çalışmalarda da günümüzde, “natüralist üslup” olarak tanımlanmaktadır. Lügatteki karşılığı “gerçeği tam bir nesnellikle ve doğaya uygun biçimde sanata uygulamaya çalışan”

<sup>6</sup> Çağman, Filiz. Ehl-i Hiref .“Türkiyemiz”. Ak Yayınları (1968): 14.

olarak açıklanan “natüralist” üslûb, aslında kültürümüze, batı resim ekolünden yansımış, “devşirme bir süreç” olarak da tanımlanabilir.



**Resim 3:** *Yarı Üslûplaştırılmış Lâle Örneği*  
(Topkapı Sarayı, Harem Dairesi Çinilerinden, İrepoğlu, 2012)



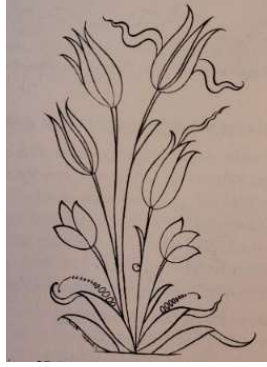
**Resim 4:** *Yarı Üslûplaştırılmış Lâle, Gül, Karanfil Örnekleri*  
(Muhibbî Divânı'ndan, Atasoy, 2016)



**Resim 5:** Yarı Üslüplaştırılmış Lâle.  
(Lâle Mecmuası, Ayverdi, 2006)



**Resim 6:** Yarı Üslüplaştırılmış Lâle.  
(Lâle, İrepoğlu, 2012)



**Resim 7 :** Yarı Üslüplaştırılmış Lâle.  
(Özkeçeci, 2009 )



**Resim 8 :** Yarı Üslüplaştırılmış Motifler.  
(Özkeçeci 2009 )

### **Sakız Enginarı ve Çiçeğinin Türk Tezyînatındaki Yarı Üslüplaştırma Anlayışıyla İncelenerek Yorumlanması**

Ege Bölgesinin şifalı bitkilerinden olan ve karakteristik özellikleri ile ön plana çıkan “sakız enginarı”, “papatyagiller” ailesinin bir üyesidir. Gövdesinin yapısı dik, sert, boyuna oluklu ve oldukça kuvvetlidir. Yapraklarında sap çıktıkları yoktur. Koyu yeşil renkte büyük, uzun, oval ve parçalıdır. 50-150 cm boyuna ulaşan çok yıllık bitkinin rengi yeşildir. Meyvesinin uzun oluklu sapların ucunda büyük başlar halinde toplanmıştır. Üzeri parlak pürüzsüz bir dokuya sahiptir. Enginar bitkisinin çiçeği mavi mor renkte olup “koltuk” adı verilen üst yaprakların tepe bölgesinden çıkar. Uzun saplarının uç kısmında büyük başçıklar halinde toplanmıştır. “Çiçek tablası” etli bölgeden çıkan tüp şeklindeki çiçekleri ve



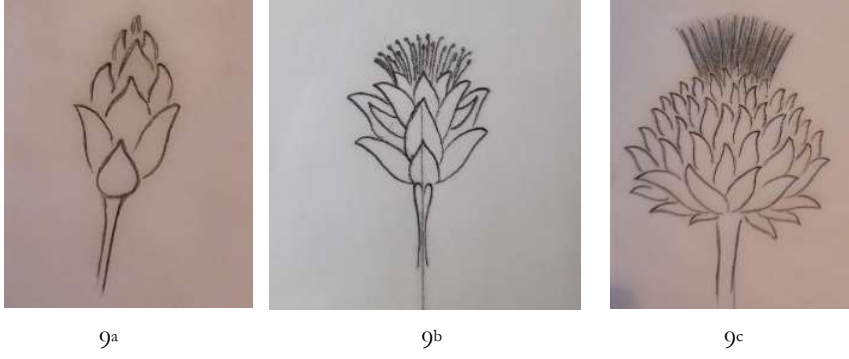
bunların arasında bulunan tüyleri taşır. Yuva şeklinde çiçeği koruyan yaprakların koyu yeşil yuvarlak dişleri bulunmaktadır. Kendine özgü şifalı bitki olan “sakız enginarı” ve çiçeği”nin yapısına özgü özellikleri aşağıda sıralanmış olup, tabiatın gözlemlenmesi pratiğinden hareketle, bu örnekler klasik tezyinattaki “yarı üsluplaştırma” anlayışıyla yorumlanmıştır.

“Üsluba çekme” hususunda yukarıda izah edilen analizler doğrultusunda, öncelikle enginar ve çiçeğinin çıplak göz ile incelemesi yapılmış, farklı yönlerden görünüşleri izlenmiş; ortadan dikine kesiti fotoğraflanmıştır. Bu yöntemle, söz konusu bitki ve çiçeğinin karakteristik çizgilerinin tespiti yoluna gidilmiştir.

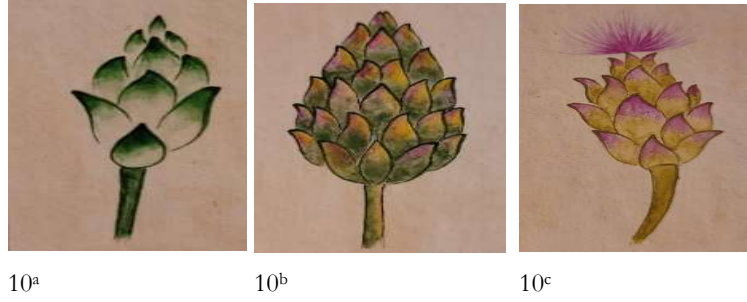


**Resim 8<sup>a-c</sup>:** “Sakız Enginar”ın Doğadaki Görünümleri (Yavaş, 2020)

Dilimler halinde kat kat ve sert kabukların sistematik dizilişlerinin oluşturduğu yumru gövdenin üst orta tepesinden dikine bir şekilde yukarıya doğru fişkırcasına uzayan ipeksi püsküller, özellikle abartılabilecek çizgiler olarak tespit edilmiştir. Bitkinin gelişmişlik düzeyine bağlı olarak nüanslı tahrirlerle sınırlandırılan ve kat kat dizilen “taç yapraklarının” miktarı da özellikle arttırılmıştır.

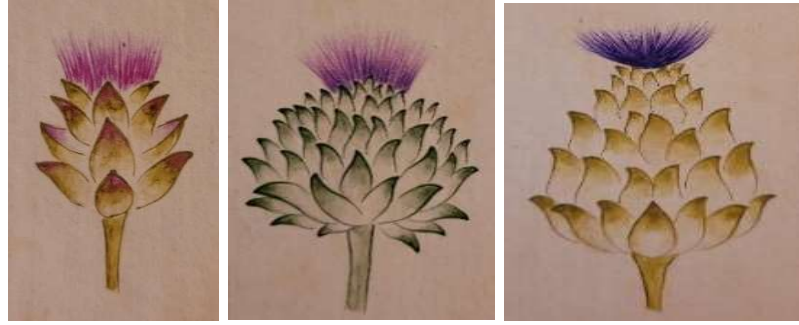


**Resim 9<sup>a-c</sup>** :”Enginar Çiçeği”nin Körpe ve Olgunlaşmış Görünüşlerinin Özgün Yorumları (Yavaş, 2020)



**Resim 10<sup>a-c</sup>**: “Sakız Enginar”ın Olgunlaşma Aşamalarının Halkâr ve Tarama Tekniği İle Özgün, Renkli Yorumları (Yavaş, 2020)

Söz konusu bitki ve çiçeğinin karakteristik özellikleri belirginleştirilerek, incelik kalınlaşan tahrirler ile yapısının grafik özellikleri ön plana çıkartılmıştır. Oluşturulan enginar motiflerinin taç yaprakları, tezvinatta tercih edilen farklı teknikler ile renklendirilerek, aşama aşama tasarım alanında uygulanma safhasına geçilmiştir. Aşağıdaki örneklerde de enginarın etli tablası (yumru) halinden ve tabladan yukarıya doğru uzayan püskül görümlü çiçekleri, nüanslı halde renklendirilmiştir.



11<sup>a</sup>

11<sup>b</sup>

11<sup>c</sup>

**Resim 11 a-c:** “Sakız Enginar”ın Halkâr ve Tarama Tekniği İle Özgün Renkli Yorumları (Yavaş, 2020)

Aşağıda, yumru gövdesi, tüp çiçekleri ile dikkat çeken enginar bitkisinin uzun dilimli ve dişli biçimdeki yapraklı, müstakil görünümü (Resim:12<sup>a</sup>) yanında, yumrunun üstten kuşbakışı görünüşü hem tarırlı (Resim:12<sup>b</sup>) hem de iki boyutlu biçimde yani, “yarı üsluplaştırma” anlayışı ile yorumlanmıştır. 12<sup>a</sup> da çizilen özgün motifte ayrıca Türk tezvinatında geçmişte uygulanmış olan “hurdeleme” tekniğinden hareketle, taç yapraklar hurde bulut ile betimlenmiştir. Bunun yanı sıra, enginar kâsesi hilâl biçiminde, çiçek püsküllerinin yuvası da yıldız şeklinde yorumlanarak “100.yıl” temasına özgü olacak biçimde, ay-yıldız sembollerine tasarlanmıştır.



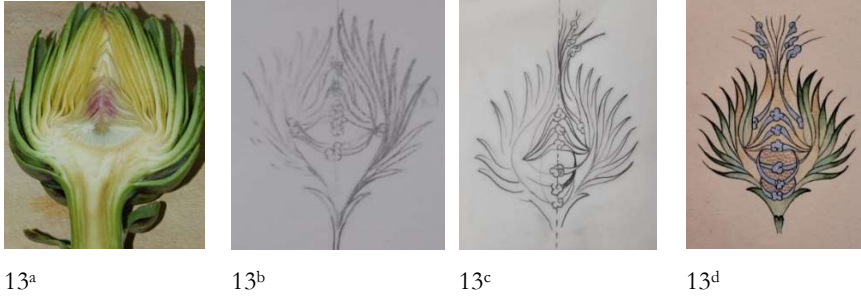
12<sup>a</sup>



12<sup>b</sup>

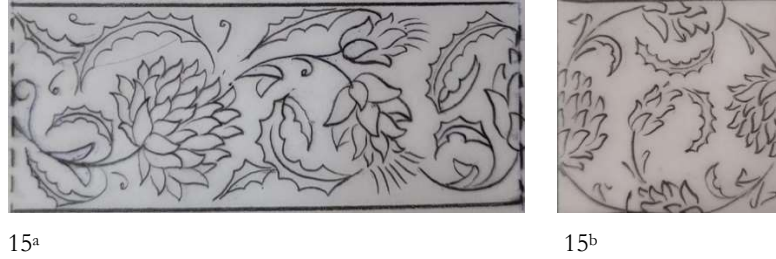
**Resim 12 a-b:** “Sakız Enginar”ın Ay yıldızlı ve Kuşbakışı Görünüşünün Yorumlanması (Maktal, 2023).

Tezyîni motiflerin üsluplaştırılmasında tabiat öğelerinin farklı yön ve duruş şekilleriyle yorumlanmasının bir gelenek oluşturduğundan , yukarıda bahsedilmişti. Burada da, enginar ve çiçeği üstten kuşbakışı görünüşü yanında; ön ve yandan (profilden) görünüşleri hem bütün (11<sup>a-c</sup>) hem de kesit(12<sup>a</sup>) haliyle yorumlanmıştır.



**Resim 13<sup>a-d</sup>:** “Sakız Enginar”ın Dikine Kesiti, Özgün Yorumlamaları (Maktal, 2023).

Enginar ‘ın dikine kesiti incelendiğinde göbekten dışarıya doğru taç yaprakların katmerli dizilişi gözlemlenmektedir. Bunların yandan görünüşleri ince ve uçları kıvrık keskin yaprak biçiminde betimlenmiştir. Bitkinin orta göbeğinde yer alan tohum kesesinde henüz olgunlaşmadığının ifadesi olarak için ince, ipeksi kıvrımlı görünümdeki körpe yapraklar ise bu biçimlerine nazire olarak, hurde bulutlar ile kıvrık görünümlü olarak tasarlanmıştır.



**Resim 15<sup>a-b</sup>:** Enginar Çiçeği ile Oluşturulmuş Desen Tasarımları (Yavaş, 2022).

Yarı üsluplaştırılmış motiflerin desen tasarım sürecinde sadece kendisi yahut aynı özellikli motiflerle ortak helezonda tasarlanması

mümkündür. Bir başka deyişle aynı helezonda “yarı üsluplaştırılmış motif ya da motiflere” yer verilebilir. Bunun aksine tasarımda şayet “hatayı grubu motiflerin” de bulunması öngörülüyorsa, bu durumda farklı iki helezonun kullanılması zorunludur. Yukarıda “su yolu” (Resim:15<sup>a</sup>) formunda aynı yöne tekrar eden desen tasarımında özgün enginar motifinin üç farklı örneği bir arada tasarlanmıştır. Bir diğer örnekte ise (Resim:15<sup>a</sup>) raport (ulama) olarak da adlandırılan dört yöne tekrar eden desen çizilmiştir.

Türk tezyînatında yeni tekniklerin, gelenektekine kıyasla daha etkin olduğu dönemler de mevcuttur. “Yarı üsluplaştırma” anlayışıyla yorumlanmış çiçekler ve onlardan müteşekkil tasarımlar da tıpkı “klasik üslûpta” olduğu gibi, farklı yöntem ve tekniklerle işlenmiştir. Kanunî dönemi nakkaşlarından Şahkulu ile özdeşlenen “Sazyolu üslubu”nda, klasik tekniklerin hakimiyeti ağırlıklı olarak hissedilir. Buna mukabil yarı üsluplaştırılmış motifli desen tasarımlarında, “şikâf”, zer-şikâf”, “renkli halkar”, “sürme”, “sıvama”, “çift tahrîr” gibi farklı tekniklerin bir arada tercih edildiği örnekleri özellikle Kara Memî'nin Muhibbi Dîvânı'ndaki örneklerde görmek mümkündür. Bunların en yaygın olanlarından biri ezilerek boya haline getirilmiş altının, sulandırılarak gölgeli bir şekilde sürülmesi olan “halkâr” ve renk ile uygulanan onun farklı türevleridir ki “zer-şikâf” bunlar arasında ayrıcalıklı bir öneme sahiptir. Altının renk ile aynı yöntemle bir arada kullanılışı olarak bilinen bu klasik teknikler, bu çalışmadaki örnekler üzerinde de kısmen uygulanmıştır. Son dönemlerde “çiçek ressamlığı” ile şöhret bulan Ali Üsküdarî'de teknik farklılık, renk yoğunluğu ile kendini hissettirmiştir. Özellikle, “barok-rokoko” etkisindeki çiçeklerin, renk cümbüşü şeklinde sıvanmış olduğu, hatta geleneğin temel ilkesi olan “hacimlendirmeden kaçış” anlayışının tersine “ışık-gölge” akisleriyle üçüncü boyuta yöneliş, son dönem üzerindeki batı sanatı etkisinin isbatı niteliğindedir. Halbuki “yarı üsluplaştırmada” en önemli özellik, motiflerin, iki boyutla sınırlandırılıp, “tahrîr” ile hareketlilik kazandırılmasıdır. Bu özelliğin belli bir dönem için geri planda kalması, gelenekte olanın ehemmiyetini günümüzde çok daha kuvvetle ortaya çıkarmıştır. Güzelliğin, “sadelik” ile nevş ü nemâ etmesi, Cumhuriyet dönemindeki tezyinat anlayışında, Rikkat Kunt ve Muhsin Demironat üstadların eserleriyle temellendirilmiştir.

16<sup>a</sup>16<sup>b</sup>16<sup>c</sup>16<sup>d</sup>16<sup>e</sup>

**Şekil 16<sup>a-e</sup>:** Özgün “Sakız Enginar Motifli Tasarım” Kesitleri (Yavaş, 2022)

## SONUÇ

Türk tezyînâtının geleneğinde önemli bir yer tutan “üslûba çekmek”, tarih içinde farklı özellikler gösterse de esasta benzer yaklaşımla ele alınmış; bu özelliği de dönemlere göre çeşitlenen ve zenginleşen örnekler ile belgelenmiştir. Başlangıçta tabiat elemanlarının asıllarından çok farklı biçimleriyle yani, “hataî, penç, rûmî” gibi belli sembollerle tanımlanmış olan motifler, sonrasında doğadaki isimleriyle ve kendi

karakteristik çizgileriyle ön plana çıkmıştır. İlk bakışta çok farklı görünmekle birlikte aslında bu üsluptaki motiflerin, aynı kaynaktan beslenen ürünler olduğu yukarıda sunulan özgün motif ve tasarımlar eşliğinde, rahatlıkla söylenebilir. Merkeze yerleşmiş olan “üslûplaştırma” anlayışı, yine “üslûp birliği” temelinde tüm disiplinlere yansımıştır. Bu sayede milli kültür ürün ve eserlerimiz, sadece “tanınırlık” kazanmamış, aynı zamanda kültür ögesi olarak, etki alanlarının da güçlenmesine vesile olmuştur. Bir motifin “tanınırlığı” ve “etkisinin oluşturabileceği önemin derecesi”, tarihimizde “lâle” motifi örneğinde kolaylıkla görülebilmektedir. Bu motifin tezyîni öge olmayı aşarak, “manevî sembol” den “siyasi simge” ye kadar, sosyal hayatta ve çok farklı sanat disiplinlerinde hayat bulması, günümüz moda tabiriyle onun “geçmişten geleceğe olan tanınırlığını”, sürdürülebilir kılmıştır. Özellikle günümüzdeki iletişim imkanlarının yaygınlığı da göz önüne alındığında var olan ve tasarlanacak pek çok motiflerimiz için bu durum geçerli olmalıdır. Motiflerimizin işlevselliklerini pekiştirmek, yaygınlaştırmak öncelikle kültür değerlerimizin verimliliğine de katkı sağlayacağı bilincinin uyarılması, günümüzde çok daha fazla önemsenmektedir. Bu bakış açısıyla bugüne kadar yapılmış olanlara ilaveten, farklı tabiat elemanlarının “üsluba çekilerek” yorumlanmasının, sadece kendi disiplinine katkı sağlamakla sınırlı kalmayacağı, aynı zamanda yeni üslupların oluşmasına da zemin hazırlayacağına bir kanıttır. Bu çalışmada, yaşadığımız bölgenin tescilli bir ürünü olan “sakız enginarı”, “yarı üsluplaştırma” anlayışı ile yorumlanmış; elde edilen özgün motifler ve tasarımlar, “sıvama, tarama, şikâf ve renkli halkâr” teknikleri ile uygulanmıştır. “İzmir’in ve Cumhuriyetimizin 100. Yılı” anısına hazırlanmış olan bu analiz-sentez çalışması, İzmir’in coğrafi tescilli “sakız enginarı”nın, yerel bir ürün olma özelliğinin ötesine taşınması ve kendi sınırlı alanından farklı disiplinlere açılımına, sadece bir örnek teşkil etmektedir.

### **KAYNAKÇA**

Atasoy, Nurhan. Muhibbi Divânı, İstanbul: Mas Matbaacılık, 2016.

Ayverdi, E. Hakkı. Lale Mecmuası, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006.

Baltacıoğlu İ. Hakkı. Türk Plastik Sanatları, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Biroğ, İnci. Türklerin sanata bakışı ve tezyîni sanatlarda desen çizme tekniği. Türkler Ansiklopedisi, Ankara: Eczacıbaşı Yayınları, 1999.

- Çağbayır Yaşar. Ötüken Türkçe Sözlük, I-V. İstanbul: Ötüken Neşriyatı, 2007.
- Çağman, Filiz. Türkiyemiz: Ehl-i Hiref (Kanuni Dönemi Osmanlı Saray Sanatçıları Örgütü), İstanbul: Ak Yayınları, 1968.
- Derman, F. Çiçek. Rikkat Kunt Hoca Hanım 1903- 1986, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2013.
- Doğınay, Aziz. Hatayi Üslubu Motifler ( Ed. A. Rıza ÖZCAN), Hat ve Tezhip Sanatı, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2015.
- Ersoy, Ayla. Türk Tezhip Sanatı, İstanbul: Akbank Yayınları, 1988.
- İnal, Güner. Türk Minyatür Sanatı, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995.
- İrepoğlu, Doğada Tarihte Sanatta Lâle. Topkapı Sarayı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Keskiner, Cahide. Türk Süsleme Sanatlarında Stilize Çiçekler- Hatai, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.



## **fî Zılâli'l-Kur'an ve et-Tefsîrû'l-Kâşif'te Ailede Kadın\***

Tuğba Uydaş\*\*

### **ÖZ**

Bu makalede yaşadıkları tarihler birbirlerine çok uzak olmayan Mısırlı müfessir Seyyid Kutub (ö. 1966) ve Şîî müfessir Cevad Muğniyye'nin (ö. 1979) Kur'an-ı Kerim'de "ailede kadın" konusuna nasıl yaklaştıkları incelenmiştir. Yaşadıkları tarih ve coğrafya olarak birbirlerine yakın sayılsalar da mensup oldukları Şîî ve Sünnî mezhep bakış açılarının konuyu açıklarken etkisinin olup olmadığı tetkik edilmiştir. Günümüzde İslâm'da kadın konusu oldukça tartışılan bir konu olduğu için, çağdaş müfessirlerin aile bireyi olarak kadınlara nasıl yaklaştıklarını karşılaştırmalı bir şekilde ele almak önem arz etmektedir. Bu araştırmada ailede kadın konusu; kız çocuğu olarak kadın, eş olarak kadın ve anne olarak kadın olmak üzere üç ana başlığa ayrılmıştır. Her başlığın altında konuyla ilgili âyet incelenip müfessirlerin yalnızca tefsirlerindeki görüşlerine değinilmiştir. Seyyid Kutub ve Muğniyye'nin farklı mezheplere mensup olmakla beraber İslâm'da ailede kadınların konumlarıyla ilgili durumlarda -miras konusu dışında- birbirine yakın görüşte oldukları sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Aile, Kadın, Muğniyye, Seyyid Kutub.

