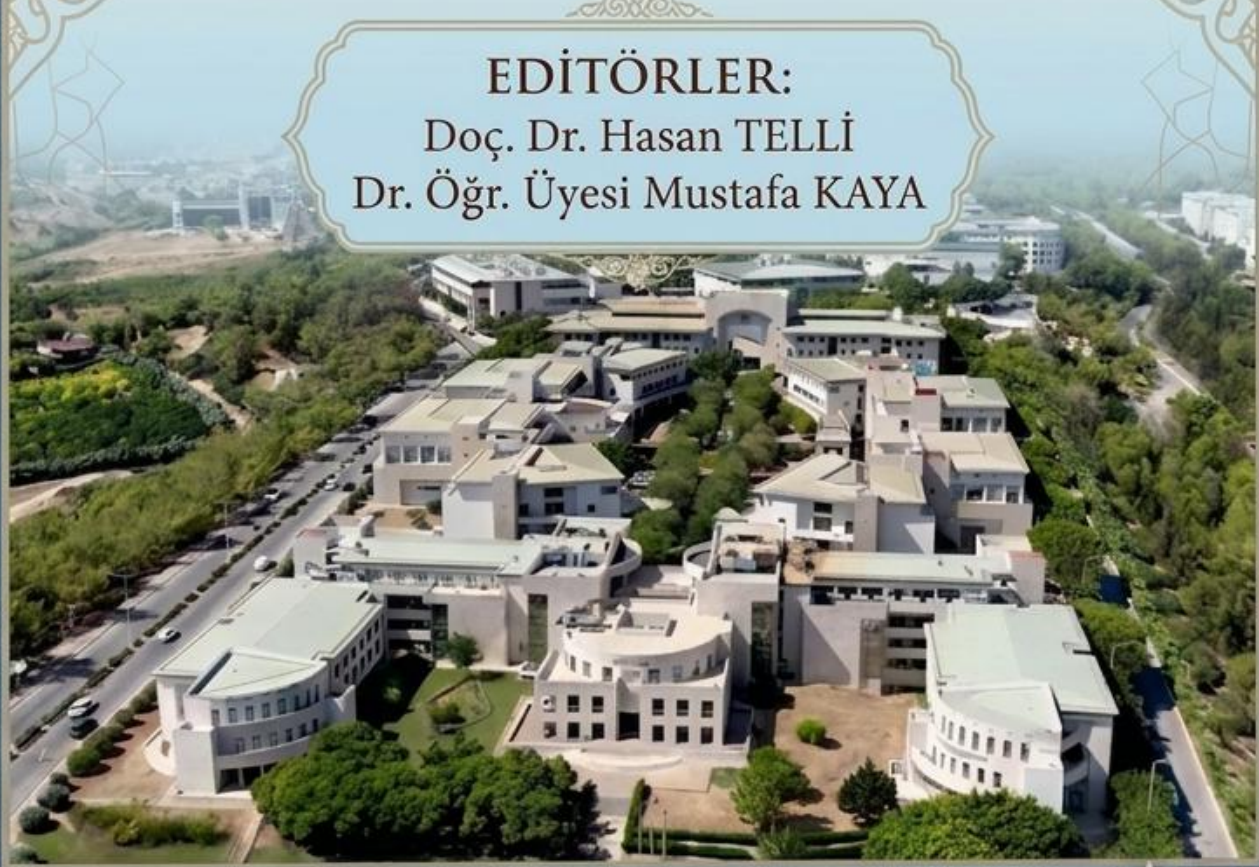




MERSİN ÜNİVERSİTESİ II. İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU BİLDİRİLER KİTABI

EDİTÖRLER:

Doç. Dr. Hasan TELLİ
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KAYA



MERSİN 2026

Eserin Adı

Mersin Üniversitesi II. İlahiyat Araştırmaları Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı

20 Mayıs 2026 / Mersin

Editörler

Doç. Dr. Hasan TELLİ

Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KAYA

Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

Bu eserin tüm yayın hakları saklıdır. Yayınevinin/Editörlerin/Yazarın izni olmadan eserin ve herhangi bir bölümünün basılması yasaktır.

ISBN

978-975-6900-74-1

Kapak Tasarım

Doç. Dr. Hasan TELLİ

Yayın Formatı: Elektronik Kitap

Yayınevi

Mersin Üniversitesi Yayınları

Mersin 2026



II. İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU

(Lisans ve Yüksek Lisans)

20 MAYIS 2026

● KONULAR

- | | |
|-----------------------------|----------------------------------|
| 1- Arap Dili ve Belagati, | 12- Din Psikolojisi, |
| 2- Hadis, | 13- Din Eğitimi, |
| 3- İslam Hukuku, | 14- Dinler Tarihi, |
| 4- İslam Mezhepleri Tarihi, | 15- Felsefe Tarihi, |
| 5- Kelam, | 16- Mantık, |
| 6- Kıraat, | 17- Türk İslam Tarihi, |
| 7- Tasavvuf, | 18- Türk İslam Edebiyatı, |
| 8- Tefsir, | 19- Türk İslam Sanatları Tarihi, |
| 9- İslam Felsefesi, | 20- Türk Din Musikisi, |
| 10- Din Felsefesi, | 21- Siyer-i Nebi, |
| 11- Din Sosyolojisi, | 22- İslam Tarihi |

● ÖNEMLİ TARİHLER

Bildiri özeti hazırlama semineri tarihi : 18 Aralık 2025
Bildiri özeti son gönderme tarihi : 31 Ocak 2026
Kabul edilen özetlerin ilanı : 09 Şubat 2026
Tam metin hazırlama semineri tarihi : 10 Şubat 2026
Bildiri tam metni gönderme son tarihi : 26 Nisan 2026
Sempozyum programının ilanı : 17 Mayıs 2026
Sempozyum tarihi : 20 Mayıs 2026

● SEMPOZYUM ŞEKLİ

Sempozyuma katılım yüz yüze gerçekleştirilecektir.

● SEMPOZYUM YERİ

Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - ilahiyatsempozyumu@mersin.edu.tr
NOT: Konaklama ve yol masrafları katılımcıya aittir.



mersinilahiyat



www.mersin.edu.tr

MERSİN ÜNİVERSİTESİ II. İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Abdulvahid SEZEN (Onursal Başkanı)
Doç. Dr. Hasan TELLİ (Düzenleme Kurulu Başkanı)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KAYA (Başkan Yardımcısı)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Suat İNAN (Başkan Yardımcısı)
Dr. Öğr. Üyesi Serkan SAYAR (Başkan Yardımcısı)
Doç. Dr. Nizamettin ERGÜVEN (Üye)
Dr. Öğr. Üyesi Harun TAKÇI (Üye)
Arş. Gör. Rumeysa BALCI POLAT (Üye)
Arş. Gör. Rahime Aksa BOYRAZ (Üye ve Koordinatör)
Arş. Gör. Furkan GAN (Üye)
Arş. Gör. Ahmet HARMAN (Üye)
Arş. Gör. Mustafa BOZ (Üye)
Arş. Gör. Beyzanur AYBAKAN (Üye)
Arş. Gör. Mehmet Akif ÇAĞLAR (Üye)

BİLİM VE HAKEM KURULU ÜYELERİ

Prof. Dr. Abdulvahid SEZEN (Mersin Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali KARATAŞ (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Aydın Taş (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayhan HİRA (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Enbiya Yıldırım (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Halide ASLAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hiroki VAKAMATSU (Mersin Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet VURAL (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhammed YILMAZ (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Murat KAYACAN (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÖNCÜ (Mersin Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman Aydın (Ankara Üniversitesi)

- Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER (Akdeniz Üniversitesi)
- Prof. Dr. Süleyman KAYA (İstanbul Üniversitesi)
- Prof. Dr. Ramazan ÖZMEN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
- Prof. Dr. Şevket Kotan (İstanbul Üniversitesi)
- Prof. Dr. Yasin YILMAZ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
- Doç. Dr. Ahmet GÜL (Şırnak Üniversitesi)
- Doç. Dr. Emine DEMİL (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
- Doç. Dr. Ercan ŞEN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
- Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
- Doç. Dr. Hasan TELLİ (Mersin Üniversitesi)
- Doç. Dr. İlyas UÇAR (Amasya Üniversitesi)
- Doç. Dr. Ali HATALMIŞ (Çukurova Üniversitesi)
- Doç. Dr. İsmail KURT (Balıkesir Üniversitesi)
- Doç. Dr. Aygül DÜZENLİ (Çukurova Üniversitesi)
- Doç. Dr. Mahmut TEKİN (Şırnak Üniversitesi)
- Doç. Dr. Mehmet Öztürk (Fırat Üniversitesi)
- Doç. Dr. Memet Zeki UYANIK (Mersin Üniversitesi)
- Doç. Dr. Hakan TEMİR (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
- Doç. Dr. Merve SAÇLI (Mersin Üniversitesi)
- Doç. Dr. Necmettin AZAK (İzmir Bakırçay Üniversitesi)
- Doç. Dr. Nizamettin ERGÜVEN (Mersin Üniversitesi)
- Doç. Dr. Rabia Zahide Damar (Giresun Üniversitesi)
- Doç. Dr. Muhammet ÇOL (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)
- Doç. Dr. Serkan ÇELİKAN (Çukurova Üniversitesi)
- Doç. Dr. Tahsin KAZAN (Fırat Üniversitesi)
- Doç. Dr. Yusuf OKŞAR (Mustafa Kemal Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Eşref ŞAHİN (Mersin Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Harun TAKCI (Mersin Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi İbrahim SİZGEN (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Kuyanay (Gümüşhane Üniversitesi)
- Dr. Öğr. Üyesi Mevsim ZENGİN (Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KAYA (Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Nihat TARI (Bitlis Eren Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan YARBA (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Sehal Deniz VARLIK (Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Serkan GÖKALP (Mersin Üniversitesi)