---

\* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye, tugba.uydas@deu.edu.tr, orcid.org/0000-0003-2818-2718

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 10.05.2023

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 03.06.2023

## Women in the Family in fi Zilal al-Quran and al-Tafsir al-Kasif

### ABSTRACT

In this article, it is examined how Egyptian commentator Sayyid Qutb (d. 1966) and the Shiite commentator Cawad Mughniyah (d. 1979) whose life are not far from each other, approached the issue of “women in the family” in the Quran. Although their life and geography they lived in are close to each other, it has been analysed whether the point of view of Shiite-Sunni sect they belong to affects their similar or different opinions when approaching the subject. Since the issue of women in Islam is a highly debated topic today, it is important to consider comparatively how contemporary commentators approach women as family members. In this research the issue of women in the family; It is divided into three main headings: woman as a girl, woman as a wife and woman as a mother. Under each heading, the verse related to the subject has been examined and only the views of commentators in their tafsirs have been mentioned. Although Mughniyah and Sayyid Qutb belong to different sects, it was concluded that they were close to each other in matters related to the position of women in the family in Islam except for subject of inheritance.

**Keywords:** Tafsir, Family, Women, Mughniyah, Sayyid Qutb.

### GİRİŞ

İnsan, kadın ve erkek olmak üzere iki ayrı cins olarak yaratılmıştır. Erkeğin de kadının da kendine has özellikleri vardır. Bedensel ve ruhsal farklılıklara sahiptirler. Kadın ve erkekteki bu farklı kategoriler birbirlerine üstünlük ya da aşağılık anlamına gelmez. Aileyi kadın ve erkek oluşturur. Kadın aile için gerçekten büyük önem taşımaktadır, çünkü onun asıl iki unsurundan birisidir. Aile çerçevesinde bu kadar önem taşıyan “kadın” etrafında tarih boyunca sorunlar yaşanmış, üzerinde fazlasıyla tartışmalar yapılmıştır.<sup>1</sup>

Zamanla oldukça hassas bir konu hâline gelen aile içerisinde kadının konumuna dair Kur’an’da da açıklamalar vardır. Âyetlerde kız çocuğu, eş ve anne olarak kadın hakları ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Kadınların “insan” olarak bile çok da değerli görülmediği Câhiliye dönemi olarak adlandırılan bir devirde nâzil olan Kur’an, tüm kadınların haklarını koruyacak ayrıntılı hükümler koymuştur.

<sup>1</sup> İslâm Can, “Tarih, Toplum Ve Kültür Bağlamında Aile Ve Kadın”, *Sistemik Aile Sosyolojisi*, ed. Mustafa Aydın, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 215-216.

Kur'an-ı Kerîm'de aile içerisinde kadınların konumları detaylarıyla belirtilmiştir. İslâm yaşayan bir dindir. Bu yüzden günümüz şartlarında yaşayan insanların da İslâm'ın güncel konular hakkında ne söylediğini idrak edebilmesi gerekir. Bu sebeple zamanımıza yakın dönemlerde yaşamış olan ve Seyyid Kutub ve Muğniyye'nin, Sünnî ve Şîî mezhep bakış açılarıyla kadınlar hakkında nasıl düşündüklerini ele almak önem arz etmektedir.

Bu makalede ailede kadın konusu; kız çocuğu olarak kadın, eş olarak kadın ve anne olarak kadın olmak üzere üç ana başlık altında incelenecektir. Bu başlıkların kendi içerisinde farklı alt başlıkları vardır. Her başlıkta konuyla ilgili âyet verilir, bu âyetle ilgili müfessirlerin benzer ya da varsa farklı açıklamalarına yer verilecektir. Ancak miras ve vasiyet konusuna üç başlık altında da ayrı ayrı değinilecektir. Çünkü kız çocuğu, eş ve anne olarak kadınların miras ve vasiyet hakları farklı âyetlerde açıklanmıştır.

İslâm'dan önce Câhiliye döneminde Arap Yarımadasında kadınlara "birey" olarak asla değer verilmediğini çok iyi biliyoruz. Kur'an ise bu yaklaşımı tamamen değiştirerek kadınlara da -tıpkı erkek gibi, hatta gerektiğinde daha fazla (ör. Anne olarak) değer verilmesi gerektiğini bildirmiştir. Kur'an'ın kadınlara yaklaşımının daha iyi anlaşılabilmesi için âyetlerin indiği dönemde kadınlara "insan" olarak ne şekilde davranıldığını çok iyi bilmek gerekir. Bu yüzden konuya (kız çocuğu, anne, eş vb.) başlarken öncelikle Câhiliye dönemindeki davranışları özetlenip, bu davranışların yerine Allah'ın neyi emrettiği belirtilecektir.

İslâm'da kadın ya da Kur'ân'a göre kadının aile içerisindeki yeri konularını inceleyen eserler vardır. Ancak ulaşabildiğimiz kadarıyla daha önce İslâm'da ailede kadınların durumlarını Sünnî ve Şîî mezhep bakış açılarıyla karşılaştırmalı olarak inceleyen bir çalışma yapılmamıştır. Bu sebeple makalemizin bu bakımdan bir boşluğu dolduracağı düşüncesindeyiz. Çalışmada Sünnî ve Şîî mezheplerin kadınların ailedeki konumlarına farklı şekilde yaklaşım-yaklaşmadığı görülecektir. Bazı durumlarda olduğu gibi ailede kadınların durumları hakkında da farklı mezheplerin farklı uygulamalarının olup olmadığı öğrenilecektir.

## 1. Kız Çocuğu

Câhiliye toplumunun kız çocuklarını gömerek öldürdükleri bilinmektedir. Bazı ebeveynler çeşitli sebeplerle ileride kendilerini utandıracaklarını ve işe yaramayacaklarını düşünüp kız çocuklarını

öldürüyorlardı. Bu yüzden âyetlerde kastedilen esas unsur kız çocuklarıdır.<sup>2</sup> Kız çocuğu olacağını haber almak hiç hoşlanılan bir durum değildi.<sup>3</sup> Kur'an-ı Kerim'de Allah kız çocuklarının da erkekler gibi değerli olduklarını belirtip, onlara da adaletli davranıp, haklarının korunmasını emretmiştir.

### 1.1. Yetim Kızlar

Câhiliye döneminde kız çocuklarına haksızlık yapıyordu ancak yetim kızlar kendilerini koruyacak kimseleri olmadığı için daha da hor görülüyordu. Arap yarımadasında kızlara, henüz silah kullanamayan çocuklara, yaşlılara ve kadınlara genellikle miras hakkı tanınmaz, yetimlere de babalarından kalan mallar verilmezdi. Bazı yetim kızlar vasileri tarafından evlendirilerek mehirlerine el koyulur, bazen de vasileri sırf mallarına sahip olmak için onlarla evlenirdi. Kimsesiz ve himayesiz halde bulunan yetim çocuklar bu şekildeki davranışlara maruz kalarak o dönemde en çok mağduriyet yaşayan sosyal sınıfı oluşturmuşlardır. Zayıflara hayat hakkı tanınmadığı için, yetimlerin belli başlı haklara sahip olabilecekleri bile kabul edilmemiş ve bu yüzden de malları ellerinden alınmış, yetim kalan çocuk eğer kız ise -daha da zor durumda bırakılarak- rızasına bakılmadan ve bir mehir takdir edilmeden kendisiyle zorla evlenilmiştir. O dönemde baba hayatta iken çocuğa yapılan muamele başka, çocuk babasını yitirip yetim kaldıktan sonra ona gösterilen muamele ise tamamen bambaşkadır. Ayrıca güzel olmayan yetim kızlar, nikâh altına alınıp kendileriyle evlenilmediği gibi onlara ait malları kaptırmamak için ölünceye kadar onların başkalarıyla evlenmelerine de müsaade edilmemekteydi. Bu sebeple, savaşların çokluğundan dolayı sayıları da oldukça fazla olan yetimler o dönemde bir hizmetçi ve köle muamelesi görmekten kurtulamamışlardır. Yani Câhiliye döneminde yetimler mali ve içtimai her yönden birçok haksız uygulamalara maruz bırakılmışlardır. Bu yönüyle Câhiliye dönemi yetimlerin ciddi manada horlandıkları, hakir

<sup>2</sup> Adnan Demircan, "Câhiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*4/7 (2006), 13; en-Nahl 16/58-59; ez-Zuhruf 43/17; et-Tekvîr 81/8-9.

<sup>3</sup> Onlardan biri, kız ile müjdelendiği zaman içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir! en-Nahl 16/58.

görüldükleri ve sosyal hayattan dışlandıkları bir dönem olmuştur.<sup>4</sup>Kısacası o dönemde değerli sayılmak için, işe yarayıp her yönden faydalı olmak -ki bunun için erkek olmak gerektiğini düşünüyorlardı- ve kimsesiz olmamak gerekiyordu. İnsana insan olduğu için değer verilmiyordu. Tamamen pragmatik açıdan bakılıyordu.

Kur'an-ı Kerîm'de yetimlere yapılan bu kötü muameleler yasaklanmış, haklarının gözetilmesi emredilmiştir.<sup>5</sup> Yetimlerle ilgili âyetlerin bazılarında özellikle yetim kızlara değinilmiştir. Evlilik hususunda ve mirastan haklarına düşen paylar belirtilerek hakları korunmuştur. Câhiliye döneminde yetimlere yapılan adaletsizlikler yasaklanmış, yetim kızlar da tüm kadınlar gibi koruma altına alınmıştır.

*“Senden kadınlar hakkında fetva istiyorlar. De ki: onlar hakkındaki fetvayı size Allah veriyor. Kitap'ta, kendileri için yazılmış olanı (mirası) vermeyip evlenmek istediğiniz yetim kızlar, zayıf çocuklar ve yetimlere karşı adil davranmanız hakkında size okunan âyetler (Allah'ın hükmünü ortaya koymaktadır). Hayırdan her ne yaparsanız şüphesiz Allah onu bilir.”*<sup>6</sup>

Seyyid Kutub bu âyet hakkında Ali b. Ebî Talha'nın, İbn Abbas'tan (r.a) şöyle naklettiğini bildirmiştir: Câhiliye devrinde bir erkek bakımını üstlendiği yetim kızın üzerine elbisesini atarsa, artık kendisinden başka hiç kimse o kadınla evlenemezdi. Şâyet güzel bir kadınsa ve hoşuna giderse kendisi evlenip malına sahip olurdu. Ama eğer çirkinse, yaşadığı müddetçe hiç kimseyle görüşmesine izin vermezdi. Böylelikle şâyet kadın kendisinden önce ölürse mirasına sahip olurdu. Böyle davranılmasını yüce Allah yasakladı. “...zayıf çocuklar...” sözü hakkında, İbn Abbas, Câhiliye'de çocuklar ve kızlar vâris olamazlardı, der. “...paylarına düşen mirası vermediğiniz...” sözü, bunu göstermektedir. Herkesin payına düşen hakkı belirlenmiştir. Hz. Âişe (r.a) ise şöyle demiştir: “Burada, yanında yetim bir kız bulunan adamlara hitap ediliyor. Velisi durumunda olduğu için ona vâris olmaktadır. Kızın tüm malına hatta hurma salkımına bile ortak olurdu. Fakat çirkin olursa nikâhlamak istemezdi. Kızın başka bir adamla evlenmesini ve böylece ortağı bulunduğu mala başkasının ortak olmasını

<sup>4</sup> Abdüselam Arı, “Yetim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 43/501-503; Ali Can, “Kur'an'a Göre Yetimlerin Himayesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/3 (Eylül 2016), 129-163.

<sup>5</sup> el-Fecr 89/17; el-Mâûn 107/2; ed-Duhâ 93/9; el-Bakara 2/215; en-Nisâ 4/2, 3, 6, 8, 10, 127; el-İnsân 76/8; el-Beled 90/15; el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/34.

<sup>6</sup> en-Nisâ 4/127.

da istemezdi. Bu yüzden evlenmesine engel olurdu. Âyet bunun için indi.” İslâmiyet buna benzer kötü âdetleri kaldırıp, yerine üstün, insanın değerine yakışır gelenekler koymuştur.<sup>7</sup>

Muğniyye de aynı şekilde Câhiliye Araplarının kadınlara zulmettiklerini belirtmiştir. O’na göre Câhiliye devrine Araplar kadınlara hayvanlara yaptıkları muameleyle davranıyorlardı. Eğer yetim kız güzelse kendileri evleniyor, çirkinse kendileri evlenmeyip ölene kadar başkasıyla da evlenmesine izin vermiyor, böylece mallarını kendi mallarına katıyorlardı. İşte bu âyetlerde bu gibi durumlarda Müslümanların nasıl davranması gerektiği açıklanmıştır.<sup>8</sup>

Müfessirler bu âyette yetimlere özellikle yetim kızlara -onları korumak anlamında- sahip çıkılması gerektiğini belirtmişlerdir. Âyetin iniş sebebini şöyle zikretmişlerdir: Allah bu tür âyetleri Câhiliye döneminde yaygın olan yetim kızlarla malları için evlenme ya da onların başkalarıyla evlenmesine engel olarak mallarına sahip çıkma alışkanlıklarının yok olması için göndermiştir. O dönemde zayıf, güçsüz durumda olan yetim kızların korunmasını ve özellikle toplumun dışına atılmamasını istemiştir.

## 1.2. Kız Çocuklarına Miras ve Vasiyet

İslâm miras hukukunu inceleyen ilim dalına ferâiz adı verilir.<sup>9</sup> Kur’an-ı Kerim’de, ölen kişinin geride bıraktığı mallarında mirasçılara ait payların oldukça ayrıntılı bir şekilde belirtilmiş olması,<sup>10</sup> Hz. Peygamber’in de konuyla ilgili ilave açıklamaları İslâm’ın bu konuya ne kadar önem verdiğini gösterir.

Câhiliye döneminde kız çocuklarının mirası için onlara haksız muamelelerde bulunuluyordu. Bununla ilgili olarak Allah çok net uyarılarda bulunmuştur.

<sup>7</sup> Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzîlî, *fî Zilâli'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru's-Şurûk Yayınları, 17. Basım, 1412/1991), 2/764-768.

<sup>8</sup> Muhammed Cevâd b. Mahmûd b. Muhammed b. Mehdî Muğniyye (Mağniyye) el-Âmilî, *et-Tefsîr'ül-Kâşif* (Beyrut: Dâru'l-Envâr, ts.), 2/449-451.

<sup>9</sup> Ali Bardakoğlu, “Feraiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 12/362-363.

<sup>10</sup> en-Nisâ 4/11-12, 176.

*“Allah, size, çocuklarımız (ın alacağı miras) hakkında, şöyle emreder: erkeğin hakkı kadının payının iki mislidir. Çocuklar ikiden fazla kadın ise, bırakılan malların üçte ikisi onlarındır. Eğer (çocuk) yalnız bir kadınsa (mirasın) yarısı onundur. Ana babaya gelince, eğer ölenin çocuğu varsa her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yoksa ve kendisine ana babası vâris oluyorsa annesine üçte bir hisse düşer. Eğer ölenin kardeşleri varsa vasiyetinin ifasından ve borcunun ödenmesinden sonra annesinin hissesi altıda birdir. Babalarımız ve oğullarımızdan, hangisinin size daha faydalı olduğunu bilemezsiniz. Bunlar, Allah tarafından farz kılınmıştır. Şüphesiz Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>11</sup>*

Seyyid Kutub bu âyetin tefsirinde şunları ifade etmiştir: “Erkeğe dişinin iki payı... Bu işte bir cinsin diğer cinse göre kayırılması gibi bir durum söz konusu değildir. Konu tamamen aile yapısında ve İslâm’ın toplumsal düzeninde erkek ve kadının yüklerinin arasında denge ve adaleti gözetmek amacına yöneliktir. Çünkü erkek kadınla evlenirken onun ve ondan olan çocuklarının ihtiyaçlarını karşılamayı da üstlenmektedir. Kadın ister onunla beraber olsun ister boşanmış olsun fark etmez. Kadın hiçbir zaman ne kocasının ne de çocuklarının nafakasından sorumlu değildir. Erkek ise kadının yükünü hafifletmekle yükümlüdür. Bunun için bu hikmetli dağıtımda külfetle nimet arasındaki uygunluk açıkça belli olduğu gibi adaletin de hâkim olduğu açıkça görülmektedir. Bunun dışında bu paylaşım ile ilgili söylenen sözler bir açıdan da Allah’a karşı edepsizliktir. Aynı zamanda içtimai ve ailevi nizam için şiddetli bir sarsıntıdır. Böyle bir sarsıntı içerisinde hayat hedefine ulaşamaz. “Erkeğe kadının iki katı kadar pay” veren kural ile ilk bakışta erkek kayırıldı, kadına üstün tutuldu gibi görülebilir. Fakat meseleye yakından bakınca bu yüzeysel görüş, yerini kadın ile erkeğin konum ve yükümlülükleri arasında tutarlı bir bütünlüğün olduğu gerçeğine bırakır. Her nimetin bir külfeti olması gereği, İslâm sisteminin köklü ve değişmez bir kuralıdır. Bu kuralın ışığında erkek ile kadının durumunu gözden geçirelim: Her şeyden önce erkek kadına evlenirken mehir vermek zorundadır. Oysa kadının kocasına böyle bir ödemede bulunması söz konusu değildir. Erkek, karısının ve çocuklarının geçimlerini sağlamakla yükümlüdür. Oysa kadın malı bile olsa böyle bir yükümlülük altında değildir. Erkeğin bu yükümlülükteki asgari payı bu görevini önemsemediği takdirde hapis cezasıdır. Erkek yakın akraba dayanışması çerçevesi içinde aileye yüklenecek adam öldürme ve yaralama diyetlerinin ödenmesine katkıda bulunmak zorundadır. Oysa kadın böyle bir ödeme zorunluluğundan muaftır. Erkek yine yakın akrabalar arası

<sup>11</sup> en-Nisâ 4/11.

dayanışma ilkesinin gereği olarak yakınlık sıralarına göre yoksul, düşkün ve çalışma gücünden yoksun akrabalara mali yardımda bulunmakla yükümlüdür. Oysa kadın bu geniş aile dayanışmasının maddi yükümlülüklerinden muaftır. Erkek, ayrı yaşadığı ya da boşadığı karısına kendinden olma çocuğu için emzirme ve bakım ücreti ödemek zorundadır. Erkek bu ücretleri nafaka ile birlikte kadına ödemekle yükümlüdür. Görüldüğü gibi İslâm sistemi karşılıklı tamamlayıcılık ilkesine bağlı tutarlı bir sistemdir. Bu sistemde sorumlulukların dağılımı, mirasın bölüşümü belirlenmektedir. Aslında erkeğin yükümlülükleri mirastaki payından daha fazla, daha ağırdır.”<sup>12</sup>

Muğniyye ise İslâm mezheplerine göre ittifakla kadınların, erkeklerin aldığı yarısını alması gerektiğini belirttikten sonra şunları eklemiştir: “Mezhepler şu konuda ittifak etmişlerdir: Ölenin oğlu varsa çocuklarının çocukları bir şey alamaz, kız veya erkek eşittir. Mezhep imamları şu konuda ise ihtilaf ettiler: bir, iki veya daha fazla kız geride varsa erkek yoksa? Dört mezhep imamı tek kız olursa, yarısını alacağını, iki veya daha fazla kız olursa üçte ikisini alıp, geri kalanın başkasına verileceğini söylemiştir. İmamiyye Şiası ise kalan her şeyin kız ya da kızların olduğunu, başkasına bir şey verilmeyeceğini belirtmiştir.”<sup>13</sup>

Seyyid Kutub bu âyeti açıklarken, kadın ve erkeğin birbirini tamamladığını hem fitraten hem de fizyolojik ve psikolojik olarak farklı olduklarını bu sebepten de yükümlülüklerinin farklı olduğunu vurgulamıştır. Erkeğin kadına -varsa çocuklarına- bakıp, ihtiyaçlarını karşılamak zorunda olduğunu, kadının ise böyle bir sorumluluğunun olmadığını -eğer isterse mehrini bile istediği gibi kullanabilme hakkının olduğunu- bu sebeple erkeğin, mirastan kadının iki katı aldığını dile getirmiştir. Her nimetin bir külfeti olduğu ilkesi gereğince aslında erkeğin yükümlülüklerinin mirastaki payından daha fazla, daha ağır olduğunu belirtmiştir. Muğniyye ise burada Şîa'nın Sünnî'lerden farklı düşündüğünü, kalan mirasın hepsinin kızların olduğunu vurgulamıştır.

<sup>12</sup> Seyyid Kutub, *fî Zılâli'l-Kur'an*, 1/590-593.

<sup>13</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrî'l-Kâşif*, 2/263.



## 2. Eş

İslâm dini “eş” olarak kadına oldukça yüksek değer vermiştir. Kur'an'da Allah, evliliğe teşvik etmiş,<sup>14</sup> peygamberimiz de hadislerinde evlilikte kadınların önemine dikkat çekmiştir.<sup>15</sup>

### 2.1. Evlenme

Evlilik genel anlamda iki karşı cins arasında hukuken kabul edilen, taraflara çeşitli hak ve yükümlülükler veren, kültürel ve sosyal amaçları olan yasal bir ilişkidir. Evlilikle bireyler toplumla daha sağlıklı bir bütünleşme olanağı sağlamış olurlar.<sup>16</sup>

Âyetlerde evliliğin önemine değinilerek sağlıklı bir İslâm toplumu oluşması için evlilikte dikkat edilmesi gereken hususlar belirtilmiştir.<sup>17</sup>

#### 2.1.1. Mehir

Müslüman erkeklerin nikâh sırasında eşine vermeyi kabul ettiği mal veya para. Sözlükte mehir (mehr) “ücret” anlamına gelir. Kur'an'da erkeğin evlenirken kadına mehir vermek zorunda olduğu ve bu mehri kadından cebren geri almasının caiz olmadığı konusunda âyetler vardır. Bu âyetlerde mehir “sadeka” ya da “ucûr” kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu kelimeyle kadına verilen mehir kastedilmiştir.<sup>18</sup>

Mehir bütünüyle kadının malıdır, onu dilediği gibi kullanabilir. Evlenecek kadın mehir karşılığında bir çeyiz hazırlamak mecburiyetinde değildir. Kadına göre kocaya daha geniş boşama imkânlarının verildiği

<sup>14</sup> en-Nûr 4/32: “Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve câriyelerinizden sâlib olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfu ile zenginleştirir. Allah, her şeyi kuşatandır, her şeyi hakkıyla bilendir.”

<sup>15</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sabih*, (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992), “Cuma”, 11; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünen*, (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992), “Birr ve Sıla”, 13.

<sup>16</sup> Fatma Balcı Arvas, “Aile, Değerler ve Din: Teorik Bir Yaklaşım”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 202.

<sup>17</sup> el-Bakara 2/221; el-Bakara 2/235; en-Nur 24/32; en-Nur 24/33.

<sup>18</sup> el-Bakara 2/237; el-Nisâ 4/4, 20, 24, 25; el-Mâide 5/5; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1412/1991), 481; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstılabatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 2/115-121.

İslâm hukukunda mehrin, özellikle müeccel mehrin yüksek tutulması halinde boşama hakkının kötüye kullanılmasına önemli ölçüde engel olduğu ve evli kadına belirli bir ekonomik güvence ve bağımsızlık sağlama amacına hizmet ettiği söylenebilir. Kur'an-ı Kerim'de kendileriyle evlenen kadınlara mehrlerinin verilmesi gerektiği belirtilmiştir,<sup>19</sup> ayrıca evlenmeyi zorlaştıracak tarzda mehr miktarında aşırıya kaçılmaması öğütlenmiştir.<sup>20</sup>

Mehir, kadının boşanması durumunda, bir güvence kaynağıdır. Aileyi korumaya yönelik bir sorumluluk tazminatıdır ve zorunlu bir yaptırım sigortasıdır denilebilir.<sup>21</sup>

Kadınlara ilgili birçok konunun açıklığı kavuştuğu Nisâ Sûresi'nde mehr de emredilmiştir.

*“Sağ ellerinizin sahip oldukları hariç evli olan kadınlar da size haram kalmadı. Bu Allah'ın size buyruğudur. Bunların dışındakileri ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehrlerini vererek) istemeniz size belal kalmadı. Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık, kararlaştırılmış olan mehrlerini kendilerine verin. Mehr belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığımız şeyler konusunda (belirlenenden az veya çok) size günah yoktur. Şüphesiz ki Allah (her şeyi) hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>22</sup>*

Seyyid Kutub burada, kadınların mehrinin, onlara verilmesi mutlaka gerekli olan bir borç olarak belirlendiğini ifade etmiştir. Mehrin kadınların hakkı olduğunu dile getiren müfessir, erkeklerin kadınlarla yalnızca nikâha dayalı evlenme aracılığıyla eş olabileceğini belirtmiştir. Erkekler başka bir şekilde kadınlara el süremez. Buna ilaveten şöyle devam etmiştir: Erkekler, nikâhlanmak istediği kadının mehrini de muhakkak vermelidirler. Mehr, kadınların, kesin olarak hak ettiği bir paydır. Yoksa erkeğin kadına lütfen vereceği bir bağış değildir. Tam aksine mehr, Allah'ın kadınlara verilmesini emrettiği bir haktır. Bunun yanı sıra erkek kadına, bazı Câhiliye dönemi uygulamalarında görüldüğü gibi, karşılıksız bir miras biçiminde sahip olamaz. Ayrıca erkek, Câhiliye döneminde yapılanlar gibi değiş-tokuş nitelikli bir yolla da evlilik yapamaz. Bu tür

<sup>19</sup> el-Bakara 2/236-237; en-Nisâ 4/4, 24, 25; el-Mâide 5/5.

<sup>20</sup> Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 28/389-391; Buhârî, “Nikâh”, 14.

<sup>21</sup> Hadi Sağlam, “İslâm Hukukunda Mehr Evlilik Sigortası mıdır?”, *Universal Journal of Teology* 1 (Aralık 2016), 1-19.

<sup>22</sup> en-Nisâ 4/24.

Câhiliye dönemi evliliklerinde “Ben sana istediğin bir kızı ya da kadını vereyim, karşılığında sen de bana kızını ya da evlatlarını ver” şeklinde pazarlık yapılırdı. Başka bir deyişle kadınlar ya da kızlar birer hayvan ya da ticaret malı gibi birbiri ile takas edilirdi. Âyet, mehrin kadının hakkı olup, evlenirken ona mehir vermenin bir farz olduğunu emrettikten sonra eşleri, uyumsuzluklarını çözmeye sevk ediyor. Şöyle ki: “*Daha önce belirlenen mehri eşiniz ile anlaşarak yeni bir miktara bağlamamızın sakıncası yoktur.*” âyetine göre mehrin miktarı belirlenince, kadının kendi hakkı olduğu için kadın eğer isterse mehri azaltabilir ya da tamamından feragat eder. Ayrıca erkek de daha önce belirlediği ve kadının kabul ettiği mehir miktarını çoğaltabilir.<sup>23</sup>

Muğniyye burada mehir konusuna kısaca değinmiştir. Müfessirlerin âyette geçen ‘ücûr’ kelimesiyle kastedilenin mehir olduğu hususunda ittifak ettiklerini bildirmiştir. Lakin bu âyetle ilgili çok fazla tartışma olduğunu eklemiştir: Burada kastedilen sadece müt’a evliliği midir ya da sadece daimî evlilik mi, yoksa ikisi beraber mi? Muğniyye bu âyette uzun bir şekilde müt’a nikâhından bahsetmiştir. Açıklamalarına göre: Şîa ve Ehl-i sünnet bu nikâh hususunda 14 noktada ittifak ediyor, 10 noktada ise farklı düşünüyorlar. Ehl-i sünnet’e göre bu eskiden helaldi ama daha sonra nesh edildi, haram oldu. Şîa’ya göre ise müt’a nikâhı helaldir. Günümüze kadar da kaldırılmamıştır. Müt’a ve daimî evlilik arasında fark yoktur. İkisinin de tamamlanması için mehir ve akid gerekmektedir. İki evlilik çeşidinde de doğan çocuklar arasında miras gibi maddi ya da manevi haklar konusunda farklılık yoktur.<sup>24</sup>

Müt’a nikâhı: Erkeğin kadına bir bedel vermesi şartıyla belirli bir süre karı-koca hayatı yaşamalarıdır. Ehl-i sünnete göre yasaktır lakin Şîa’nın en büyük kolu olan Ca’feriyye’de yapılması uygundur, hatta mezhebin temel hükümlerindedir. Şîi müfessirlere göre müt’a nikâhı kesinlikle

---

<sup>23</sup> Seyyid Kutub, *fî Zılâli'l-Kur'an*, 3/156-164.

<sup>24</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrî'l-Kâşif*, 2/291-299.

meşru ve mubah olup bu hüküm Nisâ Sûresi 24. âyetle<sup>25</sup> sabittir.<sup>26</sup> Muğniyye kendisinin de Şî olmasının gereği olarak müt'a nikâhının helal olduğunu düşünmektedir.

Her iki müfessir de mehri, evlenirken erkeğin karısına mutlaka vermek zorunda olduğu bir görev olarak açıklamışlardır. Yani mehir erkeklerin evlenecekleri kadına vermek zorunda oldukları para veya maldır. Câhiliye'deki gibi kadınların himayesiz kalmaması için İslâm bu şartı zorunlu kılmıştır. Mehir, kadınları korumak için İslâm'ın koyduğu kurallardandır. Verilen mehir tamamen kadının kendi tasarrufundadır. Dilediği gibi harçayabilir.

### 2.1.2. Nikâh

Nikâh fıkıh terminolojisinde, şer'an aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını geçici olmaksızın birleştirmelerini sağlayan akdi ve bu yolla eşler arasında meydana gelen evlilik ilişkisini ifade eder. Evlilik bütün ilahi dinlerde, kadın ve erkeğin yegâne meşru ilişkisi olarak kabul edilmiştir. Peygamber döneminden itibaren Müslüman toplumlarda aile ve evlilik kurumuna büyük önem atfedilmiş, fakihler tarafından aile hukukunun en temel ve en önemli konusu olan nikâhın dinî hükmü, mahiyeti vb. hususlar ayrıntılı biçimde ele alınıp incelenmiş, bazı konularda görüş birliğine varılırken bazılarında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Farklı görüşlerin ortaya çıkmasında evlilik konusunun dinî ve sosyal yönlerinin bulunması, dolayısıyla geniş İslâm coğrafyasında yaşayan değişik kültürlere mensup toplulukların aile hayatına ilişkin anlayışları ve tarihî süreç etkili olmuştur.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> en-Nisâ 4/24: (Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar (da size) haram kılındı. (Bunlar) üzerinize Allah'ın emri olarak yazılmıştır. Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helâl kılındı. Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktur. Şüphesiz ki Allah (her şeyi) hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.

<sup>26</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *Tehzîbü'l-abkâm fî şerhi'l-Mukni'a* (Tahran: Dâru'l-İslâmiyye, 1384/1964), 250-252.

<sup>27</sup> Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007) 33/112-117; Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhu'l-ekber* (b.y.: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999), 251-262.

Câhiliye döneminde var olan nikâh çeşitlerinin hepsinde kadınlar mağdur oluyordu.<sup>28</sup> İslâm dininde evlilik için nikâh ahdi şart koyularak kadınların hakları korunmuştur. Örneğin Nisâ Sûre'sinde bir âyette şöyle buyrulmaktadır:

*“İçinizden inanmış hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, elleriniz altındaki inanmış genç kızlarımız (olan câriyeler) den alsın. Allah sizin imanınızı daha iyi bilir. Hepiniz birbirinizdensiniz (Hepiniz aynı kökten gelmektesiniz. İnsanlık bakımından aranızda fark yoktur.) Öyle ise iffetli yaşamaları, zîna etmemeleri, gizli dost tutmamaları (şartı ile) sahiplerinin izniyle onlarla evlenin, ücretlerini (mehirlerini) de güzelce verin. Eğer evliyken fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı uygulanır. Bu (câriye ile evlenme) içinizden sıkıntıya düşmekten korkanlar içindir. Şâyet sabrederseniz sizin için daha iyidir. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.”*<sup>29</sup>

Seyyid Kutub burada İslâm'ın, özgür erkeklerle câriyeler arasında kurulmasına izin verdiği tek ilişki çeşidinin 'nikâhlı eş' olduğunu belirtmiştir. O'na göre İslâm'da câriyeler ile evlenmek, maddi durumu normal evlilik yapma imkânı bulamayan fakat bekâr kalmakla sıkıntıya düşebilecek erkeklerin yararlanabilecekleri bir kolaylıktır. Eğer Müslüman erkekler kötü yola sapma endişesi içindelerse, böyle erkekler, başkalarının sahip olduğu mü'min câriyelerle evlenebilirler. Ancak bunun yolu yalnızca nikâh yapmaktır. İslâm'dan önce Arap toplumunda çoğunlukla meşru olmayan ilişkiler vardı. O günkü toplumda câriyeler para kazanmak için kullanılıyordu. Bu davranışlar Câhiliye döneminin kalıntıları idi. İslâm, hür erkekler ile kadın köleler arasındaki ilişkiyi sadece nikâhlama yolu ile evlenmeye indirgemmiştir. Buna ilaveten erkeklere, kadınlara hakları olan mehri vermelerini emretti. Mehir kadınların efendilerinin değil, kendi öz haklarıdır. Bunların yanı sıra İslâm, câriyeleri nikâhlama şartı getirerek değerlerini yükseltmiştir. İslâm'ın geldiği günlerde dünyanın her tarafındaki yaygın görüşe göre köleler “insan” değildi, bu imtiyaz sadece efendilere aitti. Bununla bağlantılı olarak köleler “insan” olmanın gerektirdiği diğer temel haklardan da mahrumdu. İslâm bu ilkelerle, insana gereken değeri vermiş, hak ettiği saygınlığı ön plana çıkarmıştır.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Adnan Demircan, “Câhiliye ile İslâm Nikâh Uygulamaları Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar-Farklı Bir Yaklaşım-”, *Dinlerde Nikâh-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. Ömer Dumlu (İzmir: Esen Ofset, 2012), 35-51.

<sup>29</sup> en-Nisâ 4/25.

<sup>30</sup> Seyyid Kutub, *fî Zülâli'l-Kur'an*, 3/164-172.

Muğniyye de aynı şekilde hür, mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenlerin, câriyelerle nikâhlanabileceklerini söylemiştir. Hür kadınlarla evlenmek için yeterli imkânı olmayanlar, inanmış câriyelerle evlenebilir. Hz. Peygamberin hadisinde belirttiği gibi<sup>31</sup>, Muğniyye de kadınlarla evlenirken soy-sop ve ırkı için tercih yapılmaması gerektiğini vurgulamıştır. Bütün insanlar Âdem'dendir. Âdem ise topraktır. Allah katında üstünlük takvadadır. Eğer câriyelerle evlenilecekse, onlara da mehirleri verilmelidir.<sup>32</sup>

İki müfessir de 'nikâh' ile kadınlara değerlerinin verilmesinin amaçlandığını belirtmiştir. İslâm, Câhiliye dönemindeki uygulamaları düzenleyerek kadınların mağduriyetlerini gidermiştir. Sağlıklı bir toplum oluşması için önce aile kurumunu düzenlemiştir.

### 2.1.3. Çok Eşle Evlilik

Günümüzde çok evlilikten genellikle birden fazla kadınla evlenmek kastedilir. Çok eşle evlilik, Câhiliye dönemi Arapları arasında gücün, tek evlilikse zayıflık ve fakirliğin sembolü olarak görülmekteydi. Çok eşli olanlar bundan itibar kazandığı için toplum içinde çok eşle evlilik övünç sebebi sayılırdı.<sup>33</sup>

İslâm dini tek eşle evliliği teşvik etmiş ama bununla beraber çok evliliği de yasaklamamıştır. Ancak buna bir üst sınır getirmiş ve en çok dört kadınla evlenmeye izin vermiştir. İslâmiyet çok evliliği dört kadınla sınırladığı gibi bazı hukuki şartlara da bağlamıştır.<sup>34</sup>

Toplumlarda çok eşlilik olgusunun kabul görmesi büyük oranda kültürel değerlerle ilgilidir. İslâm'da yer alan çok eşlilik Müslüman toplumlarda kültürel değerlerle paralel şekilde uygulama alanı bulmuştur. İslâm hukukçularının birçoğu İslâm'ın bir erkeğe aynı anda dört kadını

<sup>31</sup> "Kadınlarla şu dört şey için evlenilir: Malı için, asaleti için, güzelliği için, dindarlığı için. Bunlardan dindar olanını seçersen mutlu olursun." Süleyman b. el-Eş'âs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Nikâh", 2.

<sup>32</sup> Muğniyye, *et-Tefsrü'l-Kâşif*, 2/299-300.

<sup>33</sup> Adnan Demircan, "Câhiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikâsi Dergisi*, 1/2, (2003), 9-32.

<sup>34</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Abkâmü'l-Kur'an* (Beyrût.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003) 1/404-412; Kevser Kâmil Ali-Salim Öğüt, "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 8/365-369.

nikâhlayabilme yetkisi verdiği görüşündedir. Günümüz fakihlerinin büyük çoğunluğu ise çok eşliliği ihtiyaç duyulduğunda başvurulacak bir ruhsat olarak görmektedir.<sup>35</sup>

Kur'an-ı Kerîm'de, çok eşle evlilik konusundaki açıklamalar Nisâ Sûresi 3. ve 129. âyetlerde yer almıştır. Nisâ Sûresi 3. âyette izin verilen evlilik sayısı belirtilip adaletli olmaya vurgu yapılmıştır:

*“Eğer yetimler hakkında adaletli davranamayacağımızdan korkarsanız, size helâl olan kadınlardan iki, üç, dörde kadar nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranamayacağımızdan korkarsanız, o takdirde bir tane alın ya da sahip olduğunuz (câriyelerle) yetinin. Adaletten ayrılmamız için en uygun olan budur.”<sup>36</sup>*

Seyyid Kutub bu âyetle birden fazla kadınla evlenmeye izin verilmekle beraber, adaleti gözetememe endişesinden dolayı sakıncalı ve böyle bir durumda bir taneyle ya da câriyelerle yetinilmenin tavsiye edildiğini bildirmiştir. Sözlerine şöyle devam etmiştir: “İslâm bir adamın - hiçbir sınırlama ve kayda uymadan- on veya daha çok kadınla evlenebildiği bir dönemde gelmiş ve erkeklere şunu bildirmiştir: Müslüman'ın aşmaması gereken bir sınır vardır o da “dörttür”... Bir şart vardır o da adaleti gözetmektir. Aksi takdirde bir taneyle veya eliniz altındaki câriyelerle yetineceksiniz. İslâm tamamen serbest bırakmayıp, daha çok sınırlandırmıştır. İslâm düzeni insanın fitratıyla uyumludur. Yaşamın zorunluluklarına uygundur. Farklı bölge ve zamanlarda, farklı durumlarda değişen hayat koşullarıyla da uyumludur. İslâm, birden fazla kadınla evliliği emretmemiş, sadece izin vermiş ve çeşitli şartlara bağlamıştır. İnsan fitratının zaruretlerini karşılamak için bu izni vermiştir. İlerleyen nesillerde çeşitli zorlukların artması da mümkündür. Birden fazla kadınla evlenildiğinde adaletin gözetilemeyeceğinden korkulursa bir taneyle yetinilmelidir. Bu sınırı aşmak doğru değildir. Ya da “sahip olduğunuz” kadın esirlerden evlenebilir veya câriye edinebilirsiniz. Bu durum haksızlık ve zulüm yapmamamıza daha elverişlidir.”<sup>37</sup>

Muğniyye de adaletli olmak şartıyla aynı zamanda dört hanıma kadar evlenilebileceğini dile getirmiştir. Bu âyette yetimlerin haklarını koruma konusunda dikkat edilmesi gerektiğini vurgulayan müfessir, adaleti

<sup>35</sup> İsmail Yalçın, “Günümüz İslâm Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1707-1725.

<sup>36</sup> en-Nisâ 4/3.

<sup>37</sup> Seyyid Kutub, *fî Zilâli'l-Kur'an*, 1/577-585.

gözetmek şartıyla 1, 2, 3 ya da 4 kadınla evlenmeye izin verildiğini ancak adalet sağlanamayacaksa bir tanesiyle yetinilmesi gerektiğinin altını çizmiştir. O'na göre adaletle ilk kastedilen elbise-mesken gibi insan gücünün yapabileceği maddi şeylerdir. Kalbin meyletmesi ise insanın kendi iradesinde olan bir şey değildir ve insan bununla yükümlü değildir. Bu konuda Nisâ 3 ve Nisâ 129.<sup>38</sup> âyetler arasında fark vardır. İncelediğimiz Nisâ 3. âyette kastedilen, maddi konularda eşitlik sağlamaktır. Nisâ 129. âyette ise kalbin meyletmesi konusunda adaletli davranmak kastedilmiştir. Dört eşe kadar izin verilmiştir ancak tek eşle evlenmek adalete en yakın olanıdır. Çok eşle evli olmak ise bozulmanın sebebidir. Âyetin devamında da "...adaletten ayrılmamanız için en uygun olan budur" yani tek eş adalete en yakın olanıdır denilmiştir. Çok eşlilik İslâm şeriatında zorunluluk ya da beğenilen, tavsiye edilen bir davranış değildir. Özel durumlarda ve özel maslahatlarda<sup>39</sup> izin verilmiştir. Eğer birden fazla evlenilecekse eşler arasında adaleti sağlamak şartı koyulmuştur.<sup>40</sup>

Seyyid Kutub İslâm'ın, erkeğin adaletli davranmak şartıyla dört kadınla evlenebileceğine izin verdiği görüşündedir. Yasaklanan davranış, sadece birine meyledip, diğerlerini muallakta bırakmaktır. Muğniyye de aynı şekilde adaletli davranmak şartıyla aynı zamanda dört kadınla evli olmaya izin verildiğini, bu adaletin maddi konularda geçerli olduğunu belirtmiştir. O'nun düşüncesine göre manevi olarak kalbin meyletmesi ise insanın kendi iradesinin dışındadır.

## 2.2. Boşanma

Arapça karşılığı talak olan boşanma; fıkıh terimi olarak belli lafızlarla nikâh akdinin bozulmasıdır.<sup>41</sup> İslâm dini evliliği teşvik etmiş, eşlerin evlilik birliğini olabildiğince korumalarını istemiş, talakı da ancak

<sup>38</sup> en-Nisâ 4/129: *Ne kadar uğraşsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz. Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip diğerini (kocasını hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve çok merhamet edicidir.*

<sup>39</sup> Maslahat: Şer'î hükümlerin içerdiği veya akıl ve tecrübe yoluyla belirlenmekle beraber bunlarla uyum içinde olan faydalar. bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/79-94.

<sup>40</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrü'l-Kâşif*, 2/246-251.