Dr. Fatma Yüksel Çamur (Diyanet İşleri Uzmanı)

Öğr. Gör. Dr. Muzaffer İNNECİ (Mersin Üniversitesi)

SEKRETERYA

Arş. Gör. Rahime Aksa BOYRAZ (Koordinatör)

Arş. Gör. Rumeysa BALCI POLAT

Arş. Gör. Ahmet HARMAN

Arş. Gör. Beyzanur AYBAKAN

MERSİN ÜNİVERSİTESİ II. İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU
PROGRAMI



20 Mayıs 2026



Mersin Üniversitesi
Prof. Dr. Uğur Oral Kültür Merkezi
HZ. MİKDAT SALONU



09³⁰-10²⁰

AÇILIŞ TÖRENİ

Saygı Duruşu

İstiklal Marşı

Kur'an-ı Kerim Tilaveti

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Doç. Dr. Hasan TELLİ

Sempozyum Düzenleme Kurulu Adına

Prof. Dr. Abdulvahid SEZEN

Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Prof. Dr. Osman TÜRER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Eski Dekanı

	20 Mayıs 2026		Mersin Üniversitesi Prof. Dr. Uğur Oral Kültür Merkezi HZ. MİKDAT SALONU
---	----------------------	---	---

	1. Oturum 10³⁰-11⁴⁵
---	--

	Oturum Başkanı	Doç. Dr. Hasan TELLİ Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
---	---------------------------	---



10³⁰-10⁴⁰

Aleyna KARA – Hatice Kübra ÇİÇEK

Mersin Üniversitesi

“Osmanlı Son Dönemi Kozanlı Müftüler”



10⁴⁰-10⁵⁰

Enes Baran DEMİR

Mersin Üniversitesi

“Osmanlı Son Dönemi Nusaybîn Alimleri”



10⁵⁰-11⁰⁰

Zahidenur YILDIZBAŞ

Mersin Üniversitesi

“Psikolojik Harp Taktikleri Açısından Hamrâülesed Gazvesi”



11⁰⁰-11¹⁰

Ferhat COŞAR

Mersin Üniversitesi

**“Şeyh Murat Efendi’nin Menâsik-i Kuds Eseri Bağlamında
Osmanlı’da Kudüs Ziyaret Adabı ve Mescid-i Aksa Tasavvuru”**



11¹⁰-11²⁰

Rümeysa ALBAYRAK

Mersin Üniversitesi

“Osmanlı Son Dönemi Van/Erciş Âlimleri”



11²⁰-11⁴⁵

Soru – Cevap

	20 Mayıs 2026		Mersin Üniversitesi Prof. Dr. Uğur Oral Kültür Merkezi HZ. MİKDAT SALONU
---	----------------------	---	---

	2. Oturum 13³⁰-14³⁰
---	--

	Oturum Başkanı	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KAYA Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
---	---------------------------	--



13³⁰-13⁴⁰

Hasan Cemil DAMLA

Mersin Üniversitesi

"Hemmâm b. Münebbih Sahîfesi ve Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Bir İnceleme"



13⁴⁰-13⁵⁰

Gafur EVSİMA

Mersin Üniversitesi

**"Ku'ran'ın Hıfzına Dair, Hadislerdeki Teşvik Dili ve Bunun
Birey Üzerindeki Etkileri"**



13⁵⁰-14⁰⁰

Mehmet KORKMAZ

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

**"Çocukları Ölen Ebeveynlerle İlgili Hadislerin Kütüb-i Sitte
Özelinde Metin Açısından Tahlil ve Değerlendirilmesi"**



14⁰⁰-14¹⁰

Emine KARAGÖZ

Mersin Üniversitesi

"Şakk-ı Sadr Rivayetleri ve Tasavvufta Kalbin Arınma Süreci"



14¹⁰-14²⁰

Ahmet BERKÖZ

Mersin Üniversitesi

"Endülüs'te Müslüman-Yahudi Bilim İşbirliğinin Sosyo-Politik Arka Planı"



14²⁰-14³⁰

Soru – Cevap

	20 Mayıs 2026		Mersin Üniversitesi Prof. Dr. Uğur Oral Kültür Merkezi HZ. MİKDAT SALONU
---	----------------------	---	---

	3. Oturum 14⁵⁰-16⁰⁰
---	--

	Oturum Başkanı	Prof. Dr. Mustafa ÖNCÜ Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
---	-----------------------	---

 **14⁵⁰-15⁰⁰**

Esra ATMACA
Mersin Üniversitesi

"Arap Dilinde Üç Edatının Yeri ve A'lâ Suresi 9. Ayet Bağlamında İncelenmesi"

 **15⁰⁰-15¹⁰**

Güldenur GÜLTEKİN
Mersin Üniversitesi

"Arapçada Kelime Dağarcığını Geliştirmeye Yönelik Eğitsel Oyunlar (Tombala, İstasyon ve Sahne Senin)"

 **15¹⁰-15²⁰**

Zeynep ÇELİK
Şirnak Üniversitesi

"Kasidetü'l Bürde'nin Medih Bölümü Üzerine Metindilbilimsel Bir İnceleme"

 **15²⁰-15³⁰**

Ula TOPCU

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi

"Din Eğitiminde Ahlaki Değerlerin Kazanımında Sinemanın Eğitsel Rolü"

 **15³⁰-15⁴⁰**

Eyüp Kurt-Ömer ÖZEL
Afyon Kocatepe Üniversitesi

"Ebû Ümeyye Amr b. Saîd b. el-Âs el-Eşdak el-Emevî"

 **15⁴⁰-15⁵⁰**

Berivan CUMUR
Mersin Üniversitesi

"Osmanlı Son Dönemi Kozanlı Kâtipler"

 **15⁵⁰-16⁰⁰**

Soru - Cevap

	20 Mayıs 2026		Mersin Üniversitesi Prof. Dr. Uğur Oral Kültür Merkezi HZ. EBU UBEYDE SALONU
---	----------------------	---	---

	1. Oturum 10³⁰-11⁴⁵
---	--

	Oturum Başkanı	Doç. Dr. Nizamettin ERGÜVEN Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
---	-----------------------	--



10³⁰-10⁴⁰

Zeynepnur SAĞLAM

Çukurova Üniversitesi

"Lisans Öğrencilerinde Sosyal Medyanın Ateizme Yönelmeye Etkisi"



10⁴⁰-10⁵⁰

Zehra ÜNAL, Dr. Öğr. Üyesi Merve Koyuncu ALBAYRAK

Çukurova Üniversitesi

"Platon'dan Günümüze Öjeni Kavramı ve İslamî Açıdan Değerlendirilmesi"



10⁵⁰-11⁰⁰

Ayşe Nur BİNBİR

Çukurova Üniversitesi

"Erol Güngör'ün Kültür Anlayışında Ahlak Eğitimi ve Şahsiyet İnşası"



11⁰⁰-11¹⁰

Yasin EPÇİN

Musa CANDEMİR, Ahmet MEMİŞ

Mersin Üniversitesi

"Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Çevreye Duyarlı Davranış Gösterme Düzenlerinin İncelenmesi"



11¹⁰-11²⁰

Alperen TEMEL, Ebrar ARSLAN

Mersin Üniversitesi

"Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe Hazır Olma Düzeylerinin İncelenmesi"



11²⁰-11⁴⁵

Soru - Cevap

	20 Mayıs 2026		Mersin Üniversitesi Prof. Dr. Uğur Oral Kültür Merkezi HZ. EBU UBEYDE SALONU
---	----------------------	---	---

	2. Oturum 13³⁰-14³⁰
---	--

	Oturum Başkanı	Doç. Dr. M. Zeki UYANIK Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
---	-----------------------	--



13³⁰-13⁴⁰

Cengiz KAYA

Ardahan Üniversitesi

"Dini Danışmanlıkta Yapay Zekâ Kullanımı: Etik ve Fıkhi Sınırlar Üzerine Bir Değerlendirme"