<sup>41</sup> Abdülğani b. Tâlib el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Mahmut Emin Nuvâvî (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts), 1/265-272.



evliliğin sürmesine imkân kalmadığında başvurulabilecek bir çözüm şekli olarak uygun görmüştür.<sup>42</sup> Dolayısıyla dinimizde talak mübahtır, helaldir fakat hoş karşılanmayan bir ruhsattır.<sup>43</sup>

Câhiliye devrinde, boşanmada herkesi bağlayan hukuki bir düzenleme yoktu. Bu nedenle çeşitli ayrılık yöntemleri uygulanıyordu ve boşanmanın sayısı yoktu. Dolayısıyla Câhiliye dönemi boşanması genel olarak erkek tarafından kadına karşı bir tehdit ve baskı yöntemi olarak kullanılmaktaydı. Boşanma konusundaki erkeğin sahip olduğu tek taraflı keyfi egemenlik, haksızlıklara ve mağduriyetlere sebep oluyordu. Yüce Allah, boşanmayı belli ahlaki ve hukuki kurallara bağlamış ve bunun yanında ahlaki ve uhrevi yaptırımlar da getirmiştir.<sup>44</sup>

Şîi mezheplere göre boşamanın kocanın kendi istek ve iradesiyle gerçekleşmesi gerekmektedir. Dolayısıyla tehdit ve zorlama altında yapılan boşamalar geçersizdir.<sup>45</sup> İradesi baskı altında olan kişinin, şuuru yerinde olmayan sarhoşun veya akli dengesini yitiren bir hastanın boşamasını geçerli saymak, her ne kadar Hanefi mezhebinde geçerli sayılsa da evlilik gibi toplumun temelini oluşturan önemli bir müesseseyi temelinden sarsacağı için dinin ruhuna uygun düşen bir yaklaşım tarzı değildir.<sup>46</sup>

Seyyid Kutub boşanmayla ilgili olan “(Bekleme) sürelerinin sonuna geldiklerinde ya onları iyilikle (yanınızda) tutun ya da iyilikle onlardan ayrılın. İçinizden adalet sahibi iki kişiyi de şabit tutun. Şahitliği Allah için yapın. Allah’a ve ahiret gününe inanan kimse için öğütlenen işte budur. Kim Allah (ın yasaklarından) sakınırsa, (Allah) ona bir çıkış yolu açar.”<sup>47</sup> âyeti bağlamında evlilik bağının iyilikle kurulup iyilikle son bulması gerektiğini belirtmiştir. O’nun özellikle belirttiği nokta: erkek ister eşinden ayrılınsın ister ondan ayrılmasın her iki

<sup>42</sup> H. İbrahim Acar, “Talâk” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/496-500.

<sup>43</sup> M. Selim Arık, “Boşanma (Talak) Konusunda Bazı Yanlış Algılamalar”, *Diyanet İlmî Dergi* 40/1 (2004), 101-112.

<sup>44</sup> Hasan Ali Görgülü, “Câhiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslâm’ın Boşanmada Örfü İtibar Etmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1999), 111-126; Süleyman Ateş, “Kur’an-ı Kerim’de Evlenme ve Boşanma ile İlgili Âyetlerin Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23(1978), 221-286.

<sup>45</sup> Ahmet Ekinci, “Şîi Mezheplerde Nikâh Akdi ve Boşanma”, *Batman Akademi Dergisi* 5/2 (2021), 302-342.

<sup>46</sup> Muammer Erbaş, “Boşanma Örneğinde Dinî Ahkâmın Kur’an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 9-47.

<sup>47</sup> et-Talak 65/2.

durumda da iyi davranmak zorundadır. Bekleme süresinin sonuna doğru karısını geri alması, sonra tekrar boşaması, böylece evlenmeksizin ortada kalma süresini uzatmaya çalışması veya ortada bırakmak üzere geri alması yasaktır. Her iki durum da Sûrenin indiği dönemde vukuu bulmaktaydı. Ayrılma durumunda da kocanın karısına hakaret etmesi, söz ve davranışla incitmesi, kızması yasaktır. Bu, İslâm'ın öngördüğü edep tavrının da bir gereğidir.<sup>48</sup>

Muğniyye boşanma sürecinin sonuna doğru, iddet az kalsa bile boşanmaktan vazgeçmenin tercih edilebileceğini söylemiştir. O'na göre: “bu durumda ayrılık kararı kalır fakat evlilik bağı kesintiye uğrar. Böyle durumlarda kadınların zarara uğramamasına dikkat edilmeli, hakları tam olarak verilmelidir. “...ya onları iyilikle (yanınızda) tutun ya da iyilikle onlardan ayrılın...” emri bu anlama gelir.”<sup>49</sup>

İki müfessir de başka bir yol kalmadığında boşanmanın olabileceğini ancak bunun güzellikle yapılması gerektiğini belirtmiştir. Kadınların boşanma sırasında maddi-manevi zarara uğramalarının engellenmesini vurgulamıştır.

### 2.2.1. İddet

İslâm hukukunda iddet, evliliğin sona ermesi durumunda kadının yeni bir evlilik yapabilmek için beklemek zorunda olduğu süredir. Evliliğin sona ermesinin ardından kadın için getirilen iddet yükümlülüğü, sadece kadının önceki kocasından hamile olup olmadığının anlaşılması amacıyla yönelik değildir. İddet taraflara yeniden düşünme imkânı vermesi, evliliğin kocanın ölümüyle sona ermesi halinde ölen kocanın hatırasına saygı, kadının yeni bir hayata kendini hazırlamasına imkân vermesi gibi başka önemli amaç ve hikmetler de taşır.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Seyyid Kutub, *fî Zılâli'l-Kur'an*, 6/3593-3594.

<sup>49</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrü'l-Kâşif*, 7/349-350.

<sup>50</sup> el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 1/287-292; H. İbrahim Acar, “İddet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 21/466-471.

İslâm Câhiliye döneminde de uygulanan iddet beklemeyi emretmiş ancak bu esnada kadınları sahipsiz bırakmamıştır. İddet bekleyen kadınların nafaka ve mesken hakları vardır.<sup>51</sup>

Talâk Sûresi 1. âyette boşanma durumunda iddet beklemenin gerekli olduğu vurgulanmıştır.

*“Ey Peygamber! Kadınları boşayacağımızda, onları iddetleri içinde boşayın ve iddeti de sayın. Rabbiniz Allah’tan korkun. (Bekleme süresi içinde) onları evlerinden çıkarmayın. Kendileri de çıkmassınlar. Ancak apaçık bir edepsizlik yapmaları durumu başka (bu hükmün dışındadır). Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kim Allah’ın sınırlarını aşarsa gerçekten kendisine zulmetmiş olur. Bilemezsiniz belki de Allah, bundan sonra (yeni) bir durum ortaya çıkarverir.”<sup>52</sup>*

Seyyid Kutub boşanmanın geçerli olabilmesi için belirli bir zamanın gerekli olduğunu ifade etmiştir. Yani erkek karısını istediği her zaman boşayamaz. Yalnızca hayızdan temizlendiği ve akabinde, aralarında cinsel ilişki olmadığı zaman boşayabilir. O’na göre boşanma için böyle bir şartın getirilmiş olması, bu işi geciktirmek sebebiyledir. Bu süre içinde belki de kızgınlık azalabilir, karı koca arasında anlaşma sağlanabilir. Yine bu zamanda gebelik durumunun varlığı ya da yokluğunun belli olması da amaçlanmıştır. Koca karısının hamile olduğunu öğrenirse onu boşamaktan vazgeçebilir. “...Ve iddeti de sayın...” denmesinin sebebi de ya bekleme günlerinin sayılmaması sonucu boşanan kadının lüzumundan fazla bekletilmesini önlemektir ya da bu sürenin eksik sayılmasını önlemektir. Buradaki amaç, soyun karışmasını önlemek için boşanan kadının hamile olup olmadığının iyice anlaşılmasıdır. Ayrıca bu, meselenin önemini, Allah’ın konuyu gözettiğini, ilgili tarafların dikkatli olmasını istediğini anlatan oldukça etkili bir kontrol mekanizmasıdır.<sup>53</sup>

Muğniyye bu âyette peygambere hitap edildiğini bununla birlikte bütün Müslümanlar’ın sorumlu olduğunu belirtmiştir. Çünkü O, bu hükmün herkesi kapsadığını düşünmüştür. Bir erkek karısını boşamak istediğinde iddetinin bitmesi için uygun vakti beklemelidir. Muğniyye bu âyeti açıklarken şu hadisi zikretmiştir: Rivâyete göre İbn Ömer, Resûlullah döneminde karısı Âmine bint Gifâr’ı hayızlı iken boşamış, babası Ömer (ö.

<sup>51</sup> Ahmet Ekiz, “İslâm Hukukunda İddet Bekleyen Kadının Hak ve Sorumlulukları”, *Mehir* 3 (1999), 74-76.

<sup>52</sup> et-Talâk 65/1.

<sup>53</sup> Seyyid Kutub, *fî Zılâli'l-Kur'an*, 6/3593.

23/644) de bu konuyu Hz. Peygamber'e sormuş, Peygamberimiz de bu soruyu şöyle yanıtlamıştır: “Ona söyle, karısına dönsün. Sonra karısını temizleninceye kadar bıraksın, sonra hanımı hayız olsun, sonra da temizlensin. Bundan sonra dilerse onu eşi olarak yanında tutsun, dilerse de ilişkiye girmeden önce boşasın. İşte Allah'ın, kadınların boşama işlemlerinin gerçekleştirilmesini emrettiği iddet bu şekildedir.”<sup>54</sup> İddetin başlangıç ve bitiş tarihinin mutlaka bilinmesi gerekir. Çünkü kadınlara geçimleri için nafaka verilecektir.<sup>55</sup>

İki müfessir de boşanma sırasında iddet beklemenin sadece hamileliğin belirlenmesi için olmadığını durumun psikolojik boyutu için de bunun gerekli olduğunu vurgulamıştır.

### 2.2.2. Zihâr

Zihâr kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını bir kadına benzetmesi demektir. Câhiliye Arapları arasında bir boşama şekli olarak bilinen uygulama genelde “Sen bana annemin sırtı (zahrı) gibisin” cümlesiyle yapıldığından zihâr adını almıştır.<sup>56</sup> Câhiliye dönemi olarak isimlendirilen İslâm öncesi Arap toplumunda, çok yaygın olmasa da bir tür boşama şekli olan zihâr, boşamadan farklı olarak kadına yönelik ağır bir ceza ve yaptırım aracıydı. Zihârda boşamaktan farklı olarak kişinin cinsel açıdan eşiyle birlikte olmayı bırakması, yani evli bir kadının cinsel anlamda kocasız kalması durumu söz konusuydu. Zihârda tam bir boşama gerçekleşmediği için kadın bir başkasıyla evlenememekte, fakat kocasından da istifade edememekteydi. Erkek ise başka bir kadınla evlenebilirdi. Bu durum kadın için boşanmaktan daha ağır bir sonuç ortaya çıkarıyordu. Zihâr uygulaması ile cezalandırılan bir kadın ve bunun sonuçlarından hiç etkilenmeyen bir erkek söz konusu olmaktadır. İslâm

<sup>54</sup> Buhârî, “Talâk”, 1; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccac Müslim, *el-Câmiu's-Sabîb*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), “Talâk”, 1.

<sup>55</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrü'l-Kâşif*, 7/347-349.

<sup>56</sup> Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 44/387-390; <sup>56</sup> el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 1/280-283.

hukukunda yer alan zihâr düzenlemesi ile kadının mağduriyeti giderilmiş olmaktadır.<sup>57</sup>

Zihârın İslâm'da yeri olmadığı Mücâdele Sûresi'nde açıklanmıştır.

*“Sizden kadınlara zihâr yapanlar (bilsinler ki) o kadınlar, onların anneleri değildir. Onların anneleri ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Onlar çirkin bir söz ve yalan söylüyorlar. Şüphesiz ki Allah, çok affeden, çok bağışlayandır. Kadınlara zihâr yapıp sonra da söylediklerinden dönenler, eşleriyle temas etmeden önce bir köle azat etmelidirler. Size öğütlenen budur. Allah yaptıklarınızı haber almaktadır. Buna imkân bulamayan kimse, temaslarından önce iki ay oruç tutsun. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyursun. Bunlar Allah'a ve resûlüne (bakıyla) inanmamız içindir. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Ve kâfirler için ise acı bir azap vardır.”<sup>58</sup>*

Seyyid Kutub bir kocanın karısına zihâr yaptığında, eşinin ona haram kabul edildiğini, fakat boşanmış da sayılmadığı için öylece ortada kaldığını vurguladıktan sonra, bu âdetin Câhiliye döneminde kadının karşılaştığı büyük zorluklardan biri olduğunu belirtmiştir. Zihâr yapmanın bağışlanması için köle azat etmeyi, Yüce Allah kölelik düzeninden kurtulmanın araçlarından biri olarak kullanmış ve sonuçta köleliği bunun gibi çeşitli vesilelerle yok etmiştir. Bunlara ilaveten bu davranışa kefarete koyulmasının bir daha zihâr yapmaya dönülmemesi için bir hatırlatma ve öğüt olduğunu da eklemiştir.<sup>59</sup>

Muğniyye de aynı şekilde zihârın, dinde Allah tarafından haram kılındığını, çünkü bunun gerçeğe aykırı olduğunu ifade etmiştir. Müfessir zihâr uygulamasına çok şaşırıldığını şöyle belirtmiştir: Nasıl olur da onların sözleriyle eşleri, kendilerini doğuran anneleri gibi olur? Zihâr haramdır, bununla birlikte Allah tövbe edeni affeder. Zihâr yapan kişinin hanımıyla birlikte olmaya devam edebilmesi için, kefarete gereklidir. Allah kefareti şart koşarak ve öğüt vererek, bu davranışı engellemek istemektedir. Allah kullarından asi olanları ve itaat edenleri bilir ve onlara hak ettikleri şekilde davranır.<sup>60</sup>

Her iki müfessirin zikrettiklerinden şu anlaşılır: Câhiliye döneminde uygulanan zihâr âdetini İslâm asla kabul etmemiştir, zihâr

<sup>57</sup> Şükrü Şirin, “Zihâra Dair Bir Değerlendirme”, *Dergiyant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 461-481.

<sup>58</sup> el-Mücâdele 58/2, 3, 4.

<sup>59</sup> Seyyid Kutub, *fî Zılâli'l-Kur'an*, 6/3501-3505.

<sup>60</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrü'l-Kâşif*, 7/ 265-266.

yapan kişinin affolunması için köle azat etmesi gerekir ve bu çirkin uygulamaya tekrar dönülmemesi için böyle bir kefarete koyulmuştur.

### 2.2.3. İlâ

İlâ kelimesi terim olarak kocanın yemin, adak veya bir şarta bağlamak suretiyle eşiyle cinsel ilişkide bulunmayı kendisine yasaklamasını ifade eden bir yemindir. İslâm'dan önce Câhiliye Arapları ilâyı, zihâr gibi bir boşama yöntemi olarak uyguluyorlardı. Ancak bu yöntem oldukça uzun bir zamana yayıldığı için daha çok kadını baskı altına almak, ona zarar vermek için kullanılıyordu. Koca herhangi bir sebeple eşine kızdığı zaman bir, iki yıl veya daha uzun süreyle ona yaklaşmamaya yemin ediyor, süre bitiminde eğer isterse yeni yeminle süreyi uzatabiliyordu. İlânın sonuna kadar evlilik akdi devam ettiği için kadın yeni bir evlilik yapamıyordu. İslâmiyet, bu davranışın özellikle kadını mağdur etmemesi için bazı düzenlemeler yapmıştır. Câhiliye dönemindeki ilâ uygulamasını Bakara 226-227. âyetler düzenlemiştir. Bu âyetlerle kocanın karısına nikâh bağıni kullanarak zulmetmesi önlenmiştir. Zira ilâ için bir süre belirlenmiş ve bu süre sonunda kocanın hâlâ kararı değişmemişse kadın için kocasından ayrılarak başkasıyla evlenme yolu açılmıştır.<sup>61</sup>

Câhiliye dönemi adetlerinden olan ilâyı düzenlemek için Allah, Bakara Sûresinde açıklamalar yapmıştır: *“Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenler için (ancak) dört ay bekleme (hakkı) vardır. Eğer (bu süre içinde) dönerlerse, şüphesiz ki Allah, çok bağışlayan, çok merhamet edendir. Eğer (kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (ayrılırlar). Mubakkak ki Allah, işitir ve bilir.”*<sup>62</sup>

Seyyid Kutub evlilik hayatı sırasında erkeklerin çeşitli sebeplerle eşleri ile cinsel ilişkide bulunmama yemini edebileceklerini, fakat bu dönemin makul bir süreyi aşması durumunda ailenin temellerini yıkabileceğini belirtmiştir. İslâm, bu küskünlük yemininin süresinin, dört ayı aşamayacağını emretmiştir. O'na göre kocanın duygularını denemesi için dört ay yeterlidir. Bu süre sonunda ya küskünlüğüne son vererek eşi ile yeniden normal bir karı-koca hayatı yaşamaya başlar, ya da isteksizliği devam eder. Bu durumda eşini boşayarak serbest bırakmalıdır. Eğer kendisi boşama kararı vermez ise hâkim kararı ile karısı kendisinden

<sup>61</sup> el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 1/276-277; Hamdi Döndüren, “İlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 22/61-62.

<sup>62</sup> el-Bakara 2/226, 227.

boşanabilecek, böylece her ikisi de yeni bir eş ile yeni bir karı-koca hayatı kurma imkânına kavuşmuş olacaktır. Müfessir bu sonucun, yüce Allah'ın, hayatı devam ettirme vesilesi olan karı-koca ilişkisinde de en makul çözüm olduğunu ifade etmiştir.<sup>63</sup>

Muğniyye îlânın tanımını yaptıktan sonra mezhebi gereği İmâmiyye Şîası'na göre nasıl olduğunu açıklamıştır: Îlâ, şeriatte kocanın karısıyla ilişkiye girmemeye dair Allah'ın adını vererek yemin etmesidir. Şîî fakihler îlânın geçerli olması için kadınla daha önce cinsel ilişkiye girilmiş olmasını şart koşmuşlardır. Eğer bu ilişki meydana gelmemişse îlâ gerçekleşmez. Koca, kadınla ya ömür boyu ya da en az dört ay-veya dört ayı aşan bir süre-cinsel ilişkiye girmemeye yemin etmiş olmalıdır. Çünkü kadının kocasıyla en az dört ayda bir ilişkiye girme hakkı vardır. Eğer koca dört aydan önce karısıyla cinsel ilişkiye girerse yemin kefareti öder ve yasak ortadan kalkar. Eğer dört ayı geçerse ve koca karısıyla ilişkiye girmez de kadın buna sabrederse ve durumundan razı olursa bu, kadının lehinedir. Kimsenin buna itiraz etme hakkı da yoktur. Eğer kadın sabretmeyip durumu yargıya taşırsa ve dört ay geçmişse yargıç kocayı karısına geri dönmeye veya onu boşamaya zorlar. Koca bunu kabul etmezse yargıç ona iki durumdan birini -boşama veya kadına geri dönme-tercih etmesi için baskı yapar, gerekirse hapseder. Ama hâkimin kocaya karısını zorla boşama hakkı yoktur. Eğer koca dönerse yemin kefareti öder.<sup>64</sup>

Her iki müfessir de boşanma esnasında kadınların bu durumdan hiçbir şekilde zarar görmemeleri için atılacak adımlara değinmişlerdir. Gerekli durumlarda "iddet beklemenin lüzumlu olup bu sürede kadınların zor durumda bırakılmamalarını, zihârın zaten Câhiliye dönemi âdetlerinden olup, Allah'ın bunu yasakladığını, îlâ yapılırsa da bunun dört ayı geçemeyeceğini, geçerse boşanma ya da tekrar birleşmenin gerçekleşeceğini dile getirmişlerdir. Bu konudaki âyetlere genel olarak baktığımızda boşanma sırasında kadınların zor durumda kalmamasına özen gösterildiğini ve incelenen Şîî ve Sünnî her iki müfessirin de bu hususa dikkat çektiği görülmektedir.

---

<sup>63</sup> Seyyid Kutub, *fî Zılâli'l-Kur'an*, 1/235-238.

<sup>64</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrî'l-Kâşif*, 1/339.

### 2.3. Eşlere Miras ve Vasiyet

Eşleri ölen kadınların durumları Bakara Sûresi 240. âyette açıklanmıştır.

*“İçinizden ölüp de (geride) eşler bırakanlar, eşlerinin bir yıla kadar (kendi evlerinden) çıkarılmadan geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Şâyet (kendi arzularıyla) çıkarlarsa, onların kendileri için uygun gördüklerini yapmalarında sizin için bir günah yoktur. Allah daima üstündür, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>65</sup>*

Seyyid Kutub bu âyette dul kadının ölen kocası üzerinde bir vasiyet hakkının bulunduğunu belirtmiştir. Eğer kadın ölen kocasının evinde yaşamak isterse orada kalır ve yeni bir evlilik yapmaz. Bununla birlikte, dört ay on gün bekledikten sonra kocasının evinden ayrılmakta da serbesttir. Yani dul kadının dört ay on gün beklemesi (iddet) farz, bunun yanı sıra bir yıla kadar kocasının evinde oturması ise onun hakkıdır.<sup>66</sup>

Muğniyye bu âyetin nesh edildiğini söyleyip, burada ‘ölüm esnasında olanlar’ denilerek bir şeyin sonucuyla isimlendirilmesi örneğinin olduğunu belirtmiştir. -Bu âyet nesh edilmeden önce- ölüm alameti ortaya çıkan kişilere, eşlerine vasiyette bulunmaları farz idi. Kendileri öldükten sonra bir yıllık nafaka ve kalacak yer garantisi vermelerini söylemeleri gerekiyordu. Kadınlar ölen kocalarının evinde kalmayı tercih ederlerse onlara bir yıllık nafaka ödemek farzdır. Eğer oradan kendi istekleriyle çıkarlarsa nafaka düşer. Âyette belirtildiği gibi, kendi istekleriyle çıkıp giderlerse erkekler onlara bakmakla yükümlü değildir. Mademki bir yıldan önce onlar kendi istekleriyle çıktılar, erkeklerin de onlara karşı sorumluluğu yoktur. Yani nafaka kendi istekleriyle bir yıl kalmaları durumunda farz olur. Eğer bir yıldan önce çıkarlarsa o zaman farz olmaz. Muğniyye şöyle devam etmiştir: “Kadın, ölmüş olan kocasının evinden çıkarsa, matem tutmayı terk edip, süslenebilir. Ayrıca şer’î sınırlar içerisinde kendini isteyenlere cevap verme hakkı da vardır. Kadın, ölen kocasının evinde bir yıl kalmakta özgürdür. Tabi o evde kaldığı için de nafakayı hak eder. Oradan çıkmakta da özgürdür. O zaman ona nafaka gerekmez.”<sup>67</sup>

Her iki müfessir de eşleri ölen kadınların eğer isterlerse o evde yaşayabileceklerini, bu durumda nafakayı hak ettiklerini, isterlerse de çıkabileceklerini ama çıktıkları takdirde nafaka haklarının olmadığını

<sup>65</sup> el-Bakara 2/240.

<sup>66</sup> Seyyid Kutub, *fî Zılâli'l-Kur’an*, 1/255-258.

<sup>67</sup> Muğniyye, *et-Tefsîri'l-Kâşif*, 1/371.



vurgulamıştır. Yani kadınlar kendi kararlarını kendileri verebilir. Başkalarının onlar hakkında düşünmelerine ihtiyaçları yoktur.

### 3. Anne

Bazı âyet ve hadislerde belirtildiği üzere İslâm dini; anne, evlat veya kardeş olarak kadına büyük önem vermiştir. Bilhassa anne rolü üzerinden kadına verilen değer, hiçbir şeyle kıyaslanamayacak bir seviyededir.<sup>68</sup> Bu başlık altında Kur'an'daki 'anne' rolünün incelenen tefsirlerde nasıl değerlendirildiğine Lokmân Sûresi 14. âyet üzerinden bakılmıştır.

*“Biz insana, ana babasına iyi davranmasını emrettik. Anası onu her gün biraz daha güçsüz düşerek karnında taşımıştır. Onun süttten kesilmesi de iki yıl içinde olur. (İşte onun için) insana şöyle emrettik: “Bana ve ana babana şükret. Dönüş banadır.”*<sup>69</sup>

Seyyid Kutub çocuğa, ana babasına ilişkin tavsiyelerin, Kur'an-ı Kerîm ve Peygamberimizin hadislerinde çok kez tekrarlandığını fakat ana ve babaya, çocuklarına ilişkin tavsiyelerin ise pek az görüldüğünü bildirmiştir. Bunun nedeninin, insan yapısının çocuğun korunup kollanmasını üstlendiğinden kaynaklandığını düşünüyor. Seyyid Kutub'a göre ana-baba çocuklarına sahip oldukları tüm değerli varlıklarını cömertçe verirler. Çocuk ise hayatının sonlarını yaşayan kuşakla ilgilenmesi için tekrarlanan uyarılara ihtiyaç duyar. Çocuk, tüm ömrünü adanmış da olsa, ana-babasının ortaya koydukları özverinin bir kısmını bile karşılayacak olanaktan yoksundur. İşte durumu ortaya koyan tasvir: *“Anası onu zayıflık üstüne zayıflık çekerek karnında taşımıştır. Onun süttten kesilmesi de iki yıl içinde olur.”* Durumun doğasının gereği anne yükün büyük payını yüklenmekte ve onu, daha toleranslı, daha şefkatli ve daha derin ve etkin duygusallık içinde yerine getirmektedir. Hafız Ebû Bekr Bezzar Müsned'inde babası kanalıyla Bureyd'ten şu hadisi vermiş: Bir kişi, tavafta annesini kucağına alarak ona tavaf ettiriyordu. Peygamberimize “Hakkını ödedim mi” diye sordu. Peygamberimiz “Hayır, tek bir nefes alışındakini bile değil” dedi.<sup>70</sup> Anne

<sup>68</sup> Mehmet Emin Yurt, “İslâm'da Anne Olarak Kadına Verilen Değer”, *Uluslararası İslâm ve Kadın Çalıştayı*, (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 455-471.

<sup>69</sup> el-Lokmân 31/14.

<sup>70</sup> Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr el-İtkî el-Bezzar, *el-Babru's-Zebbâr*, nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh, 'Adil b. Sa'd, Sabri 'Abdülhâlık eş-Şâfi'î, (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1424/2003), 2/276.

hamileliği esnasında çocuğunu güçsüzlükler içinde taşımıştır. Bu duygulandırıcı sahne aracılığıyla ilk nimet verene, ardından da ikinci nimet veren ana-babaya şükranına yönlendirerek görevleri sisteme koyuyor. Buna göre önce Allah'a şükür geliyor, onu ana-babaya teşekkür izliyor: *"Bana ve ana-babama şükret."* Bu gerçeği şükretmenin yarar sağlayacağı ahiret gerçeği ile bağlıyor. *"Dönüş Allah'adır."*<sup>71</sup>

Muğniyye ise bu âyetin Lokmân'ın oğluna vasiyeti bağlamından konu dışına çıktığını belirtmiştir. Bitkin düşüp güçlük çekmek, cenin annenin karnındayken olur ve zayıflık ve güçlük her geçen gün artar. Doğum ve hamilelik günlerine ilaveten anne çocuğunu iki sene emzirir. Sonra emmeyi bırakır. Bütün bunların üzerine işte o gün çocuğa sorulur: İtaat edip şükredenlerden miydin yoksa bana ve ana babana ayaklanıp isyan mı ettin?<sup>72</sup>

Seyyid Kutub burada Allah'a şükürün ardından ana babaya teşekkürün gelmesi gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Buna göre İslâm'ın ilk kuralı olan Allah'a itaatin ardından anne ve babaya itaat geliyor. Muğniyye de aynı şekilde anne ve babaya güzel davranmanın Allah'a itaatten hemen sonra geldiğine dikkat çekmiştir.

### 3.1. Annelere Miras ve Vasiyet

Kur'an-ı Kerîm'de annenin miras ve vasiyet hakkına Bakara Sûresi 180. âyette değinilmiştir.

*"Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, ana-babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması - Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerine bir hak olarak- size farz kalmıdır."*<sup>73</sup>

Seyyid Kutub ana babaya ve yakın akrabalara vasiyette bulunmanın, tıpkı kısas gibi farz olduğunu belirtmiştir. O'nun söylediğine göre bu vasiyet âyetinden bir süre sonra miras âyetleri indi. Bu âyetlerde mirasçılara belirli paylar ayrıldı ve ana babanın her türlü akraba arasında mutlaka mirasçı olacakları belirtildi. Bundan dolayı ana baba vasiyet kapsamı dışına çıkarıldı. Çünkü mirasçıya vasiyet yapılamazdı.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Seyyid Kutub, *fî Zülâli'l-Kur'an*, 5/2788-2789.

<sup>72</sup> Muğniyye, *et-Tefsîrî'l-Kâşif*, 6/161.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/180.

<sup>74</sup> Seyyid Kutub, *fî Zülâli'l-Kur'an*, 1/163-164.

Muğniyye ise fıkıhçıların ve tefsircilerin bu konuda çelişkili ifadeler beyan ettiğini bildirmiştir. Belirttiğine göre bu âyet, ahkâm âyetlerindedir ve vasiyet konusuna girer. Ölüm işaretleri ortaya çıkan kişinin malı varsa, ebeveynlerine ve akrabalarına -bunlar doğal varisler olsa bile- malından bir şeyler vasiyet etmesi gerekir. Hem miras hem de vasiyetin aynı olması lazım. Varis olmayan akrabaya da vasiyet gereklidir. Akrabalara vasiyet bırakmak zorunlu değildir ancak vasiyet edilmesi tavsiye edilir. Kişinin, mirasçılarının hak ettiği mirası ve de miras miktarını vasiyet etmesi gerekir. Muğniyye daha sonra bu âyetin miras âyetiyle nesh edildiğini belirterek, ana babanın doğal olarak mirasçı olmalarıyla beraber yine de mirastan hak almaları için vasiyet bırakılmalarının uygun olduğunu vurgulamıştır.<sup>75</sup>

Seyyid Kutub bu âyetle ana babanın vasiyet bırakılmasına ihtiyacı olmadan çocuklarından kalan mallara mirasçı olduklarını ifade etmiştir. Muğniyye ise mirastan hak alabilmeleri için ana babaya yönelik olarak vasiyet bırakılması gerektiği görüşündedir.

## SONUÇ

Kadın konusu Kur'an'da, dikkat edilmesi istenilen ve bu sebeple de ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulan konulardan birisidir. Kız çocuğu, eş ve anne olarak durumlarına ayrı ayrı birçok âyette değinilmiştir. Bu sebeple "Ailede Kadın" konusunu ele alarak Sünnî ve Şîî bir tefsirde karşılaştırmalı olarak nasıl yaklaştıklarını inceledik.

Muğniyye ve Seyyid Kutub'un aynı konuyla ilgili âyetlere yaklaşımına bakıldığında, ailede kadın konusunda Şîî ve Sünnî mezheplerin günlük hayattaki pratiklere yansıyan -miras konusu haricinde- çok büyük farklı görüşlerinin olmadığı görülmektedir. Muğniyye sadece miras konusunda şayet anne babası ölen çocukların hepsi kızsaa -dört mezhep imamından farklı olarak- kalan mirasın tamamını alabileceklerini ifade etmiştir. Seyyid Kutub ise -dört mezhep imamına uyararak- eğer kalan tek kız ise mirasın yarısını, iki veya daha fazla kız ise üçte ikisini alabileceklerini dile getirmiştir. Ayrıca Seyyid Kutub anne baba doğal mirasçı olduğu için vasiyete ihtiyaçları olmadığını Muğniyye ise anne babaya miras için vasiyet bırakmanın daha uygun olacağını belirtmiştir.

---

<sup>75</sup> Muğniyye, *et-Tefsîri'l-Kâşif*, 1/278.

İslâm'da kadının yeri çok önemlidir. Allah, kadınların her türlü haklarının korunması için kesin emirler vermiştir. Doğan kız çocuklarını diri diri toprağa gömen bir topluma daha çocukken kızların değerli olduklarını vurgulamış, eş olarak kadınların haklarının korunması için en ince ayrıntılara kadar açıklamış, anne olarak kadınların değerini en yükseğe çıkartmıştır. Peygamberimiz de hem hayatında hem de hadislerinde annelerin önemine özellikle vurgu yaparak annelere sevgi ve saygı konusunda titizlik gösterilmesini istemiştir.

Seyyid kutub da Muğniyye de İslâm'ın kadına verdiği önemi göz önünde bulundurarak açıklamalarda bulunmuştur. Âyetlerin tefsirlerinde kadınların zarar görmemesi için hassas davranılması gerektiğinin altını çizmişlerdir. Bununla birlikte Muğniyye'nin kadınların miras payları hakkındaki görüşleri günümüz şartlarında oldukça yararlıdır. Mevcut şartlarda çok çeşitli durumlar ortaya çıkabilmektedir. Bu sebeple Şî müfessir Muğniyye'nin düşüncelerinin göz önünde bulundurulması gerekir.

### KAYNAKÇA

- Acar, H. İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ali, Kevser Kamil-Öğüt, Salim. "Çok Evlilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/365-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Arı, Abdüsselam. "Yetim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/501-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Arık, M. Selim. "Boşanma (Talak) Konusunda Bazı Yanlış Algılamalar". *Diyanet İlmî Dergi* 40/1 (Ocak-Şubat-Mart 2004), 101-112.
- Arvas, Fatma Balcı. "Aile, Değerler ve Din: Teorik Bir Yaklaşım". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 202.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ateş, Süleyman. "Kur'an-ı Kerim'de Evlenme ve Boşanma ile İlgili Âyetlerin Tefsiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 23 (1978), 221-286.

- Aydın, Mehmet Akif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bardakoğlu, Ali. "Feraiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bezzar, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr el-İtkî. *el-Babru's-Zebbâr*. nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh 'Adil b. Sa'd, Sabri 'Abdulhâlık eş-Şâfi'î. 18. Cilt. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahâb*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Can, Ali. "Kur'an'a Göre Yetimlerin Himayesi". *Diyanet İlmi Dergi* 52/3 (Eylül 2016), 129-163.
- Can, İslâm. "Tarih, Toplum Ve Kültür Bağlamında Aile Ve Kadın". *Sistemik Aile Sosyolojisi*, ed. Mustafa Aydın. 215-216. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Demircan, Adnan. "Câhiliye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikâsi Dergisi*, 1/2, (2003), 9-32.
- Demircan, Adnan. "Câhiliye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikâsi Dergisi* 4/7 (2006), 13.
- Demircan, Adnan. "Câhiliye ile İslâm Nikâh Uygulamaları Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar-Farklı Bir Yaklaşım-". *Dinlerde Nikâh-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. Ömer Dumlu. 35-51. İzmir: Esen Ofset, 2012.
- Döndüren, Hamdi. "Îlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, Sünen-i *Ebû Dâvûd*, 5 Cilt, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhu'l-ekber* . b.y.: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999.
- Ekinci, Ahmet. “Şiû Mezheplerde Nikâh Akdi ve Boşanma”. *Batman Akademi Dergisi* 5/2 (2021), 302-342.
- Ekiz, Ahmet. “İslâm Hukukunda İddet Bekleyen Kadının Hak ve Sorumlulukları”, *Mehir* 3 (1999), 74-76.
- Erbaş, Muammer. “Boşanma Örneğinde Dinî Ahkâmın Kur'an ve Sünnet Işığında Güncellenmesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 9-47.
- Görgülü, Hasan Ali. “Câhiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslâm'ın Boşanmada Örfî İtibar Etmesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1999), 111-126.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Abkâmü'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Mahmut Emin Nuvâvî. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts).
- Muğniyye (Mağniyye), Muhammed Cevâd b. Mahmûd b. Muhammed b. Mehdî el-Âmilî. *et-Tefsîr'ul-Kâşif*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Envâr, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. El-Haccâc. *el-Câmiu's-Sabîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- Seyyid Kutb, İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî. *fî Zılâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru's-Şurûk Yayınları, 17. Basım, 1412/1991.
- Sağlam, Hadî. “İslâm Hukukunda Mehir Evlilik Sigortası mıdır?”, *Universal Journal of Teology* 1/1 (Aralık 2016), 1-19.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *Tebzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-Mukni'a*. Tahran: Dâru'l-İslâmiyye, 1384/1964.
- Şirin, Şükrü, “Zihâra Dair Bir Değerlendirme”. *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2021), 461-481.
- Yalçın, İsmail. “Günümüz İslâm Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar”. *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1707-1725.

- Yaman, Ahmet. “Zihâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yurt, Mehmet Emin. “İslâm’da Anne Olarak Kadına Verilen Değer”, *Uluslararası İslâm ve Kadın Çalıştayı*, 455-471. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.





## Kur'ân'da Nesh Tartışmaları Üzerine\*

Mustafa Kara\*\*

### ÖZ

Bu makalede Kur'ân'da *nesh* tartışmaları ele alınmaktadır. Makalenin temel problemi, Kur'ân'da nesh meselesinin İslam âlimleri arasında bir türlü sonlandırılmayan tartışmalara yol açması, bu tartışmaların Müslümanlar arasında derin ilmi görüş ayrılıklarına ve birbirlerini itham ederek ötekileştirmelerine sebep olmasıdır. Makalenin amacı, Kur'ân'da neshin varlığına delil gösterilen âyetler üzerinden konuyu açıklığa kavuşturmak ve böylece Kur'ân ilimleri arasında yer alan nesh meselesinin Yüce Kitap'ta bizzat gerçekleşip gerçekleşmediği tartışmalarını uzlaştırmaya çalışmaktır. Makale, Kur'ân'da *nesh* konusunda delil kabul edilen âyetlerle sınırlı tutulmuştur. Makale, bu âyetlere ilişkin yorum ve tartışmaları uzlaştırmayı amaçlaması bakımından önem arz etmektedir. Bu durum aynı zamanda makalenin özgün yönünü de ortaya koymaktadır. Makalede, nitel bilgi toplama metotlarından yazılı doküman incelemesi yöntemi esas alınmış ve literatür taramasında ulaşılan bilgiler, bütüncül bir yaklaşımla incelenmiştir. Ulaşılan sonuçlar, *nesh* konusundaki tartışmaların Bakara 106 ve Nahl 101. âyetlerde geçen *âyet* (آية) kelimesine yüklenen mana ve bu mana istikametinde yapılan yorumlardan kaynaklandığını göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Âyet, Nesh, Nâsih-Mensûh, Yorum.

---

\* Yazar; çalışmanın hazırlanması esnasında bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm kaynakların kaynakçada belirtildiğini, çalışmanın maddi açıdan fonlanmadığını, çıkar çatışması bulunmadığını beyan etmektedir.

\*\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, e-mail: mustafakara@omu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-5497-1131.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 24.05.2023

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 31.05.2023

## On Nesh Discussions in the Qur'an

### Abstract

In this article, discussions of nash in the Qur'an are discussed. The main problem of the article is that the issue of nash in the Qur'an leads to unending debates among Islamic scholars, and these debates cause deep scholarly disagreements among Muslims and accuse each other and marginalize each other. The aim of the article is to clarify the issue through the verses that are shown as evidence for the existence of nash in the Qur'an, and thus to try to reconcile the debates on whether the issue of nash, which is among the Qur'anic sciences, took place in the Holy Book itself. The article is limited to the verses accepted as evidence about nash in the Qur'an. The article is important in terms of aiming to reconcile the comments and discussions on these verses. This situation also reveals the original aspect of the article. In the article, the written document analysis method, one of the qualitative information collection methods, was taken as a basis and the information obtained in the literature review was examined with a holistic approach. The results show that the discussions on abrogation stem from the meaning attributed to the word (النَّشْءُ) in the verses of Baccarat 106 and Nahl 101 and the interpretations made in the direction of this meaning.

**Keywords:** Tafsir, Verse, Nash, Nasih-Mensuh, Commentary.

### GİRİŞ

*Nesh (nâsib-mensûb)* meselesi, Kur'ân ilimlerinin önemli konuları arasında yer almaktadır. Bu önemine istinaden İslam tarihinde söz konusu ilme vâkıf olmadan Kur'ân hakkında ileri geri konuşanlara aşırı derecede tepki gösterilmiş ve hatta bu insanlar cezalandırılmıştır. Nitekim Hz. Ali, Kûfe Camii'nde Abdurrahman b. De'b'in insanları etrafında topladığını ve onlara dinî konularda açıklama yaparken emirleri yasaklarla, helalleri haramlarla karıştırdığını görünce kendisine: "Sen nâsib ve mensûhu bilir misin?" diye sorar. Adam: "Hayır!" der. Bunun üzerine Hz. Ali: "Hem kendini hem de başkalarını helak ettin." yanıtını verir.<sup>1</sup>

*Nesh* meselesi, klasik dönemde -neredeysen- bütün âlimler tarafından kabul edilen ve Kur'ân'da da gerçekleştiği düşünülen bir mesele olmuştur. Ancak hicrî 4. asırda yaşayan Ebû Müslim el-İsfehânî, Kur'ân'da

<sup>1</sup> Ebû'l-Hattâb Katâde b. Diâme es-Sedûsî, *en-Nâsib ve'l-mensûb*, thk. Hatim Salih (b.y.: Risale, 1998), 8-9; Mustafa es-Seyyid Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru'l-Vefâ, 1987), 1/91-94.

neshi reddederek bu konudaki anlayışın değişmesine ve konunun farklı boyutlarda tartışılmasına öncülük etmiştir.<sup>2</sup> Bazı kaynaklarda ise klasik dönemde Isfehânî'den önce de Kur'an'da neshi reddedenlerin olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır.<sup>3</sup> İşte bu tartışmalar günümüzde de devam etmektedir.

Esasen neshin varlığını bütün müfessirler kabul etmektedirler. Tartışma ise bizzat Kur'an'da neshin gerçekleşip gerçekleşmediğiyle ilgilidir. Bu doğrultuda Kur'an'da neshin varlığını kabul edenler, sözü edilen tartışmayı Bakara 106, Ra'd 39 ve Nahl 101. âyetler çerçevesinde, özellikle de bu âyetlerde geçen *âyet* (آية) kelimesine yüklenen mana ve bu mana istikametinde yapılan yorumlar üzerinden sürdürmektedirler. Kur'an'da neshin varlığını kabul etmeyenler ise görüşlerini temellendirmek için Nisâ' 82, Hacc 51, Sebe' 5, 38 ve Fussilet 42. âyetleri delil göstermektedirler. İkinci görüşü benimseyen âlimlerin, şu sorulara da yanıt bulmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır: Kur'an hiçbir çelişki barındırmayan bir mesajdır.<sup>4</sup> O halde Kur'an âyetlerinin bir kısmının hükümlerinin iptal edilmesi, işlevsiz bırakılması, aciz hale getirilmesi, etkisiz kılınması veya hükümsüz bırakılması mümkün müdür? Böyle bir durumda "*Âyetlerimiz hakkında (onları etkisiz kalmak için) birbirlerini aciz bırakıncasına yarışanlara gelince, işte bunlar cehennemliklerdir.*"<sup>5</sup> âyeti ve bu bağlamdaki âyetler<sup>6</sup> nasıl anlaşılacaktır? Yine Kur'an'a önünden ve arkasından hiçbir batılın yaklaşamayacağını ve dolayısıyla onu hiçbir şeyin iptal edip geçersiz kılamayacağını vurgulandığı âyet<sup>7</sup> ne şekilde yorumlanacaktır?

İşte bu makalede mezkûr sorulara Bakara 106, Ra'd 39 ve Nahl 101. âyetler çerçevesinde cevap aranmaya çalışılmaktadır. Bu kapsamda

<sup>2</sup> Abdurrahman Çetin, "Nesih", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/580; Abdulkemal Bingöl, "Neshin Gerçekleşmesinde Etkili Olan Faktörler", *e-Şarkîyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/2(16) (2016), 568.