13⁴⁰-13⁵⁰

Rukiye ARAS

Mersin Üniversitesi

"Tesettür Hükümleri Bağlamında Yapay Zekaya Fotoğraf Yüklemenin Fıkhi Açısından Değerlendirilmesi"



13⁵⁰-14⁰⁰

Hacı Hasan YILMAZ

Mersin Üniversitesi

"İslâm Hukuku Açısından Nikâh Akdi ve Dijital Nikâhın Fıkhi Hükümü"



14⁰⁰-14¹⁰

Zahir TÜREL

Mersin Üniversitesi

"Genel Hukuk ve İslâm Hukuku Çalışmalarıyla Servet Armağan"



14¹⁰-14²⁰

İlknur MERT

Mersin Üniversitesi

"Kurumsal Din Eğitiminin Mezhep Değişimi Üzerindeki Etkileri: Antropolojik Bir İnceleme"



14²⁰-14³⁰

Soru - Cevap

	20 Mayıs 2026		Mersin Üniversitesi Prof. Dr. Uğur Oral Kültür Merkezi HZ. EBU UBEYDE SALONU
---	----------------------	---	---

	3. Oturum 14⁵⁰-16⁰⁰
---	--

	Oturum Başkanı	Dr. Öğr. Üyesi Ömer Suat İnönü Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
---	-----------------------	---

 **14⁵⁰-15⁰⁰**

Erkan ALTUNÇ, Abdurrahman BOZARSLAN, Abdulbaki TAŞ, Enes BURHAN
Mersin Üniversitesi

"Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâya İlişkin Görüşleri: Nitel Bir Çalışma"

 **15⁰⁰-15¹⁰**

Aysel ÜNÜVAR
Mersin Üniversitesi

"Bir Hafız, Bir Üniversiteli: İlahiyat Öğrencilerinin Çift Kimliği Mersin Üniversitesi Örneği"

 **15¹⁰-15²⁰**

Fadime BAHAR
Mersin Üniversitesi

"Duanın Bireyin Psikolojik İyi Oluşu Üzerindeki Etkileri"

 **15²⁰-15³⁰**

Hülya YALÇIN
Mersin Üniversitesi

"Dindarlıkta Duygusal Deneyimler: Korku, Sevgi, Ümit ve Şüphenin Psikolojisi"

 **15³⁰-15⁴⁰**

Esra Sude ARSLAN
Mersin Üniversitesi

"Siyer-i Nebî'de Hz. Peygamberin Çocuklara Yaklaşımı ve Eğitsel Boyutu"

 **15⁴⁰-16⁰⁰**

Soru - Cevap

	20 Mayıs 2026		Mersin Üniversitesi Prof. Dr. Uğur Oral Kültür Merkezi HZ. MEYSERE SALONU
---	----------------------	---	--

	1. Oturum 10³⁰-11⁴⁵
---	--

	Oturum Başkanı	Doç. Dr. Merve SAÇLI Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
---	-----------------------	---

 **10³⁰-10⁴⁰**

Zülfıye SAV

Mersin Üniversitesi

"Medenî Sûrelerde Geçen Amel-i Sâlih Terkibi Bağlamında Sâlih Amel İşlemenin Ahirete Yönelik Motivasyonları"

 **10⁴⁰-10⁵⁰**

Rahimenur ANLAR

Mersin Üniversitesi

"Kur'an'da Haberî Sıfatların Anlamlandırılması: Mukâtil, Mâturidî, Zemahşerî ve Râzî Perspektifleri"

 **10⁵⁰-11⁰⁰**

Seher AMETOĞLU

Selçuk Üniversitesi

"İşârî Tefsir Perspektifinde Bahçe Sahipleri Kıssası: Rûhu'l-Beyân ve Rûhu'l-Me'ânî Tefsirleri Özelinde"

 **11⁰⁰-11¹⁰**

Muhammed Salih PEKYEN

Fırat Üniversitesi

"Müteşabih Ayetlere Yaklaşımda Bediüzzaman Said Nursi'nin Temsil Metodu"

 **11¹⁰-11²⁰**

Ömer BÜYÜKSOYLU

Selçuk Üniversitesi

"Kıraat Farklılıkları-Tefsir İlişkisi Bağlamında Molla Cîven'in Mâide Suresi 38. Ayetine Yaklaşımı"

 **11²⁰-12⁴⁵**

Soru - Cevap

	20 Mayıs 2026		Mersin Üniversitesi Prof. Dr. Uğur Oral Kültür Merkezi HZ. MEYSERE SALONU
---	----------------------	---	--

	2. Oturum 13³⁰-14³⁰
---	--

	Oturum Başkanı	Dr. Öğr. Üyesi Eşref ŞAHİN Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
---	-----------------------	---



13³⁰-13⁴⁰

Mustafa MENGİLLİ

Mersin Üniversitesi

**"Tevehhüm-ü Ebediyetin İnsan Hayatına Yansımaları:
Risale-i Nur Bağlamı"**



13⁴⁰-13⁵⁰

Nisa Nur ALAGÖZ

Mersin Üniversitesi

"Vefa Sultan Dizisinde Tasavvufi Semboller"



13⁵⁰-14⁰⁰

Nazlı SAĞ

Mersin Üniversitesi

"Hâris el-Muhâsibî'nin Kitâbü'r-Riâye li-Hukûkillâh Adlı Eserinde Nefs-i Emmâre Kavramının Betimsel Analizi"



14⁰⁰-14¹⁰

Kübra ASLANCI

Mersin Üniversitesi

**"Halvette Kırk Gün Kitabı Bağlamında Tasavvufî Kavramlar ve
Mânevî İlerlemenin İzleri"**



14¹⁰-14²⁰

Merve OKTAR-Kenan OKTAR

Mersin Üniversitesi

"Kanonik Gelenekten Kopuş ve Kur'an Anlatısına Yakınlık: Barnaba İncili ve Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın Doğumu ve Çocukluğu"



14²⁰-14³⁰

Soru - Cevap

	20 Mayıs 2026		Mersin Üniversitesi Prof. Dr. Uğur Oral Kültür Merkezi HZ. MEYSERE SALONU
---	----------------------	---	--

	3. Oturum 14⁵⁰-16⁰⁰
---	--

	Oturum Başkanı	Dr. Öğr. Üyesi Harun TAKCI Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
---	-----------------------	---

 **14⁵⁰-15⁰⁰**

Hatice Kübra ÇİÇEK
Mersin Üniversitesi

"Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kozanlı Müderrisler: Meşihat Arşivi İncelemesi"

 **15⁰⁰-15¹⁰**

Zişan METİN
Mersin Üniversitesi

"Gençlerde Manevi Yönelim ve Yalnızlık Algısı (Mersin Üniversitesi Örneği)"

 **15¹⁰-15²⁰**

Hacer DİKMEN
Mersin Üniversitesi

"Osmanlı Son Dönemi Bitlis Ahlat Alimleri"

 **15²⁰-15³⁰**

Fatma ÇELİK
Mersin Üniversitesi

"Osmanlı Son Dönem Mardin Midyat Alimleri"

 **15³⁰-15⁴⁰**

Vedat YILDIRIM
Mersin Üniversitesi

"Osmanlı Son Dönemi İslahiye Uleması"

 **15⁴⁰-16⁰⁰**

Soru - Cevap

ÖNSÖZ

Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen ve ilmi derinliğiyle dikkat çeken bu akademik şölenin meyvesi olan “Mersin Üniversitesi 2. İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu Tam Metin Kitabı”, İlahiyat alanındaki güncel ve klasik tartışmaları kapsamlı bir perspektifle okuyucuya sunmaktadır. Bu eser, sadece sempozyumun bir özeti değil; arşiv belgelerinden dijitalleşen dünyanın fikhî problemlerine, klasik tefsir usullerinden modern eğitim bilimlerine kadar uzanan çok disiplinli bir bilgi hazinesidir.

Kitabın eksenini oluşturan temel sütunlardan ilki, özellikle Meşihat Arşivi belgeleri ışığında gerçekleştirilen yerel ulema ve bürokrasi çalışmalarıdır. 19. yüzyıl Osmanlı taşra teşkilatının ilmi ve idari yapısını gün yüzüne çıkaran bu tebliğler; Kozan, Nusaybin, Ahlat, Midyat, İslahiye ve Erciş gibi bölgelerde görev yapmış müftülerin, müderrislerin ve kâtiplerin biyografik verilerini prosopografik bir yöntemle analiz etmektedir. Bu çalışmalar, Osmanlı ilmiye sınıfının taşradaki işleyişini, eğitim süreçlerini ve toplumsal dönüşümdeki rollerini birinci elden kaynaklarla belgelemektedir. Klasik İslami ilimler alanında yer alan makaleler; tefsir, hadis ve kıraat metodolojilerini zenginleştiren özgün yaklaşımlar sunmaktadır. Kur'an'daki haberî sıfatların te'vîli, müteşâbih âyetlere yaklaşımda temsil metodu, amel-i sâlih kavramının ahirete yönelik motivasyonları ve kıraat farklılıklarının fikhî hükümlere etkisi gibi konular, İslami literatürün hem teorik hem de pratik yansımalarını derinleştirmektedir. Özellikle Hemmâm b. Münebbih Sahîfesi üzerinden yapılan Biblikâl karşılaştırmalar, hadis tarihinin en eski belgelerinden biriyle insan tasavvurunun inşasına dair kıymetli veriler sunmaktadır.

Eserin çağdaş İslami problemler üzerine odaklanan bölümleri, teknolojinin ve sosyal dönüşümün dini yaşantı üzerindeki etkilerini titizlikle incelemektedir. Yapay zekâ teknolojilerinin dini danışmanlıkta kullanımı, etik ve fikhî sınırlar çerçevesinde değerlendirilirken; dijital mecralarda mahremiyet ve tesettür hükümleri, dijital nikâhın fikhî hükmü gibi güncel meseleler İslam hukukunun dinamik yapısını yansıtacak şekilde ele alınmıştır. Din eğitimi ve psikolojisi ekseninde hazırlanan çalışmalar ise; çocuklara yaklaşımın eğitsel boyutu, öğretmen adaylarının çevre duyarlılığı, kültürel zekâ yeterlilikleri ve üniversite öğrencilerinin yalnızlık algısı, manevi yönelimleri ve sosyal medyanın inanç sorgulamalarına etkisi gibi insan ruhuna dokunan geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Ayrıca tasavvufun derunî iklimi, Şakk-ı Sadr rivayetleri ve Vefa Sultan dizisindeki semboller üzerinden karakter inşası ve kalbin arınma süreçleri bağlamında analiz edilmiştir. Bu eser, geçmişin mirasını muhafaza ederken geleceğin sorularına akademik bir vakarla cevap arayan araştırmacıların gayretlerinin bir nişanesidir.

Bu akademik şölenin hayat bulması ve elinizdeki bu eserin bilim dünyasına kazandırılması, kuşkusuz büyük bir kolektif gayretin meyvesidir. Bu vesileyle, başta düzenleme ve bilim heyetlerimiz olmak üzere emeği geçen tüm kurumlara şükranlarımızı arz ederiz. İlahiyat araştırmalarına taze bir soluk getiren genç araştırmacılarımıza, onlara rehberlik eden değerli hocalarımıza ve ilmî tartışmaları yöneten oturum başkanlarımıza gönülden teşekkür ederiz. Maddi ve manevi destekleriyle yolumuzu açan Mersin Üniversitesi Rektörlüğü'ne ve İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na şükranlarımızı sunarken, sempozyumun mutfağında görev alarak süreci kolaylaştıran tüm akademik kadromuza, mesai arkadaşlarımıza ve dinamizmleriyle bizlere güç katan öğrencilerimize en içten takdirlerimizi sunarız.

Kitabın, İlahiyat araştırmalarına yeni bir soluk getirmesini ve tüm ilim dünyası için hayırlara vesile olmasını temenni ederiz.

Editörler

Doç. Dr. Hasan TELLİ

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KAYA

Mersin – 2026

İÇİNDEKİLER

Sempozyumu Düzenleme Kurulu.....	4
Sempozyumu Programı	7
Önsöz.....	17
İçindekiler.....	18

BİLDİRİ ÖZET METİNLERİ

Osmanlı Son Dönemi Kozanlı Müftüler	Aleyna KARA - Hatice Kübra ÇİÇEK 23
Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kozanlı Müderrisler: Meşihat Arşivi İncelemesi.....	Hatice Kübra ÇİÇEK.24
Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kozanlı Kâtipler	Berivan CUMUR 25
Osmanlı Son Dönemi Nusaybin Alimleri	Enes Baran DEMİR - Doç. Dr. Hasan TELLİ 26
Osmanlı Son Dönem Mardin Midyat Alimleri	Fatma ÇELİK 27
Osmanlı Son Dönem Bitlis Ahlat Alimleri	Hacer DİKMEN 28
Osmanlı Son Dönemi İslahiye Uleması.....	Vedat YILDIRIM 29
Osmanlı Son Dönemi Van Erciş Âlimleri	Rümeysa ALBAYRAK 30
Şeyh Murat Efendi'nin <i>Menâsik-i Kuds</i> Eseri Bağlamında Osmanlı'da Kudüs Ziyaret Adabı ve Mescid-i Aksa Tasavvuru.....	Ferhat COŞAR 31
Hz. Peygamber 'in Çocuklara Yaklaşımı Ve Eğitsel Boyutu	Esra Sude ARSLAN 32
Ebü Ümeyye Amr b. Saîd b. el-Âs el-Eşdak el-Emevî	Doç. Dr. Eyüp KURT - Ömer ÖZEL 33
Endülüs'te Müslüman-Yahudi Bilim İşbirliğinin Sosyo-Politik Arka Planı	Ahmet BERKÖZ 34
Psikolojik Harp Teknikleri Açısından Hamrâülesed Gazvesi	Zahidenur YILDIZBAŞ 35
Medenî Sûrelerde Geçen Amel-i Sâlih Terkibi Bağlamında Sâlih Amel İşlemenin Ahirete Yönelik Motivasyonları	Zülfiye SAV 36
Kur'an'da Haberî Sıfatların Anlamlandırılması: Mukâtil, Mâturîdî, Zemahşerî ve Râzî Perspektifleri	Rahimenur ANLAR 37
İşârî Tefsir Perspektifinde Bahçe Sahipleri Kıssası: Rûhu'l-Beyân ve Özelinde Rûhu'l-Me'ânî Tefsirleri	Seher AMETOĞLU 38
Müteşabih Ayetlere Yaklaşımında Bediüzzaman Said Nursi'nin Temsil Metodu	Muhammed Salih PEKYEN 39
Kıraat Farklılıkları- Tefsir İlişkisi Bağlamında Molla Cîven'in Mâide Suresi 38. Ayetine Yaklaşımı	Ömer BÜYÜKSOYLU 40

İlk Dönem Hadis Metinlerinde İnsanın Yaratılışı, Mahiyeti ve Tarihsel Sınanışı: Hemmâm b. Münebbih Sahîfesi ve Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Bir İnceleme	Hasan Cemil DAMLA 41
Kur'an'ın Hıfzına Dair, Hadislerdeki Teşvik Dili ve Bunun Birey Üzerindeki Etkileri	Gafur EVSİMA 42
Çocukları Ölen Ebeveynlerle İlgili Hadislerin Kütüb-i Sitte Özelinde İsnad ve Metin Açısından Tahlil ve Değerlendirilmesi	Mehmet KORKMAZ 43
Şakk-ı Sadr Rivayetleri ve Tasavvufta Kalbin Arınma Süreci	Emine KARAGÖZ 44
Dini Danışmanlıkta Yapay Zekâ Kullanımı: Etik ve Fıkîh Sınırlar Üzerine Bir Değerlendirme	Cengiz KAYA 45
Tesettür Hükümleri Bağlamında Yapay Zekâyı Fotoğraf Yükleme Fıkîh Açısından Değerlendirilmesi	Rukiye ARAS 46
İslâm Hukuku Açısından Nikâh Akdi ve Dijital Nikâhın Fıkîh Hükümü	Hacı Hasan YILMAZ 47
Genel Hukuk Ve İslâm Hukuku Çalışmalarıyla Servet Armağan.....	Zahir TÜREL 48
Risale-i Nur Özelinde Tevehhüm-i Ebediyet ve İnsan Hayatına Yansımaları	Mustafa MENGİLLİ 49
Vefa Sultan Dizisinde Tasavvufi Semboller.....	Nisa Nur ALAGÖZ 50
Hâris el-Muhâsibî'nin Kitâbü'r-Riâye li-Hukûkillâh Adlı Eserinde Nefs-i Emmâre Kavramının Betimsel Analizi	Nazlı SAĞ 51
Halvette Kırk Gün Kitabı Bağlamında Tasavvufi Kavramlar ve Mânevî İlerlemenin İzleri	Kübra ASLANCI 52
Arap Dilinde ؕ Edatının Yeri ve A'lâ Suresi 9. Ayet Bağlamında İncelenmesi	Esra ATMACA 53
Arapçada Kelime Dağarcığını Geliştirmeye Yönelik Oyun ve Drama Faaliyetleri	Gültenur GÜLTEKİN 54
Kasidetü'l Bürde'nin Medih Bölümü Üzerine Metindilbilimsel Bir İnceleme	Zeynep ÇELİK 55
Erol Güngör'ün Kültür Teorisinde Ahlâk Eğitimi ve Şahsiyet İnşası	Ayşe Nur BİNBİR 56
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Çevreye Duyarlı Davranış Gösterme Düzeylerinin İncelenmesi	Yasin EPÇİN - Musa CANDEMİR - Ahmet MEMİŞ 57
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe Hazır Olma Düzeylerinin İncelenmesi	Alperen TEMEL - Ebrar ARSLAN 58
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâyı İlişkin Görüşleri: Nitel Bir Çalışma	Erkan ALTUNÇ - Abdurrahman BOZARSLAN - Abdülbaki TAŞ - Enes BURHAN 59
Bir Hafız, Bir Üniversiteli: İlahiyat Öğrencilerinin Çift Kimliği Mersin Üniversitesi Örneği	Aysel ÜNÜVAR 60
Din Eğitiminde Ahlaki Değerlerin Kazanımında Sinemanın Eğitsel Rolü.....	Ula TOPCU 61
Lisans Öğrencilerinde Sosyal Medyanın Ateizme Yönelmeye Etkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği.....	Zeynepnur SAĞLAM 62
Duanın Bireyin Psikolojik İyi Oluşu Üzerindeki Etkileri	Fadime BAHAR 63