<sup>3</sup> Bk. Muhammed 'Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-ırfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvez Ahmed Zemerli (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995), 2/147, 154; Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesih Problemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 31; Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 212; Enes Büyük, "Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı", *Eskiyeni* 42 (2020), 884-886.

<sup>4</sup> en-Nisâ' 4/82.

<sup>5</sup> el-Hacc 22/51.

<sup>6</sup> Bk. es-Sebe' 34/5, 38.

<sup>7</sup> el-Fussilet 41/42.

öncelikle *Kavramsal Çerçeve* alt başlığında *nesh*, *âyet*, *nesy* ve *insâ* kelimeleri etimolojik açıdan incelenmekte, akabinde söz konusu âyetlerde geçen *âyet* (آية) sözcüğünden kastedilen mana, ilgili âyetlerin bağlamları ışığında anlaşılmasına çalışılmakta ve böylece Kur'ân'da neshin bizzat gerçekleşip gerçekleşmediği tartışmaları uzlaştırılmaya gayret edilmektedir.

## 1. Kavramsal Çerçeve

### 1.1. *Nesh* Kavramı

*Nesh* (نَسَخَ) kelimesi Arapça'da *nsh* (نسخ) kök harflerinden türetilmiştir. *Nsh* (نسخ) fiili sözlükte “izale etmek, yok etmek, gidermek, silmek, değiştirmek, nakletmek”<sup>8</sup> anlamlarına gelmektedir. Terim olarak *nesh* (نَسَخَ), “önceki şer’î bir hükmün, daha sonra gelen ve öncekinden farklı olan başka bir şer’î delille yürürlükten kaldırılmasıdır.”<sup>9</sup> Bu durum, Yüce Allah (cc) açısından hükmün geçerlilik süresinin açıklanmasını, insanlar açısından da hükmün değişmesini ifade eder.<sup>10</sup> Bu kapsamda uygulamadan kaldırılan önceki hükme *mensûb* (مَنْسُوح), onu uygulamadan kaldıran sonraki hükme ise *nâsib* (نَاسِخ) denir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Ebû ‘Abdirrahmân Halîl b. Ahmed, “nsh”, *Kitâbü'l-‘ayn*, thk. Abdulhamîd Henedâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 4/215; Ebu'l-Huseyn Ahmed ibn Fâris b. Zekeriyâ, “nsh”, *Mu‘cemu mekâyisi'l-lügâ*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/424-425; Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, “nsh”, *el-Müjradât fî ğarîbi'l-Kur’ân* (Mısır: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bânî, ts.), 633; Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “nsh”, *Lisânü'l-‘Arab* (Kahire: Dâru'l-Me‘ârif, 1119), 6/4407; Zürcânî, *Menâbilu'l-‘urfân*, 2/175.

<sup>9</sup> Halîl b. Ahmed, “nsh”, 4/215; İbn Fâris, “nsh”, 5/424-425; İsfehânî, “nsh”, 633; İbn Manzûr, “nsh”, 6/4407.

<sup>10</sup> Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcanî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 240.

<sup>11</sup> Halîl b. Ahmed, “nsh”, 4/215; İbn Fâris, “nsh”, 5/424-425; İsfehânî, “nsh”, 633; İbn Manzûr, “nsh”, 6/4407.

*Nsh* (نسخ) kök harflerinden türetilen kelimeler Kur'ân'da 4 yerde<sup>12</sup> geçmekte ve “kaydetmek, nakletmek”,<sup>13</sup> “silmek, iptal etmek, izale etmek, gidermek, yok etmek”<sup>14</sup> ve “nüsha”<sup>15</sup> anlamlarında kullanılmaktadır.

## 1.2. Âyet Kavramı

*Âyet* (آية) kelimesi Arapça'da *eye* (أى) kök harflerinden türetilmiştir. Bu kelime sözlükte “delil, iz, işaret, açık alamet, ibret”<sup>16</sup> anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise “Yüce Allah'ın varlık ve yeganeliğine, peygamberlerin doğruluğuna işaret eden delil, mu'cize”<sup>17</sup> demektir. Yine Kur'ân sûrelerini oluşturan cümle veya cümle gruplarından her birine *âyet* (آية) denir. Çoğulu (*ây*) *ây* veya (*âyât*) *âyât*tır.<sup>18</sup>

Kur'ân'da *âyet* (آية) kelimesi, farklı formlarıyla birlikte 382 yerde<sup>19</sup> geçmekte ve içerisinde bulunduğu bağlama göre “Kur'ân cümlesi, vahiy, vahiy cümlecığı”,<sup>20</sup> “delil, iz, işaret, alâmet”<sup>21</sup>, “ibret”,<sup>22</sup> “mu'cize”,<sup>23</sup>

<sup>12</sup> Muhammed Fuâd 'Abdûlbâkî, “nsh”, *el-Mu'cemu'l-müjebbras li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 793.

<sup>13</sup> el-Câsiye 45/29.

<sup>14</sup> el-Bakara 2/106; el-Hacc 22/52.

<sup>15</sup> el-A'râf 7/154.

<sup>16</sup> Halîl b. Ahmed, “eye”, 1/104; İbn Fâris, “eye”, 1/168-169; İbn Manzûr, “eye”, 1/185-188.

<sup>17</sup> Halîl b. Ahmed, “eye”, 1/104; İbn Fâris, “eye”, 1/168-169; İbn Manzûr, “eye”, 1/185-188.

<sup>18</sup> Halîl b. Ahmed, “eye”, 1/104; İbn Fâris, “eye”, 1/168-169; İbn Manzûr, “eye”, 1/185-188.

<sup>19</sup> 'Abdûlbâkî, “eye”, 127-133.

<sup>20</sup> el-Bakara 2/39, 41, 44, 61, 99; Âl-i 'Imrân 3/4, 7, 11, 19, 21, 58, 108; en-Nisâ' 4/56, 140, 155; vd.

<sup>21</sup> el-Bakara 2/73, 145, 248, 259; Âl-i 'Imrân 3/13, 41, 49, 50; el-Mâide 5/114; el-İsrâ 17/12; vd.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/164, 248; Âl-i 'Imrân 3/49, 97, 190; el-En'âm 6/99, 158; Yûnus 10/92; vd.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/118, 221; el-En'âm 6/37, 109; el-A'râf 7/133, 146, 203; Yûnus 10/20, 75, 97; vd.

“sembol”,<sup>24</sup> “ilâhî yasa”<sup>25</sup> ve “risâlet, risâlet öğretisi”<sup>26</sup> anlamlarında kullanılmaktadır.

### 1.3. *Nisyân* Kavramı

*Nisyân* (نسيان) kelimesi Arapça’da *nsy* (نسي) kök harflerinden türetilmiştir. Bu kelime sözlükte “unutmak, unutturmak”<sup>27</sup> manalarına gelmektedir. Terim olarak ise “bir insanın hafıza zayıflığı, gaflet içinde olma ya da kasıtlı davranma gibi sebeplerle kendisine söylenen bir şeyi unutması veya yapılması istenen bir işi yapmaması”<sup>28</sup> demektir.

Kur’ân’da *nsy* (نسي) kök harflerinden türetilen kelimeler 45 yerde<sup>29</sup> geçmekte ve “unutmak, unutturmak”<sup>30</sup> anlamlarında kullanılmaktadır.

### 1.4. *Nes’* Kavramı

*Nes’* (نَسْأ) kelimesi Arapça’da *nse* (نَسَأ) kök harflerinden türetilmiştir. Bu fiil sözlükte “ertelemek, geciktirmek”<sup>31</sup> anlamlarına gelmektedir. Bu bağlamda *nes’* (نَسْأ), “bir şeyi zaman açısından belli bir süre geciktirmek”<sup>32</sup> demektir. Bu kökten türetilen *insâ’* (إنْسَاء) ise “Hz. Peygamber’in hafızasından bir âyetin silinmesi”<sup>33</sup> şeklinde tanımlanmaktadır ki bu kesinlikle kabul edilebilir bir şey değildir. Böyle bir şeyin bırakın varlığını, bunu düşünmek dahi Kur’ân’daki “*Zikeri (Kur’ân’ı) indiren şüphesiz ki biziz, biz! Elbette onu koruyucular da Biziz!*”<sup>34</sup> âyetine ve Hz. Peygamber’in (s) masumiyetine aykırıdır.

<sup>24</sup> el-A’râf 7/73; Hûd 11/64.

<sup>25</sup> en-Neml 27/92; el-Fussilet 41/53.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/106; el-En’âm 6/124; en-Nahl 16/101.

<sup>27</sup> Halîl b. Ahmed, “nsy”, 4/213-214; İbn Fâris, “nsy”, 5/421; Isfehânî, “nsy”, 634.

<sup>28</sup> Halîl b. Ahmed, “nsy”, 1/104; İbn Fâris, “nsy”, 5/421-423; Isfehânî, “nsy”, 634.

<sup>29</sup> ‘Abdülbâkî, “nsy”, 794.

<sup>30</sup> el-Bakara 2/44, 286; el-En’âm 6/44; Yûsuf 12/42; Tâhâ 20/126; el-Haşr 59/19; vd.

<sup>31</sup> Halîl b. Ahmed, “nse”, 4/219; Isfehânî, “nse”, 636.

<sup>32</sup> Halîl b. Ahmed, “nse”, 4/219; Isfehânî, “nse”, 636.

<sup>33</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 126.

<sup>34</sup> el-Hıcr 15/9.

Kur'ân'da *nse* (نَسَأ) kökünden türetilen kelimeler 2 defa<sup>35</sup> geçmekte ve “ertelemek”<sup>36</sup> ve “değnek, baston”<sup>37</sup> manalarında kullanılmaktadır.

## 2. Kur'ân'da Nesh Delil Gösterilen Âyetlerin Bağlamsal Açıdan İncelenmesi

Bakara 106 ve Nahl 101. âyetler bünyelerinde bulunan *nesh* ve *âyet* kelimeleri, Ra'd sûresi 39. âyet ise muhtevası nedeniyle Kur'ân'da neshin varlığına delil gösterilmektedirler. Konunun doğru biçimde anlaşılması adına bu âyetlerin bağlam ilişkisi içerisinde incelenmesi önem arz etmektedir. Zira Kur'ân âyetleri baştan sona *tevkîfî* olarak sıralanmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'daki her âyetin mutlaka bir *iç bağlamı* (siyâk-sibâk ilişkisi), bazı âyetlerin de hem *iç* hem de *dış bağlamı* (özel bir iniş sebebi) vardır.<sup>38</sup> Şimdi bu âyetleri iç ve dış bağlam açısından incelemek istiyoruz.

### 2.1. Bakara Sûresi 2/106. Âyet

مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Biz, bir âyetten her neyi nesheder, yani unutturursak daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin (iz) ki Allah her şeye gücü yetendir.”

Bu âyetin iç bağlamını, sûrenin 104-110. âyetleri belirlemektedir. Bu âyetlerde; Hz. Peygamber'in (s) risâletiyle ilgili muhataplarının çeşitli istek ve arzuları, Yüce Allah'ın (cc) risâlet görevini dilediği kimseye verebileceği, O'nun daha önceki bir şeriatı iptal etme/yürürlükten kaldırma veya unutturma kudretine sahip olduğu, göklerin ve yerin otoritesinin sadece Yüce Allah'ın elinde bulunduğu, mü'minlerin, İsrâiloğullarının Hz. Mûsâ'ya (s) sordukları türden sualleri Hz. Muhammed'e (s) sormamaları gerektiği, küfrü iman ile değişenin Yüce Allah'ın dosdoğru yolundan sapmış olacağı, kitap ehlinin bazılarının hakikati bilmelerine rağmen sırf hasetleri sebebiyle Hz. Muhammed'e risâlet verilmesini kabullenmek istemedikleri ve emredilen ibadetleri yerine

<sup>35</sup> Abdülbâkî, “nse”, 792.

<sup>36</sup> et-Tevbe 9/37.

<sup>37</sup> es-Sebe' 34/14.

<sup>38</sup> Recep Demir, “Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 578.

getirmek suretiyle ahiret hayatı için hazırlık yapmak gerektiği dile getirilmektedir.

Bu âyetin dış bağlamı yani sebep-i nüzulü hakkında kaynaklarda şu bilgiler yer almaktadır: Bu âyet, kin, haset ve düşmanlıkları sebebiyle kıblenin Beytül-Makdis'ten Ka'be'ye çevrilmesini çekemeyen Yahudilerin ve Hz. Peygamber'in (s) risaletine halel getirmek için sürekli ona iftira atan müşriklerin söyledikleri, "Bu Kur'ân filan değil, bunu Muhammed kendiliğinden uyduruyor. O, çelişkili bir sözdür. Görmüyor musunuz? Muhammed ümmetine bir şeyi emrediyor, daha sonra bundan vazgeçip tam tersine başka bir şey emrediyor. Bugün bir şey söylüyor, yarın bundan vazgeçiyor."<sup>39</sup> şeklindeki sözler üzerine indirilmiştir.

Bu âyette Yüce Allah (cc), neshe dair temel kaideyi hatırlatmakta, ilâhî mesajları dilediği gibi şekillendirebileceğini ve buna da gücünün yeteceğini bildirmektedir. O, bir önceki âyette kitap ehlinin ve müşriklerin ortaklaşa olarak vahiy ve risaleti istemediklerini, O'nun ise risalet ve vahiy anlamında rahmetini dilediğine tahsis edeceğini, çünkü büyük lütfun sahibinin kendisi olduğunu ifade ettikten sonra, herhangi bir âyeti yani risaleti nesh eder yani unutturursa yerine daha hayırlısını veya en azından dengini getireceğini, buna da gücünün yeteceğini bildirmektedir.

Bu âyet içerisinde geçen نَسَخَ *nensah* fiili *klasik nesh teorisinin* Kur'ân'daki en önemli delili olarak kabul edilmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere *nesh* kelimesi sözlük anlamı itibarıyla "izale etmek, yok etmek, gidermek, silmek, değiştirmek, nakletmek,"<sup>40</sup> terim olarak da "önceki şer'î bir hükmün, daha sonra gelen ve öncekinden farklı olan başka bir şer'î delille yürürlükten kaldırılması"<sup>41</sup> manalarına gelmektedir. Söz konusu

<sup>39</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'nyûni'l-eġavîl fî vucûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1994), 1/308-309; Ebu'l-Berakât Hâfızuddîn 'Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hâkâiku't-te'vîl*, thk. Mervân Muhammed eş-Şekkâr (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2014), 1/116; Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüżûl* (Beyrut: y.y., 1991), 28; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 2/300; Ebu'l-Ferac 'Abdurrahmân b. 'Ali İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ulmi't-tefsîr* (Beyrut: y.y., 1987), 1/127.

<sup>40</sup> Halîl b. Ahmed, "nsh", 4/215; İbn Fâris, "nsh", 5/424-425; Isfehânî, "nsh", 633; İbn Manzûr, "nsh", 6/4407; Zürkânî, *Menâbilu'l-'urfân*, 2/175.

<sup>41</sup> Halîl b. Ahmed, "nsh", 4/215; İbn Fâris, "nsh", 5/424-425; Isfehânî, "nsh", 633; İbn Manzûr, "nsh", 6/4407.



kelime, bu anlamların bir kısmını karşılayacak şekilde Kur'ân'da 4 yerde<sup>42</sup> zikredilmektedir.

İsfehânî bu âyetteki نَسَّهَا kelimesinin نَسَّأَهَا şeklinde de okunduğunu ve böylece mezkûr kelimenin “geciktirmek, ertelemek, hükmünü iptal etmek”<sup>43</sup> anlamlarına geldiğini söylemektedir. Bu bağlamda âyette geçen نَسَّ نَسَّسِي fiilinin, A'râf 51, Tevbe 67, Tâhâ 126 ve Haşr 19 gibi âyetlerde geçtiği üzere نَسَّ (نَسَّسِي) kökünden türetildiği kabul edilirse “unutturmak”, Tevbe 37'de olduğu gibi نَسَّ (نَسَّأَهَا) kökünden türetildiği varsayılırsa “ertelemek” anlamına geldiğini söyleyebiliriz. “Ertelemek” manasına alındığında söz konusu fiilin İsfehânî'nin de belirttiği gibi نَسَّأَهَا nensee şeklinde okunmasının esas alındığını ifade etmek gerekir.

Nesh kelimesinin terim anlamından hareketle neshin meydana gelebilmesi için hükmü kaldırılacak bir âyetin ve hüküm kaldıracak bir de delilin bulunması şarttır. Bu çerçevede hükmü kaldırılan âyete mensûb, hüküm kaldıran delile nâsib, bütünüyle bu olaya ise nesh adı verilmektedir. Kabul edilen haliyle ifade edilmelidir ki bir hükmün kaldırılabilmesi için öncelikle o hükmün bir süre uygulanması gerekmektedir. Dolayısıyla mensûb hüküm önce, nâsib delil ise sonra gelmiş olmalıdır. Dahası mensûb hüküm ile nâsib delil arasında mutlak bir zıtlık bulunmalı, ikisi bir arada hiçbir şekilde uygulanamamalıdır. Yine kabul edilen haliyle belirtilmelidir ki nesh inanç, kıssa, ibret ve delillerde değil, sadece hükümlerde geçerli olabilmektedir.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Abdülbâkî, “nsh”, 793.

<sup>43</sup> İsfehânî, “nse”, 636. نَسَّسِي nüsü fiilinin farklı okunuş şekilleri hakkında geniş açıklamalar için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/309; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hacer, 2001), 2/394; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 1/81-82; Ebu'l-Hasen Tâhir b. 'Abdülmünim İbn Galbûn, *et-Tezkira fi'l-kurâati's-semân*, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (Dimeşk: Daru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2009), 2/258; Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kurâati's-seb'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 65; Ebu'l-A'lâ Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Gâyetü'l-ibtisâr fî kurâati'l-üşerâti eimmeti'l-emsar* (Tanta: Daru's-Sahâbe, 2006), 2/415; Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-kurâati'l-aşr* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/219-220; Muhammed İsa Yüksek, “Bakara Suresi 106. Âyet Bağlamında Nesh-Nes' İlişkisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015), 12.

<sup>44</sup> Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Tefsîru Ebi'l-Leyl: Bahru'l-ülûm* (Beyrut: y.y., 1996), 1/82.

Genel anlamda neshi kabul edenler, *Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın sünnetle, sünnetin Kur'ân'la, sünnetin sünnetle* ve *geçmiş şeriatlerdeki hükümlerin Kur'ân'la neshi* olmak üzere beş çeşit neshten söz etmektedirler. Bu bağlamda Bakara sûresi 106. âyette zikredilen نَسَخَ *nensab* fiiliyle kastedilen *nesh*, Kur'ân'ın daha önceki şeriatları neshetmesi, bir başka ifade ile bir şeriatdaki hükümler silinmiş veya unutturulmuş ise onun bir sonraki şeriatla aslına dönüştürülmesi veya değiştirilmesi olarak anlaşılabilir. Bu da önceki şeriatlardaki hükümlerin bir kısmını iptal etmek, bir kısmını aslına döndürmek, bir kısmını da düzeltmek şeklinde olur. Nitekim Kur'ân'da Hz. Peygamber'in (s) tüm insanlık ailesine müjdeleyici ve uyarıcı olarak görevlendirildiği,<sup>45</sup> İsrailoğullarına da Tevrât'ı(n aslını) doğrulayıcı, kendilerine haram kılınan<sup>46</sup> bazı şeyleri helâl kılmak için gönderildiği, onlara Yüce Allah'tan bir delil getirdiği, onlardan Allah'a karşı takvâli (duyarlı) olmalarını ve kendisine de itaat etmelerini istediği,<sup>47</sup> Hz. Peygamber'in elçi olarak gönderileceğinin Tevrât ve İncil'de yazılı olduğu, onun kendilerine iyiliği emredip/öğütleyip kötülükten engelleyeceği/sakındıracağı, temiz şeyleri helâl, pis şeyleri de haram kılacağı,<sup>48</sup> üzerlerindeki zincirleri kaldırıp atacağı, Peygamber'e yardım edip onunla gönderilen *nûr'a* yani Kur'ân'a uyanların kurtulanlardan olacağı<sup>49</sup> bildirilmektedir. Zaten Kur'ân, insanların hakkında anlaşmazlığa düştükleri şeyler kendilerine açıklansın, inanan bir toplum için de bir rehber ve rahmet olsun diye indirilmiş bir mesajdır.<sup>50</sup> Kur'ân'da aktarılan bu bilgiler, İsrailoğullarına azgınlıkları nedeniyle özel bir ceza olarak haram kılınan bazı yiyeceklerin aslına döndürülmesinin, yani helal kılınmasının delilleri arasında yer almaktadır. Bundan da eski milletlerin kendileri için belirlenen dini hükümleri bozdukları, kendilerine helal olan bazı hükümleri yasak

<sup>45</sup> Sebe' 34/28.

<sup>46</sup> İsrailoğullarına haram kılınan şeyler ve sebepleri hakkında bk. Âl-i 'Imrân 3/93; el-En'âm 6/146.

<sup>47</sup> Âl-i 'Imrân 3/50.

<sup>48</sup> "Bu cümle, A'râf 7/32-33, Enfâl 8/24 ve Tevbe 9/29 ile okunmalıdır. Çünkü dinde helâl ve haram kılma yetkisi sadece Yüce Allah'a aittir. Hz. Peygamber ise neyin helal, neyin haram kılındığını bildirir. Bu arada bir yetkili, devlet başkanı, komutan, aile babası vs. olması itibarıyla bazı yasaklar koyabilir; ancak bunlar haram kapsamında değerlendirilmemelidir. Aksi takdirde A'râf 7/32-33 ve Tahrim 66/1'deki mesajlar anlamını yitirir." (*Geniş Açıklamalı Kur'an Meal-Tefsir*, çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022), 412).

<sup>49</sup> el-A'râf 7/157.