Dindarlıkta Duygusal Deneyimler: Korku, Sevgi, Ümit ve Şüphenin Psikolojisi	Hülya YALÇIN 64
Gençlerde Manevi Yönelim ve Yalnızlık Algısı (Mersin Üniversitesi Örneği)	Zişan METİN 65
Kanonik Gelenekten Kopuş ve Kur'an Anlatısına Yakınlık: Barnaba İncili ve Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın Doğumu ve Çocukluğu	Merve OKTAR / Kenan OKTAR 66
Platon'dan Günümüze Öjeni Kavramı ve İslamî Açından Değerlendirilmesi	Zehra ÜNAL / Dr. Öğr. Üyesi Merve Koyuncu ALBAYRAK 67

BİLDİRİ TAM METİNLERİ

Osmanlı'da Kudüs Ziyaret Adabı ve Mescid-i Aksa Tasavvuru: Şeyh Murat Efendi'nin Menâsik-i Kuds Eseri Bağlamında	Ferhat COŞAR 69
Siyer-i Nebi'de Hz. Peygamber'in Çocuklara Yaklaşımı ve Eğitsel Boyutu	Esra Sude ARSLAN 78
Ebü Ümeyye Amr b. Saîd b. el-Âs el-Eşdak el-Emevî	Doç. Dr. Eyüp KURT - Ömer ÖZEL 85
Endülüs'te Müslüman-Yahudi Bilim İşbirliğinin Sosyo-Politik Temelleri	Ahmet BERKÖZ 92
Psikolojik Harp Teknikleri Açısından Hamrâülesed Gazvesi	Zahidenur YILDIZBAŞ 99
Medenî Sürelerde Geçen Amel-i Sâlih Terkibi Bağlamında Sâlih Amel İşlemenin Ahirete Yönelik Motivasyonları	Zülfıye SAV 105
Kur'an'da Haberî Sıfatların Te'vili: Mukâtil, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Râzî Perspektifleri	Rahimenur ANLAR 112
İşârî Tefsir Perspektifinde Bahçe Sahipleri Kıssası: <i>Rûhu'l Beyân</i> ve <i>Rûhu'l Meânî</i> Tefsirleri Özelinde	Seher AMETOĞLU 120
Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımında Bedüzzaman Said Nursî'nin Temsil Metodu	Muhammed Salih PEKYEN 128
Kıraat Farklılıkları- Tefsir İlişkisi Bağlamında Molla Cîven'in Mâide Suresi 38. Ayetine Yaklaşımı	Ömer BÜYÜKSOYLU 136
Hemmâm b. Münebbih Sahîfesi ve Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Bir İnceleme	Hasan Cemil DAMLA 143
Kur'an'ın Hıfzına Dair Hadislerdeki Teşvik Dili ve Bunun Birey Üzerindeki Etkileri	Gafur EVSİMA 152
Çocukları Ölen Ebeveynlerle İlgili Hadislerin Kütüb-i Sitte Özelinde Metin Açısından Tahlil ve Değerlendirilmesi	Mehmet KORKMAZ 162
Şakk-ı Sadr Rivayetleri ve Tasavvufta Kalbin Arınma Süreci	Emine KARAGÖZ 169
Dini Danışmanlıkta Yapay Zekâ Kullanımı: Etik ve Fıkîhî Sınırlar Üzerine Bir Değerlendirme	Cengiz KAYA 177
Tesettür Hükümleri Bağlamında Yapay Zekâyı Fotoğraf Yükleme Fıkîhî Açısından Değerlendirilmesi	Rukiye ARAS 183
İslâm Hukuku Açısından Nikâh Akdi ve Dijital Nikâhın Fıkîhî Hükümü	Hacı Hasan YILMAZ 191

Genel Hukuk ve İslâm Hukuku Çalışmalarıyla Servet Armağan	Zahir TÜREL	199
Tevehhüm-i Ebediyetin İnsan Hayatına Yansımaları Risale-i Nur Bağlamında Mustafa MENGİLLİ		207
Vefa Sultan Dizisinde Tasavvufi Semboller	Nisa Nur ALAGÖZ	214
Hâris el-Muhâsibî'nin Kitâbü'r-Riâye li-Hukûkillâh Adlı Eserinde Nefs-i Emmâre Kavramının Betimsel Analizi	Nazlı SAĞ	221
Halvette Kırk Gün Kitabı Bağlamında Tasavvufi Kavramlar ve Mânevî İlerlemenin İzleri	Kübra ASLANCI	228
Arap Dilinde ُ Edatının Yeri ve A'lâ Sûresi 9. Âyet Bağlamında İncelenmesi	Esra ATMACA	236
Arapçada Kelime Dağarcığını Geliştirmeye Yönelik Eğitsel Oyunlar (Tombala, İstasyon Ve Sahne Senin).....	Güldenur GÜLTEKİN	246
Kasidetu'l Bürde'nin Medih Bölümü Üzerine Metindilbilimsel Bir İnceleme	Zeynep ÇELİK	254
Erol Güngör'ün Kültür Teorisinde Ahlâk Eğitimi ve Şahsiyet İnşası.....	Ayşe Nur BİNBİR	264
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Çevreye Duyarlı Davranış Gösterme Düzeylerinin İncelenmesi	Yasin EPÇİN - Musa CANDEMİR - Ahmet MEMİŞ	270
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe Hazır Olma Düzeylerinin İncelenmesi	Alperen TEMEL - Ebrar ARSLAN	277
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâya İlişkin Görüşleri:Nitel Bir Çalışma....	Erkan ALTUNÇ - Abdurrahman BOZARSLAN - Abdalbaki TAŞ - Enes BURHAN	284
Bir Hafız, Bir Üniversiteli: İlahiyat Öğrencilerinin Çift Kimliği Mersin Üniversitesi Örneği	Aysel ÜNÜVAR	291
Din Eğitiminde Ahlaki Değerlerin Kazanımında Sinemanın Eğitsel Rolü	Ula TOPCU	298
Lisans Öğrencilerinde Sosyal Medyanın Ateizme Yönelmeye Etkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği	Zeynepnur SAĞLAM	307
Duanın Bireyin Psikolojik İyi Oluşu Üzerindeki Etkileri	Fadime BAHAR	313
Dindarlıkta Duygusal Deneyimler: Korku, Sevgi, Ümit ve Şüphenin Psikolojisi ...	Hülya YALÇIN	322
Genç Yetişkinlerde Manevi Yönelim ve Yalnızlık Algısı (Mersin Üniversitesi Örneği)	Zişan METİN	333
Kanonik Gelenekten Kopuş ve Kur'an Anlatısına Yakınlık: Barnaba İncili ve Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın Doğumu ve Çocukluğu.....	Merve OKTAR - Kenan OKTAR	344
Platon'dan Günümüze Öjeni Kavramı ve İslamî Açından Değerlendirme	Zehra ÜNAL / Dr. Öğr. Üyesi Merve Koyuncu	355
EKLER		361

BİLDİRİ ÖZET METİNLERİ

Osmanlı Son Dönemi Kozanlı Müftüler

Aleyna Kara

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

22200130039@mersin.edu.tr, ORCID ID: 0009-0007-1917-7446

Hatice Kübra Çiçek

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

22200130019@mersin.edu.tr, ORCID ID: 0009-0006-5864-3131

Özet

Bu bildiride, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşamış olan Adana'nın Sis/ Kozan kazasına bağlı Kozanlı Müftüler'in hayatları Meşihat Arşivi belgeleri aracılığıyla incelemektedir. Adana'nın Sis/Kozan Kazası, tarihsel açıdan stratejik konumu sebebiyle birçok medeniyete ev sahipliği yapmış kültürel bir mirastır. 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde, devlet teşkilatlanmasında önemli köklü değişiklikler ve yenilikler gerçekleştirilmiştir. Yapılan yeniliklerde amaç, devletin idari işleyişini çağdaştırmakla beraber yeni idari birimler ve bakanlıkların oluşumuna katkı sağlamaktır. Osmanlı devlet teşkilatında; seyfiye, kalemiye ve ilmiye olmak üzere üç temel sınıf bulunmaktaydı. Şeyhülislâm, nakîbüleşraf, kazasker, kadı, müderris ve müftüler ilmiye sınıfına mensuptur. İlmiye sınıfı, devletin eğitim, yargı, fetva ve dinî hizmetlerini yürütmekteydi. Fıkî, dinî bir mesele hakkında verilen yazılı ya da sözlü hükme "fetva", bu hükmü veren kişiye ise "müftü" denilmektedir. Müftülük, fıkî mezheplerin oluşumundan sonra resmi bir makam haline gelmiştir. Osman Bey'in Şeyh Edebalı'yi (ö. 726/1326) fetva vermek ile görevlendirmesi bu sürecin ilk örneklerindendir. Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) 1425'te Bursa Müftülüğüne atanması ile müftülük kurumsallaştırılmıştır. 16. Yüzyıldan itibaren de Meşihat yapısı içinde teşkilatlanmıştır. Osmanlı Devlet kadrolarında istihdam edilen görevlilerin sicil bilgileri kayıt altına alınarak arşivlenmiştir. Bu kayıtlar, Bâb-ı Meşihat bünyesinde bir araya toplanıp muhafaza edilerek arşivlenmiştir. Günümüzde İstanbul Müftülüğü'ne bağlı olan Meşihat Arşivi, "Bâb-ı Meşihat Şeyhülislâmlık Arşivi Defter Kataloğu" adıyla tasnif edilerek bir araya toplanmıştır. Meşihat Arşivi'nde bulunan Kozan Müftüleri sicil bilgileri, atama belgeleri ve Osmanlıca yazılmış fermanlar da yer almaktadır. Özellikle Kozan ve çevresinde medrese eğitimi almış veya Kozan'da görev yapmış müftülerden; Osman Zeki Efendi, Ali Efendi ve Ahmed Hilmi Efendi'nin kimlikleri, akademik geçmişleri, görev yaptıkları kurumlar, icazetnameleri ve Osmanlı adalet sistemine katkıları, bu belgeler aracılığıyla detaylı bir şekilde incelenerek, bu kapsamda ele alınmaktadır. Çalışmada, Kozanlı Müftüler'in Meşihat Arşivinde kayıtlı sicil bilgilerine dayalı döküman analiz yöntemi kullanılarak incelenme yapılmaktadır. Bu çalışmada, Kozan Müftüleri hakkında elde edilen bulgular Osmanlı son döneminde Kozan Tarihi ile ilgili çalışmalara katkı sağlayacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Meşihat Arşivi, Osmanlı, Adana, Kozan, Müftü.

Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kozanlı Müderrisler: Meşihat Arşivi İncelemesi

Hatice Kübra ÇİÇEK

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

22200130019@mersin.edu.tr, ORCID ID: 0009-0006-5864-3131

Özet

19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde gerçekleşen idari reformlar, hem taşra teşkilatında hem de merkezi teşkilatlanmada önemli köklü yenilikler ve değişikliklere yol açmıştır. Yapılan yeni reformlar, devletin idari işleyişini modernize etmek amacıyla yeni idari birimler ve bakanlıkların oluşumuna katkı sağlamıştır ve yeni görevliler istihdam edilmiştir. Bürokrasinin daha düzenli ve etkin çalışmasına katkıda bulunmuştur. Bu süreçte, Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfı mensupları büyük bir öneme sahiptirler. Eğitim, hukuk ve din alanlarında görev yapan ilmiye sınıfı mensupları, Osmanlı toplumunda eğitimin yaygınlaşması, adaletin sağlanması ve dini meselelerin yürütülmesi açısından önemli görevler üstlenmiştir. İlmiye sınıfına mensup kişiler arasında müftüler, nâibler (şer'î hakimler), müderrisler, şeyhler, şeyhulkurrarlar, mahkeme kâtipleri, fetvahaneye müsevvidler, ilamat-ı şer'iye odası kâtipleri, mahkeme-i temyiz kâtipleri, hatipler, kazaskerler, sadaret müşavirleri, muavinler ve mukayyitler yer almaktadır. Devlet kadrolarında istihdam edilen görevlilerin sicil bilgileri kayıt altına alınarak arşivlenmiştir. Osmanlı Devleti, özellikle II. Mahmud döneminde bu görevlilere dair kayıtlar titizlikle tutulmuş ve devletin merkezi otoritesini güçlendirmeye yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bu kayıtlar, Bâb-ı Meşihat bünyesinde bir araya toplanıp muhafaza edilerek arşivlenmiştir. Günümüzde İstanbul Müftülüğü'ne bağlı olan Meşihat Arşivi, "Bâb-ı Meşihat Şeyhü'lislâmlık Arşivi Defter Kataloğu" adıyla tasnif edilmiş olup bir araya toplanmıştır. Meşihat Arşivi Osmanlı Devleti'ne dair önemli belgeleri içermektedir. Bu belgelerin bir kısmı da T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri'nde yer almaktadır. Meşihat Arşivi'nde ve söz konusu Osmanlı Arşivi'nde Kozan Müderrisleri sicil bilgileri, atama belgeleri ve Osmanlıca yazılmış fermanlar da yer almaktadır. Özellikle Kozan ve çevresinde medrese eğitimi almış veya Kozan'da medrese eğitimi vermiş müderrislerin kimlikleri, akademik geçmişleri, görev yaptıkları kurumlar, icazetnameleri ve Osmanlı eğitim sistemine katkıları, bu belgeler aracılığıyla detaylı bir şekilde incelenebilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Meşihat Arşivi, Osmanlı, Adana, Kozan, Müderris.

Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kozanlı Kâtipler

Berivan Cumur

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

berivancumur2404@gmail.com, ORCID ID: 0009-0004-4331-4365

Özet

Bu bildiride, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşamış olan Adana'nın Sis/ Kozan kazasına bağlı Kozanlı Kâtiplerin hayatları Meşihat Arşivi belgeleri aracılığıyla incelenmektedir. Osmanlı Devleti'nde özellikle gerçekleştirilen idari düzenlemeler, merkez ve taşra teşkilatında görev yapan memurların daha sistemli bir yapı içerisinde çalışmasını amaçlamıştır. Bu süreçte devletin yazışma ve kayıt düzeninin sağlıklı biçimde yürütülmesi, bürokrasinin işleyişi açısından büyük önem taşımıştır. Resmî belgelerin düzenlenmesi, mahkeme kayıtlarının tutulması ve idari yazışmaların yürütülmesi gibi görevler kâtipler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Bu yönüyle kâtipler, Osmanlı idari yapısının sürekliliğini sağlayan temel unsurlar arasında yer almıştır. Osmanlı bürokratik geleneği içerisinde kâtiplik, belirli bir eğitim ve tecrübe gerektiren bir meslek olarak öne çıkmaktadır. Taşrada görev yapan kâtipler, merkezden gönderilen emirlerin uygulanmasında ve yerel idarenin düzenli işleminde önemli sorumluluklar üstlenmiştir. Kozan ve çevresi de Osmanlı taşra teşkilatı içinde idari işleyişin yürütüldüğü önemli merkezlerden biri olmuştur. Arşiv belgelerinde yer alan kayıtlara göre Kozan'da görev yapan bazı kâtiplerin isimleri Halil Hilmi Efendi, Mehmed Efendi, Hasan Tahsin Efendi ve Yusuf Efendi olarak tespit edilmektedir. Bu şahısların çeşitli dönemlerde mahkeme kalemelerinde veya yerel idari birimlerde görev aldıkları anlaşılmaktadır. Söz konusu kâtipler, bulundukları bölgede resmî yazışmaların yürütülmesinde ve kayıt düzeninin sağlanmasında aktif rol oynamışlardır. Osmanlı Devleti'nde görev yapan memurların sicil bilgileri, tayinleri ve görev süreleri düzenli olarak kayıt altına alınmıştır. Bu kayıtlar sayesinde Kozanlı kâtiplerin görev yaptıkları kurumlar, bulundukları idari birimler ve bürokratik kariyerleri hakkında bilgi edinmek mümkündür. Arşiv belgeleri, taşra bürokrasisinin işleyişini ve yerel görevlilerin devlet mekanizması içindeki yerini anlamada önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Bu çalışma, Osmanlı arşiv kayıtları ışığında Kozanlı kâtiplerin taşra idaresindeki rollerini ele almayı amaçlamaktadır. Kâtiplerin görev alanları ve idari işleyişe katkıları değerlendirilerek, Kozan'ın Osmanlı bürokrasisi içindeki yeri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı, Kozan, Kâtipler, Taşra Teşkilatı, Bürokrasi, Arşiv Belgeleri

Osmanlı Son Dönemi Nusaybin Alimleri

Enes Baran Demir

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

enesbarandemir3@gmail.com, ORCID ID: 0009-0006-0039-1162

Doç. Dr. Hasan Telli

Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

tellihasan@mersin.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-9142-7469