<sup>50</sup> en-Nahl 16/64. Benzer mesajlar için bk. en-Nisâ' 4/65; el-En'âm 6/114.

haline getirdikleri, sonrasında ise Kur'ân'la birlikte aslına döndürülmenin gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

*Sünnetin sünnetle neshine*, Allah Rasûlü'nün kabir ziyaretlerini önce yasaklaması, belli bir süre geçtikten sonra da serbest bırakması örnek verilebilir. Kur'ân'da da ifade edildiği üzere kabir ziyaretlerinde mezarlarla övünme,<sup>51</sup> putperestliğe geri dönme veya onlardan bir şeyler bekleme gibi tehlikeler söz konusu olunca Hz. Peygamber bu ziyaretleri yasaklamış, daha sonra da bu tehlikeler ortadan kalkınca serbest bırakmıştır. Gün gelir Hz. Peygamber'in yasaklama gerekçesi tekrardan tezahür ederse, aynı yasak yeniden söz konusu edilebilir. Burada sebepler üzerinde durup hükümlerin şartlara göre uygulanmasının amaçlandığı görülmektedir. Bu tür *neshi* de aslında bir *tabsîs* olarak yorumlamak daha doğru olsa gerektir.

*Sünnetin Kur'ân'la neshine* de kıblenin tahvili örnek gösterilebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in başlangıçta Kudüs'teki Mescid-i Aksâ yönüne doğru namaza durulması sünneti, Mescid-i Harâm'a dönülmesi emri<sup>52</sup> ile Kur'ân tarafından nesh edilmiştir. Bu noktada *tabsîs-nesh* ilişkisine dikkat çekmek faydalı olacaktır. Bilindiği üzere *tabsîs* (تخصيص), “umumi olan bir şeyin bazı kısımlarının bazı özel durumlara hasredilmesidir.”<sup>53</sup> *Nesh* (نسخ) ise, “önceki şer'î bir hükmün, daha sonra gelen ve öncekinden farklı olan başka bir şer'î delille yürürlükten kaldırılmasıdır.”<sup>54</sup> Bazı âlimler, hükmün kaldırılması veya özel bir duruma hasredilmesi açısından *nesh* ile *tabsîs* arasında benzerlik kursalar da *neshin* bir hükmü tüm yönleriyle iptal etmesi, *tabsîsin* ise iptal değil de özel durumlara hasretmesi nedeniyle aralarında farklılık vardır. Diğer taraftan *nesh* haberlerde söz konusu olmazken, *tabsîs* haberlerde de olabilir.<sup>55</sup> Hulâsâ *nesh* ve *tabsîs* ayrı ayrı şeylerdir.

*Neshin*, “önceki şer'î bir hükmün, daha sonra gelen ve öncekinden farklı olan başka bir şer'î delille yürürlükten kaldırılması”<sup>56</sup> yani hükmün

<sup>51</sup> et-Tekâsür 102/1-2.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/144. Bu konudaki hadisler için bk. Buhârî, “Tefsîr”, 2/12, 14; Müslim, “Mesâcid”, 11-15.

<sup>53</sup> Isfehânî, “hşş”, 198.

<sup>54</sup> Halîl b. Ahmed, “nsh”, 4/215; İbn Fâris, “nsh”, 5/424-425; Isfehânî, “nsh”, 633; İbn Manzûr, “nsh”, 6/4407.

<sup>55</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*; 2/388; Zürkânî, *Menâbilu'l-urfân*, 2/80-82; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 123.

<sup>56</sup> Halîl b. Ahmed, “nsh”, 4/215; İbn Fâris, “nsh”, 5/424-425; Isfehânî, “nsh”, 633; İbn Manzûr, “nsh”, 6/4407.

iptal edilmesi ve iki zıtlığın giderilmesi şeklinde anlaşılması sebebiyle *sünnetin Kur'an'ı neshetmesi*<sup>57</sup> düşünülemez. Yine Kur'an'ın, Yüce Allah'ın katından indirilmiş ilâhî bir mesaj olması hasebiyle ona önünden de arkasından da gizli ya da açık hiçbir bâtılın yaklaşamayacağını ifade edilmesi,<sup>58</sup> onun kesinlikle hiçbir ihtilaf yani çelişki içermemesi<sup>59</sup> ve Allah'ın âyetlerini aciz bırakma gayretinde olanların cehennemde cezalandırılacaklarının bildirilmesi<sup>60</sup> gibi ilâhî uyarılar, kanaatimizce Kur'an'daki herhangi bir âyetin başka bir âyet tarafından neshedilemeyeceğini, bir başka ifade ile hükmünün geçersiz sayılmayacağını göstermektedir.<sup>61</sup> Çünkü *nesh*, bir iptal kurumu olmasının yanı sıra aynı zamanda bir tezatlık ve çelişki kurumudur. Bu doğrultuda Kur'an'da herhangi bir çelişkiden söz edilemeyeceği gibi hükmü geçmiş bir âyetten de bahsedilemez. Şunu da hemen ifade edelim ki Kur'an'daki her bir âyetin mutlak surette bir yönüyle uygulanabilme imkânı vardır. Bu kapsamda bazı âyetler genel hüküm içerse de bazılarında özel şartlar söz konusu edilmiş olabilir.

Öte yandan Kur'an'ın *kölelik*,<sup>62</sup> *çok evlilik*,<sup>63</sup> *içkinin yasaklanması*<sup>64</sup> gibi ahkâma dair bazı konularda *tedrîcîlik* prensibini esas aldığı görülmektedir. *Tedrîcîlik*, “bir kimseyi bir şeye aşamalı olarak yaklaştırmak ve alıştırmak”<sup>65</sup> demektir. *Tedrîcîlikte* Yüce Allah'ın şer'î bir hükmü bir kerede ve bütün olarak değil de nüzûl süresince bireysel ve sosyal olguların gerektirdiği şekilde peyderpey inşa etmesi söz konusudur. Böylece Allah (cc), İslâm

<sup>57</sup> Bu konudaki tartışmalar hakkında bk. Abdullah Ünalın, “Kur'an'ı Nesh Bağlamında Sünnet'in Yetkisi”, *Süriye Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 11-30; Muhammet Ali Asar, “Sünnetin Kur'an'ı Neshi Meselesine Hadisçilerin Yaklaşımı: Örnekler Çerçevesinde Bir İnceleme”, *ÇAKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (2020), 48-78; Hacer Yetkin, “Klasik Dönem'e Kadar Fıkıh Usûlünde Kur'an ve Sünnetin Birbirini Neshi Tartışması”, *Usûl İslam Araştırmaları* 28 (2017), 193-211.

<sup>58</sup> el-Fussilet 41/42.

<sup>59</sup> en-Nisâ' 4/82.

<sup>60</sup> el-Hacc 22/51, es-Sebe' 34/5, 38.

<sup>61</sup> *Kur'an Meal-Tefsir*, çev. Okuyan, 38.

<sup>62</sup> el-Bakara 2/177; en-Nisâ' 4/92; el-Mâide 5/89; et-Tevbe 9/60; en-Nûr 24/32; Muhammed 47/4; el-Mücâdele 58/3; el-Beled 90/13.

<sup>63</sup> en-Nisâ' 4/3.

<sup>64</sup> el-Bakara 2/219; en-Nisâ' 4/43; el-Mâide 5/90-91; en-Nahl 16/67. İçkinin *tedrîcî* bir anlayışla haram kılındığı bu âyetlerin nüzûl sırasına göre dizilişleri ise şu şekildedir: en-Nahl 16/67; el-Bakara 2/219; en-Nisâ' 4/43; el-Mâide 5/90-91.

<sup>65</sup> İbn Manzûr, “drc”, 16/1352.

öncesi dönemde var olan veya beşeri ve sosyal hayatın gerektirdiği bazı olguları tıpkı Kur'ân âyetlerini indirmedeki metodunda olduğu gibi<sup>66</sup> aşama aşama ya evrensel ahlâka uygun hale getirmekte ya da yeniden ihdas etmektedir.<sup>67</sup> Bu yöntemin, vahyin muhatapların gönüllerini pekiştirmesi ve sağlamlaştırması, ilâhî mesajın insanlar tarafından okunup anlaşılması, bireysel ve toplumsal hayatta uygulanması ve Kur'ân'ın hayata dokunması konusundaki katkıları ise izahtan varestedir. Bu nedenle Kur'ân'daki her bir âyet doğrudan veya dolaylı olarak, ya hüküm ya da mesaj açısından mutlaka herkesi her zaman ilgilendirebilir. Dolayısıyla Kur'ân'da mutlak anlamda hükmü ebediyen iptal edilmiş ve böylece işlevsiz bırakılmış hiçbir âyet söz konusu olamaz.<sup>68</sup> Bu çerçevede Kur'ân'da mensûh addedilen âyetleri, Kur'ân'ın bazı durumlarda alternatif sunma anlayışının, hükümleri tedricî olarak inşa etme yönteminin ya da birtakım hükümlerin birtakım özel koşullara has kılınmasının örnekleri olarak kabul etmek mümkündür.

Kur'ân'da neshin varlığını kabul edenler; *i. metni bâkî, hükmü mensûh âyetler*, *ii. hükmü bâkî, metni mensûh âyetler* ve *iii. hem metni hem de hükmü mensûh âyetler* olmak üzere üç tür neshden söz etmektedirler.<sup>69</sup> Bunlardan ilki için Kur'ân'da açık bir delil mevcut değildir. Diğerleri ise Kur'ân'ın Yüce Allah tarafından korunması,<sup>70</sup> vahiy kâtiplerince yazı ile kayıt altına alınmış olması ve hafızlarca ezberlenerek asırlardır mütevatiren nakledilmesi gibi temel prensiplerle uygunluk arz etmemektedir.

Peki, Bakara sûresi 106. âyet merkeze alınarak Kur'ân'da neshin varlığını savunmanın gerekçesi ne olabilir? Bu sorunun cevabı, söz konusu âyet içerisinde geçen *آية* *âyet* kelimesine yüklenen anlamda gizlidir. Bu kelime, Kur'ân'da neshi kabul edenlerce “Kur'ân âyeti, Kur'ân cümlecığı” şeklinde anlaşılmaktadır. Bahsi geçen âyetin bağlamı dikkate alındığında ise bu kelimenin, “Kur'ân cümlecığı” ya da “Kur'ân'daki herhangi bir hüküm” değil, özellikle Bakara 105. âyetin de işaretiyle “önceki şeriatlardaki bazı

<sup>66</sup> el-İsrâ' 17/106; el-Furkân 25/32.

<sup>67</sup> Ali Galip Gezgin, “Kur'ân'da 'Nesh Problemi'ne Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 62-63; Talip Türkan, “Tedric”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/265-267.

<sup>68</sup> Bk. Bedreddin Çetiner, “Kur'ân'da Nesh Konusuna Değişik Bir Yaklaşım”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III* (İstanbul: İSAV Yayınları, 2002), 385-394.

<sup>69</sup> Celâluddin 'Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006), 3/65-68; Cerrahoglu, *Tefsir Usûlü*, 127; Çetin, “Nesh”, 32/580; Gezgin, “Kur'ân'da 'Nesh Problemi'ne Eleştirel Bir Yaklaşım”, 55-57.

<sup>70</sup> el-Hicr 15/9.

risâlet öğretileri, şeriatın kendisi, ondaki bazı hükümler veya bu risâlet öğretilerinin tamamı” şeklinde anlaşılması mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki Kur’ân’da *müfred* şekilde kullanılan hiçbir آية *âyet* kelimesi, “Kur’ân âyeti, Kur’ân cümlecigi” manasına gelmemekte, Kur’ân âyetleri için sözü edilen kelimenin çoğul biçimi olan آيات *âyât* sözcüğü kullanılmaktadır.<sup>71</sup> Bu durumda âyette unutturulduğu ya da iptal edildiği bildirilen şey, Kur’ân’daki herhangi bir hüküm değil, önceki şeriatların kendisi olmaktadır. Zaten 105. âyette, kitap ehlinin ve müşrik kâfirlerin bu son ümmete indirilmesini istemedikleri şeyin bütünüyle vahiy yani Hz. Peygamber’in risâleti olduğu vurgulanmaktadır. Âyetin sebep-i nüzûlü de buna uygunluk arz etmektedir. Yine inkârcıların, “*Allah’ın elçilerine verilenlerin benzeri bize verilmedikçe iman etmeyeceğiz.*”<sup>72</sup> şeklindeki çıkışları, konunun Kur’ân bünyesindeki nesihle değil, önceki şeriatlardaki bazı hükümlerin iptali ya da unutturulmasıyla ilişkili olduğunu göstermektedir. Yüce Allah (cc) ise risâlet görevini kulları arasından kime vereceğini kendisinin belirlediğini bildirerek,<sup>73</sup> inkârcıların bu isteklerinin anlamsızlığını ortaya koymaktadır.

Bakara sûresi 106. âyet, bir hüküm cümlesi değil, şart cümlesidir. Zira bu cümle şart ve cevaptan oluşmaktadır.<sup>74</sup> Buna göre âyette mutlak anlamda kesinleşmiş bir şeyden değil de meydana gelmesi durumunda bunu ancak Yüce Allah’ın gerçekleştirebileceği mesajı verilmektedir. Nitekim şart ve cevaptan meydana gelen, ancak gerçekleşmeyen ve sadece belli konularda muhatapları uarmayı amaçlayan cümleler Kur’ân’da mevcuttur.<sup>75</sup> Bu kapsamda Bakara 106’daki uyarılar, vahiy ve risâleti yenileme yetki ve gücünün sadece Yüce Allah’ın kudretinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Âyetin ikinci cümlesinde yer alan *أَلَمْ تَعْلَمَ elem ta’lem* ifadesinde muhatap Hz. Peygamber’dir. Ancak Yüce Allah’ın (cc) risâletle ilgili tasarrufunu inkâr etmek isteyen herkese burada zımnen bir mesaj söz konusudur. Nitekim Yüce Allah bu âyette *حَكِيم hakîm* gibi “hüküm koyma,

<sup>71</sup> Mehmet Sait Şimşek, “Kur’an’da Nesh Problemi”, *1. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu -Kur’an’ın Aydınlığına Doğru-* (Ankara: Fecr Yayınları, 1995), 122-123.

<sup>72</sup> el-En’âm 6/124.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/90; el-En’âm 6/124; ez-Zuhruf 43/32.

<sup>74</sup> Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beirut: Dâru'l-Fîkr, 1981), 3/247.

<sup>75</sup> el-En’âm 6/116; ez-Zümer 39/65.

hüküm değiştirme” anlamlarına gelen sıfatlarından birisini değil de her Şeye, -bağlam gereği risâlet vermeye- gücünün yetmesi anlamında قَدِير *kadîr*, yani kudret sıfatını zikretmektedir. Bu da Bakara 106'da belirtilen konunun Kur'ân hükümlerinin neshi değil, Hz. Peygamber'e risâlet verilmesiyle birlikte daha önceki Şeriatların neshedilmesi olduğunu göstermektedir.

## 2.2. Nahl Sûresi 16/101. Âyet

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

*“Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti (getirip) değiştirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir- ‘Sen ancak bir iftiracısun’ dediler. ‘Hayır; onların çoğu (gerçeği) bilmezler.’”*

Kur'ân'da neshin gerçeğleştiğini kabul edenlerin delil olarak ileri sürdükleri âyetlerden birisi de Nahl sûresi 101. âyettir. Bu âyetin iç bağlamını, sûrenin 98-109. âyetleri belirlemektedir. Buna göre söz konusu âyetlerde; Kur'ân okunmaya başlanacağı zaman kovulmuş Őeytandan Yüce Allah'a sığınmak gerektiği, inananlar ve Allah'a samimiyetle teslim olanlar üzerinde Őeytanın hiçbir otoritesinin bulunmadığı, Őeytanın dostlarının Allah'a Őirk koştukları, bir âyetin yerine başka bir âyet indirme kudretinin Yüce Allah'a ait olduğu, müşriklerin Hz. Peygamber'i müfterîlikle itham ettikleri, Kur'ân'ın Yüce Allah'ın katından birçok amaçla indirildiği, müşriklerin Kur'ân'ı bir insanın Hz. Peygamber'e öğrettiğini iddia ettikleri, inkârcıların elem verici azapla cezalandırılacakları, Allah'ın âyetlerine inanmayanların yalancılar olduğu, kalbindeki imanı koruduğu sürece inkara zorlananlar hariç imandan sonra inkarı tercih edenlerin Yüce Allah'ın öfkesine muhatap olacakları, inkarcıların kalp, kulak ve gözlerinin Allah tarafından mühürlendiği ve bunların ahirette de kaybedenlerden olacakları bildirilmektedir.

Bu âyetin sebep-i nüzülü yani dış bağlamı kapsamında kaynaklarda Şu bilgiler aktarılmaktadır: Bu âyet, müşriklerin, “Vallahi Muhammed ashâbıyla alay ediyor. Onları tam anlamıyla emri altına almış. Bugün onlara bir Şey emrediyor, yarın yasaklıyor ya da ilkinden daha kolay bir Şey

emrediyor. Bunlar tamamen Muhammed tarafından uydurulmuş veya ona öğretilmiş şeylerdir.”<sup>76</sup> demeleri üzerine nazil olmuştur.

Nahl sûresi 101. âyette Yüce Allah’ın (cc), bir âyetin yerini başka bir âyet ile değiştirdiğinde, esasında neyi indirmekte olduğunu gayet iyi bildiği, bu hakikate rağmen Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber’i iftira atmakla itham ettikleri<sup>77</sup> haber verilmektedir.

Bu âyetin klasik nesh teorisinin delili olarak kabul edilmesinin sebebi de tıpkı Bakara 106’da olduğu gibi âyette iki defa geçen آية *âyet* kelimesine “Kur’ân âyeti, Kur’ân cümlecği” anlamı verilmesidir.<sup>78</sup> Ancak bu anlamlandırmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü daha önce de belirtildiği üzere Kur’ân’da *müfred* şekilde kullanılan hiçbir آية *âyet* kelimesi, “Kur’ân âyeti, Kur’ân cümlecği” manasına gelmemekte, Kur’ân âyetleri için sözü edilen kelimenin çoğul şekli olan آيات *âyât* sözcüğü kullanılmaktadır.<sup>79</sup> Diğer taraftan bu görüşün bilinen anlamda neshin şartlarının tamamını taşımadığı anlaşılmaktadır. Zira neshin Hz. Peygamber’in (s) hayatında gerçekleşmiş olması, nâsih ve mensûhun her ikisinin de şer’î amelî hükümlerden olması, mensûh hükmün belirli bir süre uygulamada kalmış olması, aralarında her iki hüküm ile aynı anda amel etmeye mâni olacak derecede tezat bulunması, nâsihin mensûhla aynı veya daha güçlü bir delile sahip olması, âyetlerden birinin diğerinden sonra nazil olduğunun kesin olarak bilinmesi, mensûhun hükmünün belirli bir süreyle sınırlandırılmış olmaması gibi ittifakla kabul edilen şartları vardır.<sup>80</sup> Bu bağlamda şunları söylemek mümkündür: Nahl sûresi bütünüyle Mekkî bir sûredir. Dolayısıyla o dönemde bir nesh teorisinden veya neshin pratik örneğinden söz etmek mümkün değildir. Esasen nesh, hükümler arasında

<sup>76</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/473; Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzcûl*, 197; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 4/491.

<sup>77</sup> Hz. Peygamber’e yönelik *müfterî* suçlamasıyla ilgili başka âyetler için bk. Yûnus 10/38; Hûd 11/13; el-Enbiyâ’ 21/5; el-Furkân 25/4; es-Secde 32/3; es-Sebe’ 34/8; eş-Şûrâ 42/24; el-Ahkâf 46/8.

<sup>78</sup> Semerkandî, *Baḥru’l-’ulûm*, 2/306; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/362-363; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/472. Müşrikler, Hz. Peygamber’e Kur’ân âyetlerini ‘Âbis ve Yesâr’ın öğrettiğini iddia ediyorlardı (Semerkandî, *Baḥru’l-’ulûm*, 2/306).

<sup>79</sup> Şimşek, “Kur’an’da Nesh Problemi”, 122-123.

<sup>80</sup> Şaban Muhammed İsmail, *Naẓariyyetü’n-nesh fi’ş-şerâi’i’s-semâviyye* (b.y.: Dâru’s-Selâm, 1998), 111; Çetin, “Nesih”, 32/579-581; Ebu’l-Ferac ‘Abdurrahmân b. ‘Ali İbnu’l-Cevzî, *Nevâsibu’l-Kur’ân - ‘umdetü’r-râsib fi ma’rifeti’l-mensûh*- (Beyrut: y.y., 1985), 23-24; Şimşek, “Kur’an’da Nesh Problemi”, 119.



meydana geldiği kabul edilen bir meseledir.<sup>81</sup> Mekke döneminde ise henüz ahkâm âyetleri indirilmemiştir. Zaten sûrenin bu âyetinde de şer'î-amelî bir hükümden değil, Yüce Allah'ın (cc), risâlet/şeriat indirme kudretinden yani vahyin kaynağından ve Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelik ithamlarından söz edilmekte ve böylece bu hakikatler insanlara haber verilmektedir. Muhtevası haber olan âyetlerde nesh söz konusu edilmediği için burada bir neshten söz edilmesi uygun gözükmemektedir.

Kanaatimizce bu âyette iki kez geçen *آية* *âyet* kelimesinin ilki, tıpkı Bakara 106'da olduğu gibi "risalet, risalet öğretisi" anlamına gelmekte ve her ikisinde de vahyin tamamı kastedilmektedir. Çünkü âyette, Kur'an'daki herhangi bir hükmün değiştirilmesi değil âyetin nüzul sebebinde de zikredildiği üzere vahyi yani Kur'an âyetlerinin tamamını Hz. Peygamber'in uydurduğu veya başkasından öğrendiği iddialarına Yüce Allah tarafından verilen cevap konu edilmektedir. Öte yandan Mekkeli müşriklerin indirilen âyetler hakkında beğenip beğenmeme veya bir seçim yapma gibi dertleri de yoktu. Onların iddiaları, vahyin tamamının Hz. Peygamber ya da bir beşer tarafından uydurulmuş olmasıydı.<sup>82</sup> Zaten bu âyetin iç bağlamı da (Nahl sûresi 101-105. âyetlerdeki konu bütünlüğü) mezkûr kelimeyi "risâlet, risâlet öğretisi" şeklinde anlamayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü hem Mekkeli müşrikler hem de Medine'deki kitap ehli, Hz. Peygamber'in risâletini -bir başka ifade ile- vahyin tamamını problem etmekteydiler. Bu yüzden onlar, vahyin kaynağı konusunda derin bir inkâr içindeydiler.