Özet

Tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapan Nusaybin, kadim geçmişi, stratejik konumu ve kültürel birikimiyle İslam dünyasında önemli bir ilim ve kültür merkezi olarak öne çıkmıştır. Antik dönemlerden itibaren bilim, din ve düşünce hayatında etkin bir rol üstlenen bu şehir, Osmanlı döneminde de ilmî ve kültürel canlılığını sürdürmüştür. Özellikle Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Nusaybin'de görev yapan ilmiye mensupları, bölgenin dinî, sosyal ve kültürel yapısının şekillenmesinde önemli katkılar sunmuşlardır. Ancak bu âlimlerin hayatları, ilmî faaliyetleri ve toplumsal etkileri üzerine yapılan akademik çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nin son döneminde Nusaybin'de yaşayan ve görev yapan âlimleri merkeze alarak, onların ilmî kimliklerini, eğitim süreçlerini ve toplumsal hayata katkılarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırmanın temel konusunu, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Başkanlığı koleksiyonunda yer alan Meşihat Arşivi sicil kayıtlarında isimleri geçen ve Nusaybin'de görev yapmış olan Ali Rıza Efendi, Mehmed Tahir Zeki Efendi, İlyas Efendi, Ahmed Hilmi Efendi, Sadık Bekir Efendi, Mehmed Derviş Efendi, Ahmed Efendi ve Bekir Efendi gibi âlimler oluşturmaktadır. Çalışmada söz konusu âlimlerin kimlik bilgileri, aile yapıları, eğitim hayatları, icâzetnâmeleri, görevleri, görev yerleri ve yürüttükleri hizmetler detaylı biçimde ele alınmıştır. Meşihat Arşivi belgeleri temel alınarak yapılan incelemelerle, bu şahsiyetlerin Nusaybin'in dinî, sosyal ve kültürel hayatına sundukları katkılar analiz edilmiştir. Ayrıca Nusaybin'de gerçekleştirilen saha çalışmaları sayesinde, yazılı kaynaklarda yer almayan bazı yeni bilgi ve bulgulara ulaşılması hedeflenmiştir. Yöntem olarak dönemsal ve nitel araştırma yaklaşımı benimsenmiş; Osmanlı arşiv belgelerine dayalı doküman incelemesi ile gözlem ve görüşme tekniklerinden yararlanılmıştır. Elde edilen veriler, ilmî kriterler doğrultusunda değerlendirilerek analiz edilmiştir. Çalışma sonucunda, Osmanlı'nın son döneminde Nusaybin'de ilmiye sınıfının şehir hayatındaki belirleyici rolü daha görünür hâle getirilmiş; bu âlimlerin yalnızca dinî alanda değil, aynı zamanda eğitim ve kültür alanlarında da önemli işlevler üstlendikleri ortaya konulmuştur. Bu bildirinin, Nusaybin'in tarihî, dinî ve ilmî mirasının daha iyi anlaşılmasına katkı sunması ve bölgeye dair yapılacak yeni akademik çalışmalara zemin hazırlaması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı, Nusaybin, Kültürel Miras, Meşihat Arşivi, Alim.

Not: Bu çalışma, TÜBİTAK 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programı kapsamında Enes Baran Demir yürütücülüğü ve Doç. Dr. Hasan Telli danışmanlığında 1919B012514013 numaralı ve "Osmanlı Son Dönemi Nusaybin Alimleri Araştırma Projesi" başlıklı proje çerçevesinde desteklenmiştir ve bu proje kapsamında hazırlanmıştır.

Osmanlı Son Dönem Mardin Midyat Alimleri

Fatma ÇELİK

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

celikfatimaa.535@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-9854-9170>

Özet

Mardin; Dicle ve Fırat Nehri'nin suladığı bereketli topraklarda ilk dönemlerden itibaren farklı kültür ve medeniyetlerin, uğrak yeri ve insanlar için en önemli yerleşim yerlerinden biri olmuştur. Süryani ve Ermenilere ait kiliseler ve manastırlar ile Türk İslam devletlerinden biri olan Artuklular dönemine ait camiler ve medreseler şehrin önemli sembolü haline gelmiş ve günümüzde dar sokakları, şehre özgü taş evleri ve her adımda hissedilen bozulmamış tarihi dokusunun yanına zengin mutfağı da eklenince Mardin ve önemli ilçelerinden olan Midyat yıl boyunca yerli ve yabancı turistleri kendine hayran bırakmaktadır. Bünyesinde barındırdığı birçok farklı dil, din ve kültür mozaığıyla farklı tarihi süreçlerden geçmesine rağmen özellikle ve Mısır ve Mezopotamya'da görülebilen büyük boyuttaki birlik ve beraberliği gözler önüne sermektedir. Bu süreçlerde bünyesinde çok önemli alimler ve Ulama'nın varlığına da ev sahipliği yapmaktadır. Bu günlerde oldukça revaçta olan kültür turizminin en önemli duraklarından olan Mardin'in sahip olduğu zenginlikler ile turizm türlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Kadim bir tarihe ve kültürel mirasa sahip olan Midyat gerek kendi içinde yetiştirdiği alimleri gerekse atamalar sonucu dışardan gelen alimler ile bölgede önemli bir yere sahip olmuştur. Çalışmanın konusunu Osmanlı son dönemi Midyat âlimleri oluşturmaktadır. Çalışma Midyat'ta görev almış âlimlerden; Abdullah Efendi, İbrahim Efendi, Hüseyin Efendi, Mehmed Emin Lütfi Efendi gibi âlimler kapsamında ele alınmıştır. Çalışmada bu âlimlerin kimlikleri, aileleri, eğitim hayatları, icazetnameleri, görevleri, görev yerleri ve hizmetleri analiz edilmiştir. Yürütülmüştür toplama, gözlem, görüşme ve arşiv belgelerini okuma/analiz etme ve bilimsel çıktılara dönüştürmeye yönelik çalışma yöntemleri ve süreçleri yürütülmüştür. Çalışmanın Midyat'ın tarihi, dini, ilmi ve kültürel mirasına ve bu mirasın yeni nesillere aktarılmasına katkılar sunması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Kültürel Miras, Osmanlı, Meşihat arşivi, Mardin, Midyat, Ulema

Osmanlı Son Dönem Bitlis Ahlat Alimleri

Hacer Dikmen

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

dikmenh324@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-1769-7324

Özet

Bitlis'in Ahlat şehri, tarih boyunca kadim şehirlerden biri olup birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Türk-İslam medeniyetiyle tanıştıktan sonra bölgenin önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olmuştur. Bu yapısını Osmanlı döneminde de artırarak devam ettirmiştir. Osmanlı son döneminde Ahlat'ta birçok alim yaşamış ve bu alimler şehrin dini, eğitim, idari ve kültürel hayatına önemli katkılar sağlamıştır. Ahlat; arkeoloji, tarih, coğrafya, turizm, sosyal, kültürel vb. birçok açıdan ve disiplin tarafından akademik olarak ele alınmış ancak alimleri konusunda yeterince incelenmemiştir. Bu alanda yapılacak yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu proje çalışması, bu ihtiyacı karşılamaya katkı sunmak üzere Osmanlı son döneminde Ahlat'ta yaşayan ve bölgenin ilmî, sosyal ve kültürel mirasında önemli rol oynayan âlimleri araştırmayı amaç edinmiştir. Çalışmanın konusu Osmanlı son dönemi Ahlat âlimleridir. Çalışma Ahlat'ta yaşayan ve görev yapan Şeyh Osman Nuri Efendi, Mustafa Vasfi Efendi, Hasan Tahsin Efendi, Yusuf Ziya Efendi, Abdülgani Efendi gibi alimler kapsamında ele alınmıştır. Çalışmada bu âlimlerin kimlikleri, aileleri, eğitim hayatları, icazetnameleri, görevleri, görev yerleri ve hizmetleri detaylı analiz edilecektir. Araştırma kapsamında Ahlat alimleri Meşihat Arşivi belgelerine göre inceleniş analiz edilmiş ve bu alimlerin Ahlat'ın dini/sosyal/kültürel hayatına katkıları ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışma, dönemsel ve nitel bir araştırma olup, Osmanlı arşiv belgelerini incelemeye dayalı doküman incelemesi yöntemine dayanmaktadır. Çalışmanın spesifik konusu ve kapsamı itibarıyla özgün bir değere sahip olduğu düşünülmektedir. Araştırmanın Ahlat'ın tarihi, dini, ilmi ve kültürel mirasına ve bu mirasın yeni nesillere aktarılmasına katkılar sunması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı, Maşihat arşivi, Bitlis, Ahlat, Ulema.