Nahl sûresi 101. âyette *neshten* değil *tebdilden* söz edilmektedir. *Tebdîl* (تَبْدِيل) de "bir şeyi başka bir şeyin yerine koymaktır."<sup>83</sup> Klasik nesh teorisi ise Kur'an'daki bir âyetin kaldırılıp yerine başka bir âyetin konulmasından ziyade, Kur'an'da *nâsib* ve *mensûb* âyetlerin varlığını esas almaktadır.<sup>84</sup> Bu çerçevede âyetin *tebdîli*, "yerine başka bir âyet indirilerek bir âyetin kaldırılması"<sup>85</sup> anlamına gelmektedir. Bu âyetin indirildiği

<sup>81</sup> M. Zeki Duman, "Kur'an'da Nesh Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri", *Tarihîten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (Ankara: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2009), 95-105.

<sup>82</sup> Bu iddialar hakkında bk. el-Furkân 25/4-5; el-Hâkka 70/38-52; el-Müddessir 74/24-25; vd.

<sup>83</sup> Isfehânî, "bdl", 49.

<sup>84</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 3/65-68; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 122-127; Çetin, "Nesih", 32/580.

<sup>85</sup> Isfehânî, "bdl", 49.

dönemde Müslümanların gündeminde *nâsib* ve *mensûb* âyet diye bir konu mevcut değildir. Bu konuda Hz. Peygamber'e sorulmuş herhangi bir soru da kaynaklarda bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu âyette geçen آية *âyet* kelimesinin ilkini “risâlet, risâlet öğretisi”, ikincisini de “önceki şeriatlardaki hüküm ya da hükümler” şeklinde anlamının daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

### 2.3. Ra'd Sûresi 13/39. Âyet

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّئُكُمْ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

“Allah dilediğini/ layık gördüğünü siler ve (dilediğini/ layık gördüğünü) sabit de bırakır. Bütün kitapların ash onun yanındadır.”

Kur'an'da fiilen neshin varlığını kabul edenlerin üçüncü delili, Ra'd sûresi 39. âyettir. Bu âyetin iç bağlamını, sûrenin 36-43. âyetleri belirlemektedir. Buna göre söz konusu âyetlerde; Kur'an'ın indirilmesine sevinenler olduğu gibi onun âyetlerinden bir kısmını inkâr edenlerin de bulunduğu, Hz. Peygamber'in şahsında tüm mü'minlerin yapmaları gerekenin Yüce Allah'a kulluk etmek, O'na ortak koşmamak ve O'nun dosdoğru yoluna davet etmek olduğu, Kur'an'ın Arapça indirildiği, Hz. Peygamber'in inkârcıların hevâ ve heveslerine uyamayacağı, onun da daha önceki peygamberler gibi evlenip çocuk sahibi olduğu, hiçbir peygamberin Allah'ın izni olmadıkça bir âyet/mu'cize getiremeyeceği, Kur'an âyet ve sûrelerinin Allah'ın katında bulunan Ümmü'l-Kitâb'da korunduğu, şartlar ne olursa olsun Hz. Peygamber'in tebliğ yapmakla mükellef kılındığı, hesap sormanın Yüce Allah'ın yetkisinde bulunduğu, Yüce Allah'ın hükmünü bozacak hiç kimsenin olmadığı, kâfirlerin peygamberlere tuzak kurdukları ve onların Hz. Peygamber'i elçi olmamakla itham ettikleri bildirilmektedir.

Ra'd sûresi 39. âyetin dış bağlamı yani sebep-i nüzulü hakkında kaynaklarda şu bilgiler yer almaktadır: 38. âyette geçen “Allah'ın izni olmadan hiçbir rasûl/elçi için (mucizevi) bir delil getirme imkânı yoktur.” ifadesi nâzil olduktan sonra Kureyş kâfirleri şunu söylediler: “Ey Muhammed! Görüyoruz ki senin elinde hiçbir şey yok. Her şey olmuş bitmiş!”<sup>86</sup> İşte âyet bu hadise üzerine indirildi.

Ra'd sûresi 39. âyetin, risalet konusunun işlendiği bir bağlamda yer almasına rağmen bağlamından kopartılarak yorumlandığı anlaşılmaktadır.

<sup>86</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/568.

Halbuki Kur'an âyetlerini buldukları iç (siyâk-sibâk ilişkisi) ve dış (sebeb-i nüzûl) bağlamlarına uygun olarak yorumlamak esastır.<sup>87</sup>

Bu âyette Yüce Allah, dilediği mesajı silebileceği gibi sabit de bırakabileceğini dile getirmektedir. Bu kapsamda Âl-i İmrân 50, 93, el-En'âm 146, el-A'râf 157 ve en-Nahl 64 gibi âyetlerin delaletiyle silinen ve hükümsüz bırakılan mesajların önceki şeriatlar olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra âyette Yüce Allah'ın dilerse sileceğini, dilerse de sabit bırakacağını ifade ettiği muhtemel şeyler şunlar da olabilir: İnsanların amellerinin silinmesi veya sabit bırakılması, amellerle ilgili sürelerin kaldırılması veya bırakılması, Mekkelilerin küfürlerinin kaldırılması veya sabit bırakılması, bazı rızıkların kaldırılıp bazılarının sabit bırakılması, bela ve sıkıntıların silinmesi veya sabit bırakılması gibi insan hayatındaki değişimler, tabiatın silinen ya da sabit kalan değişim ve dönüşümler, bazı canlı türlerinin silinip bazılarının sabit kalması, güneş, ay ve yıldızların günlük doğup batması, mevsimlerin değişmesi, topraktaki dönüşüm ve değişimler, toplumların varlığını devam ettirmesi ve sonunda silinmeleri, dünyanın silinip âhiretin kalması vs.<sup>88</sup> Dolayısıyla bu âyetin, Kur'an'da neshin varlığını değil Yüce Allah'ın kâinata dair yasaları olarak bilinen "Sünnetüllâh"ı konu edindiğini söyleyebiliriz.

Âyette, Yüce Allah'ın ilâhî kanunlarındaki değişimlerin kaynağı olarak *أُمُّ الْكِتَابِ* *Ümmü'l-Kitâb* yani "Ana Kitâb" gösterilmektedir. Bu Ana Kitâb aynı zamanda vahyin de kaynağıdır<sup>89</sup> ki buradaki maksat muhtemelen *Levh-i Mahfûz*'dur;<sup>90</sup> Yüce Allah'ın ezeli ilmidir. Çünkü değişecek, değişmeyecek her ne varsa tamamı, katında sözün değişmeyeceği kesin olan<sup>91</sup> Yüce Allah'ın bilgisindedir, kontrolündedir.

Bütün bunlar birer ihtimaldir ve âyetin mesajı bağlamında yapılan yorumlardır. Ancak bu âyet, klasik nesh teorisinin delili sayılabilecek açıklıkta bir içeriğe sahip değildir. Çünkü muhtevanın herhangi bir âyetin hükmünün kaldırılıp yerine yenisinin getirilmesiyle ilgisi bulunmamaktadır. Öte yandan bu ayet, tıpkı Nahl 101'de olduğu gibi Mekki bir sûrenin içinde

<sup>87</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 115-118; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 138-241; Bingöl, "Neshin Gerçekleşmesinde Etkili Olan Faktörler", 568.

<sup>88</sup> Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, 1/241; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/559-573; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/356-357.

<sup>89</sup> Âl-i İmrân 3/7; ez-Zuhruf 43/4.

<sup>90</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/357.

<sup>91</sup> el-Kâf 50/29.

yer alan ve Mekkî olduğunda da şüphe bulunmayan bir âyettir. Bu nedenle âyeti neshle ilişkilendirmenin ya da neshe delil göstermenin doğru bir yaklaşım olmadığı kanaatindeyiz.

Sözün özü: Bakara 106'da geçen آية *âyet* kelimesi ile Nahl 101'de zikredilen ikinci آية *âyet* kelimesini “önceki şeriatlardaki hüküm ya da hükümler”, Nahl sûresi 101. âyetteki birinci آية *âyet* kelimesini de “risâlet, risâlet öğretisi” şeklinde anlamak gerekmektedir. Böylece bu âyetler çerçevesinde tartışılan konunun Kur’ân’daki bir meseleden ziyade bütünüyle risâlet ve vahiy olduğu rahatlıkla anlaşılacaktır. Meseleye En’âm 6/124 ve Zuhuruf 43/32. âyetler ışığında yaklaşıldığında, konunun kapalı hiçbir tarafının olmadığı da görülebilecektir. Zira klasik nesh teorisinin merkeze aldığı âyetlerin iç ve dış bağlamları, Mekkeli müşriklerin ve ehl-i kitaptan kâfirlerin Müslümanlarda olmasını istemedikleri ve bu nedenle karşı çıktıkları şeyin, neshedilen herhangi bir âyet değil, Hz. Peygamber’in risâleti yani bütünüyle vahiy ve Kur’ân olduğunu göstermektedir.

Kur’ân’da neshe delil gösterilen âyetleri bağlamsal açıdan inceledikten sonra Kur’ân’da neshi reddeden Isfehânî’nin bu konudaki görüşlerine değinmek istiyoruz: Isfehânî’ye göre neshedilmiş âyetlerden kasıt, Cumartesi yasağı ve doğu ve batı cihetlerine yönelerek namaz kılmak gibi Kur’ân’dan önceki mesajlarda yer alan ve Yüce Allah’ın hükümlerini bizden kaldırarak başka hükümlerle kulluk etmemizi emretmiş olduğu dinî ahkâmıdır. Yahûdî ve Hıristiyanların, “Ancak, sizin dininize tâbi olan kimselere iman ediniz.” söylemlerine karşılık Yüce Allah, Bakara sûresi 106. âyetle onların aleyhine olmak üzere bu hükümleri yürürlükten kaldırmıştır. Ona göre neshten kastedilen başka bir maksat da vahyin Levh-i Mahfûz’dan nakledilip başka kitaplara aktarılmasıdır. Sonuç olarak Isfehânî, Bakara 106. âyetin Kur’ân’da neshin vaki olduğuna delâlet etmediğini söylemektedir.<sup>92</sup>

Ebû Müslim el-Isfehânî’ye göre, kendisine kadar müfessirler, hem önceki şeriatlarda hem de Kur’ân’da neshin varlığı konusunda ittifak halindedirler. Bu nedenle o, Kur’ân’da nesh tartışmalarında dönüm noktasıdır. Zira o, Kur’ân’da neshin varlığını kabul edenlerin aksine

<sup>92</sup> Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-Isfehânî, *Câmi’u’t-te’vîl li-muhkemi’t-tenzîl (serhu’t-te’vîl)*, thk. Hıdr Muhammed Nebha (b.y.: y.y., ts.), 45-46; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 3/248.

mensûh addedilen âyetlerde nesh değil, “hükmün kapsamının daraltılması” manasında *tahsîs* olduğunu savunmaktadır.<sup>93</sup>

Haddizatında İslâm bilginleri, neshin prensip itibarıyla aklen caiz olup, önceki dinler arasında da fiilen gerçekleştiği noktasında fikir birliği içerisindeydiler. Bu anlayışa göre Tevrat'ın bazı hükümleri İncil'le, Tevrat ve İncil'deki pek çok hüküm de Kur'an'la yürürlükten kaldırılmıştır.<sup>94</sup> Âlimlerin ihtilaf ettikleri konu ise Kur'an'da neshin var olup olmadığıdır.

Kur'an'da neshin varlığını kabul edenlerin açıklığa kavuşturamadıkları bir husus da neshedildiği iddia edilen âyetlerin sayısıdır. Bu konuda bir görüş birliği söz konusu değildir. Bu sayı bazıları göre üç yüz civarındadır.<sup>95</sup> Suyûtî, kendi zamanına kadarki literatürü taramış ve mensûh âyetlerin sayısını yirmi olarak tespit etmiştir.<sup>96</sup> Dihlevî ise bu âyetlerin sayısını beşe kadar düşürmüştür.<sup>97</sup>

Netice itibarıyla Kur'an'da *neshin* değil de *tahsîs* ve *tadrîcîliğin* varlığından söz etmek, Kur'an'da hükümsüz hiçbir âyetin bulunmadığının anlaşılması adına daha sağlıklı bir yaklaşımdır. Zira *tahsîste* bir hükmü ebediyen iptal etmek değil, onu belli şartlara özel kılmak esastır. Dolayısıyla şartlar değiştiğinde, hükmün uygulanmasını engelleyen durum da ortadan kalkar ve âyetin hüküm ve uygulanması yeniden devam eder. *Tadrîcîlikte* ise bireysel ve toplumsal hayattaki herhangi bir olguyu aşama aşama istenilen seviyeye ve evrensel değerlere uygun hale getirme söz konusudur. Böylece Kur'an'da mutlak anlamda uygulanamaz veya artık uygulanmaması gereken herhangi bir hükmün bulunmadığı da ortaya çıkmış olur.

## SONUÇ

Kur'an'da *nesh* tartışmalarının ele alındığı bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

◆ Kur'an'da *nesh* meselesi, klasik dönemde -neredeyse- bütün âlimler tarafından kabul edilen ve Kur'an'da da gerçekleştiği düşünülen bir

<sup>93</sup> el-İsfehânî, *Câmi'u't-te'vîl*, 45-46; Râzî, *Mejâti'hu'l-ğayb*, 3/248.

<sup>94</sup> Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'an'il-Kerim*, 1/221.

<sup>95</sup> Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 1/407-408.

<sup>96</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 3/77.

<sup>97</sup> Ebû 'Abdil'aziz Kutbiddin Şah Veliyyullah ed-Dihlevî el-Fârûkî, *el-Fevzî'l-kebir fi usûli't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Sahve, 1986), 93.

meseledir. Ebû Müslim el-İsfehânî ise -genel kanaate göre- Kur'ân'da nesh konusundaki anlayışın değişmesine ve sözü edilen konunun bugün dahi farklı boyutlarıyla tartışılmasına öncülük eden âlimdir.

◆ Neshin varlığı, bütün müfessirler tarafından kabul edilmektedir. Tartışma ise Kur'ân'da neshin bizzat gerçekleşip gerçekleşmediği ile alakalıdır.

◆ Kur'ân'da *nesh* konusu, Bakara 106, Ra'd 39 ve Nahl 101. âyetlerin yanı sıra mutlak surette Nisâ' 82, Hacc 51, Sebe' 5, 38 ve Fussilet 42. âyetler ışığında incelenmesi gereken bir konudur. Zira Kur'ân'da neshin varlığını kabul edenler ilk grup âyetleri, etmeyenler ise ikinci grup âyetleri görüşlerini temellendirmek için delil göstermektedirler.

◆ Kur'ân'da nesh tartışmalarının asıl sebebi, Bakara 106 ve Nahl 101. âyetlerde zikredilen *âyet* (آية) kelimesine yüklenilen anlam ve bu anlam istikametinde yapılan yorumlardır. Bu bağlamda Kur'ân'da neshin varlığını kabul edenler söz konusu kelimeye “Kur'ân âyeti, Kur'ân cümlecığı” manası vermektedirler. Ancak bu anlamlandırmanın doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Kur'ân'da *müfred* şekilde kullanılan hiçbir *âyet* kelimesi, “Kur'ân âyeti, Kur'ân cümlecığı” manasına gelmemektedir. “Kur'ân âyeti, Kur'ân cümlecığı” anlamında Yüce Kitap'ta *âyet* kelimesinin çoğul biçimi olan *âyât* sözcüğü kullanılmaktadır. Kur'ân'da neshin gerçekleşmediğini kabul edenler ise Bakara 106 ve Nahl 101. âyetlerde geçen *âyet* kelimelerine “risâlet, önceki şeriatlardaki bazı risâlet öğretileri, şeriatın kendisi, ondaki bazı hükümler veya bu risâlet öğretilerinin tamamı” manası vermektedirler. Bu doğrultuda ikinci görüşü benimseyen âlimler, neshi Kur'ân'ın daha önceki şeriatların hükümlerinin bazılarını aslına döndürmesi, bazılarını değiştirmesi, bazılarını da iptal etmesi şeklinde anlamaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre Kur'ân, daha önceki şeriatları neshetmiştir.

Kur'ân'da *neshin* değil de *tahsis* ve *tadrîc*liğin varlığından söz etmek mümkündür. Nitekim bu yaklaşım, Kur'ân'da hükümsüz hiçbir âyetin bulunmadığının anlaşılması adına daha sağlıklı gözükmektedir. Zira *tahsiste* bir uygulamayı belli şartlara özel kılmak, *tadrîc*likte bireysel ve sosyal hayattaki herhangi bir olguyu aşama aşama istenilen seviyeye ve evrensel değerlere uygun hale getirmek, *nesh*te ise bir hükmü değiştirmek veya ebediyen iptal etmek söz konusudur.

### KAYNAKÇA

- 'Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfhebras li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Asar, Muhammet Ali. "Sünnetin Kur'an'ı Neshi Meselesine Hadisçilerin Yaklaşımı: Örnekler Çerçevesinde Bir İnceleme". *ÇAKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (2020), 48-78.
- Bingöl, Abdulkerim. "Neshin Gerçekleşmesinde Etkili Olan Faktörler". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/2(16) (2016), 565-583.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sahîb*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Büyük, Enes. "Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı". *Eskiyeni* 42 (2020), 881-907.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Cürcanî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *DİA*. 32/579-581. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Çetiner, Bedreddin. "Kur'an'da Nesh Konusuna Değişik Bir Yaklaşım". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III*. 385-394. İstanbul: İSAV Yayınları, 2002.
- Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd. *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Demir, Recep. "Bağlamından Kopuk Kur'an Okumalarının Serencamı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 573-604.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Dihlevî, Ebû 'Abdil'azîz Kutbiddîn Şah Veliyyullah el-Fârûkî. *el-Fevzû'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-Sahve, 1986.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an'da Nesh Delil Gösterilen ve Mensûh Addedilen Ayetlerin Mana Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. 79-105. Ankara: İlim Yayıma Vakfı Yayınları, 2009.

- Geniş Açıklamalı Kur'an Meal-Tefsir.* çev. Mehmet Okuyan. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'an'da 'Nesh Problemi'ne Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 49-67.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdirrahmân. *Kitâbü'l-'ayn.* thk. Abdulhamîd Henedâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2002.
- Hemedânî, Ebu'l-A'lâ Hasen b. Ahmed. *Gâyetü'l-ibtisâr fî kırıâtî'l-'aşerâti eimmeti'l-emsar.* Tanta: Daru's-Sahâbe, 2006.
- İsfehânî, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr. *Câmi'u't-te'vîl li-muhkemi't-tenzîl (şerbu't-te'vîl).* thk. Hıdr Muhammed Nebha. b.y.: y.y., ts.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğıb. *el-Müfradât fî ğarîbi'l-Kur'ân.* Mısır: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bânî, ts.
- İbn Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî. *en-Neşr fî'l-kırıâtî'l-'aşr.* Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-lügâ.* thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Galbûn, Ebu'l-Hasen Tâhir b. 'Abdülmünim. *et-Tezkıra fî'l-kırıâtî's-semân.* thk. Eymen Rüşdi Süveyd. Dimeşk: Daru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab.* Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac 'Abdurrahmân b. 'Ali. *Nevâsihu'l-Kur'ân - 'umdetü'r-râsih fî ma'rifeti'l-mensûb.* Beyrut: y.y., 1985.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac 'Abdurrahmân b. 'Ali. *Zâdu'l-mesîr fî 'ulmi't-tefsîr.* Beyrut: y.y., 1987.
- İsmail, Şaban Muhammed. *Naẓariyyetü'n-nesh fî ş-şerâi 'i's-semâviyye.* b.y.: Dâru's-Selâm, 1998.
- Katâde, Ebû'l-Hattâb b. Diâme es-Sedûsî. *en-Nâsih ve'l-mensûb.* thk. Hatim Salih. b.y.: Risale, 1998.
- Kurtûbî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmî' li abkâmi'l-Kur'ân.* thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Turkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.



- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Mehmet Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîb*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Hâfızuddîn 'Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve bakâiku't-te'vîl*. thk. Mervân Muhammed eş-Şekkâr. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2014.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesh Problemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed. *Tefsîru Ebi'l-Leyl: Bahru'l-'ulûm*. Beyrut: y.y., 1996.
- Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006.
- Şimşek, Mehmet Sait. "Kur'an'da Nesh Problemi". 1. *Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu -Kur'an'ın Aydınlığına Doğru-*. 118-128. Ankara: Fecr Yayınları, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hacer, 2001.
- Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Türcan, Talip. "Tedrîc". *DİA*. 40/265-267. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Ünalın, Abdullah. "Kur'an'ı Nesh Bağlamında Sünnet'in Yetkisi". *Süriye Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 11-30.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. Ahmed. *Esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut: y.y., 1991.
- Yetkin, Hacer. "Klasik Dönem'e Kadar Fıkıh Usûlünde Kur'an ve Sünnetin Birbirini Neshi Tartışması". *Usûl İslam Araştırmaları* 28 (2017), 183-212.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Bakara Suresi 106. Âyet Bağlamında Nesh-Nes' İlişkisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015), 7-40.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an ḥaḳāiḳi ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vucûbi't-te'vîl*. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1994.

Zeyd, Mustafa es-Seyyid. *en-Nesb fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrût: Dâru'l-Vefâ, 1987.

Zürkânî, Muhammed 'Abdülazim. *Menâbilü'l-'urfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvaz Ahmed Zemerli. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.