Osmanlı Son Dönemi İslahiye Uleması

Vedat Yıldırım

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye,

vedat.yldrm5875@gmail.com, ORCID ID:0009-0005-6605-7856

Özet

Kadim bir tarihe sahip olan Gaziantep'e bağlı İslâhiye ilçesi, birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. İslahiye'de birçok önemli âlim ve müderris yaşamıştır. Ancak bu âlim ve müderrisler hakkında daha önce kapsamlı bir araştırma yapılmamıştır. Bu alanda yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyacın belirlenmesi üzerine yapılan ön çalışmalarımızda II. Abdülhamid (1876- 1909) döneminde ilmiye sınıfına ait görevlilere ait bilgilerin kayıt altına alındığı Meşihat Arşivinde İslâhiye âlimleri ve müderrisleri ile ilgili arşiv belgeleri tespit edilmiştir. Bu çalışmanın temel amacı, Meşihat Arşivlerinde yer alan Osmanlı'nın son dönemdeki İslâhiye âlimlerini ve müderrislerini incelemektir. Çalışmanın konusunu Osmanlı son dönemi İslâhiye âlimleri oluşturmaktadır. Bu âlimlerin İslahiye'nin dini/sosyal/ kültürel hayatına katkıları ortaya konmaya gayret edilmiş ve İslahiye'de yapılacak saha çalışması ile bu âlimlere dair yeni bulgular elde edilmeye çalışılmıştır. Çalışma, dönemsel ve nitel bir araştırma olup, Osmanlı arşiv belgelerini incelemeye dayalı doküman incelemesi yöntemine ve saha çalışmasına dayanmaktadır. Çalışmada konuyla ilgili literatür taraması yapılmış, arşiv belgeleri tespit edilmiştir. Çalışmada belirlenen yöntem doğrultusunda veri toplama, gözlem, görüşme, arşiv belgelerini okuma/analiz etme ve bilimsel çıktıları dönüştürmeye yönelik çalışma süreçleri yürütülmüştür. Çalışmanın İslahiye'nin tarihi, dini, ilmi ve kültürel mirasına ve bu mirasın yeni nesillere aktarılmasına katkılar sunması beklenmektedir. Çalışmanın spesifik konusu ve kapsamı itibarıyla özgün bir değere sahip olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı, Gaziantep, İslâhiye, Alim

Osmanlı Son Dönemi Van Erciş Âlimleri

Rümeysa Albayrak

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

rumeysaalbayrak21@gmail.com, ORCID ID: 0009-0006-1338-4279

Özet

Van ilinin Erciş ilçesi, M.Ö. 4000’li yıllardan itibaren birçok medeniyete ve farklı ırktan milletlere ev sahipliği yapmış, Karakoyunlu Devleti’ne başkentlik yapmış ve Osmanlı döneminde doğu-batı hattında stratejik, ilmî ve kültürel bir merkez olarak önemini sürdürmüştür. Osmanlı’nın son döneminde ilmiye sınıfına mensup âlimler Erciş’in dinî, eğitsel ve toplumsal hayatına önemli katkılar sunmuş olmalarına rağmen, bu şahsiyetlere dair akademik çalışmalar oldukça sınırlı kalmıştır. Bu çalışmanın amacı, II. Abdülhamid (1876–1909) dönemine ait Meşihat Arşivi belgeleri çerçevesinde Osmanlı’nın son döneminde Erciş’te görev yapan âlimlerin ilmî, idarî ve toplumsal faaliyetlerini tespit etmek ve değerlendirmektir. Araştırma kapsamında Meşihat Arşivi’nde yer alan sicil, berat, tayin ve yazışma belgeleri esas alınarak Necmettin Efendi, Akif Efendi, Abbas Efendi, Mehmet Efendi, Bayram Efendi, Süleyman Rıfkı Efendi, Ali Kemal Efendi, Hüseyin Hilmi Efendi, Mehmet Şevket Efendi, Ebubekir Efendi ve Mehmet İzzet Efendi’ye ait kayıtlar incelenmiş; nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi tekniği kullanılarak söz konusu âlimlerin görev alanları, ilmî üretimleri ve bölgesel etkileri sistematik biçimde analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, Osmanlı ilmiye teşkilatının taşra yapılanmasına ilişkin yeni veriler sunmakta ve Erciş’in tarihî, ilmî ve kültürel mirasının daha bütüncül biçimde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Kültürel Miras, Osmanlı, Meşihat arşivi, Van, Erciş, Ulema

Şeyh Murat Efendi'nin Menâsik-i Kuds Eseri Bağlamında Osmanlı'da Kudüs Ziyaret Adabı ve Mescid-i Aksa Tasavvuru

Ferhat Coşar

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

Ferhatcosar17@gmail.com, ORCID ID: 0009-0002-4409-2317

Özet

Kudüs, tarih boyunca vahyin ve nübüvvetin merkezi olmuş; İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik için tartışılmaz bir kutsiyet atfedilen kadim bir şehirdir. İslam medeniyetinde "ilk kible" ve "Harem-i Şerif" olarak nitelendirilen Mescid-i Aksa, sadece fiziki bir yapı değil, aynı zamanda manevi bir yükselişin (Miraç) sembolüdür. Bu çalışma, Kudüs'ün tarihsel serüvenini ve Mescid-i Aksa'nın İslam inancındaki yerini, Osmanlı dönemi manevi rehberlerinden Şeyh Murat Efendi'nin Menâsik-i Kuds adlı eseri ekseninde incelenmiştir. Mescid-i Aksa'nın 144 dönümlük alanını kapsayan kuşatıcı tanımı ve bu mekanın manevi ihyası, Osmanlı hac ve ziyaret kültüründe önemli bir yer tutmuştur. Şeyh Murat Efendi'nin eseri, Kudüs ziyaretini sıradan bir seyahatten öte, belirli bir adap ve usul dairesinde (menasik) yapılması gereken bir ibadet olarak ele almasıyla özgündür. Bildiride, eserde yer alan ziyaret adabı, mekânların manevi haritası ve Mescid-i Aksa içindeki makamlara atfedilen dualar analiz edilmiştir. Çalışmanın sonucunda, Osmanlı'nın Kudüs'e bakışındaki "hürmet ve hizmet" anlayışının, Menâsik-i Kuds üzerinden günümüz ziyaret algısına nasıl ışık tuttuğu açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kudüs Tarihi, Mescid-i Aksa, Şeyh Murat Efendi, Menâsik-i Kuds, Ziyaret Adabı.

HZ. PEYGAMBER'İN ÇOCUKLARA YAKLAŞIMI VE EĞİTSEL BOYUTU

Esra Sude Arslan

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

esrasudearslan843@gmail.com, , ORCID ID: 0009-0002-1453-4356

Özet

İslam Tarihi, Hz. Peygamber'in yalnızca hayat safhalarını değil, insanlarla kurduğu çok yönlü ilişkileri de ayrıntılı biçimde ele alan temel bir kaynak alanıdır. Bu ilişkiler içerisinde çocuklara yönelik tutum ve davranışları ise dikkat çekici bir yere sahiptir. Hz. Peygamber'in çocuklara yaklaşımı, kendi merhameti ve bunun yanı sıra bilinçli, değer temelli ve insanlara örnek bir davranış olarak değerlendirilebilir. Nitekim onun çocukları muhatap alması, onlarla iletişim kurması ve sevgi temelli bir üslup benimsemesi, eğitim açısından üzerinde durulması gereken önemli örnekleri bize sunmaktadır. İslam Tarihi ve hadis kaynaklarında yer alan rivayetlere baktığımızda, Hz. Peygamber'in çocuklara karşı son derece duyarlı ve kapsayıcı bir tavır sergilediğini bizlere göstermektedir. Örneğin İbn Hişam'ın es-Sîretü'n-Nebeviyye adlı eserinde, Hz. Peygamber'in çocuklara selam vermesi, onların oyunlarına eşlik etmesi ve duygularına önem vermesi ayrıntılı bir biçimde aktarılmaktadır. Benzer şekilde Sahîh-i Buhârî'de geçen "يَا أَبَا عُمَيْرٍ، مَا فَعَلَ التَّغَيْرُ؟" hadisi, Hz. Peygamber'in çocuk psikolojisini gözetip, çocuğun yas sürecini empati yoluyla karşılayan pedagojik bir yaklaşım sergilediğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in çocukları pasif bireyler olarak değil, değer verilen ve muhatap alınan bireyler olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in çocuklara yönelik tutum ve davranışlar İslam tarihi kaynakları çerçevesinde ele alınacaktır. Çalışmanın amacı, Hz. Peygamber'in çocuklara yaklaşımının eğitsel boyutunu ortaya koymak ve bu yaklaşımın temel özelliklerini değerlendirip zengin içeriklerle süslemektir. Bu bağlamda onun çocuklara kurduğu iletişim, onlara verdiği değer, sevgi ve anlayış temelli yaklaşımı ile eğitim sürecinde sergilediği örnek davranışlar incelenecektir. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması ve metin analizi yöntemi kullanılacaktır. Başta İbn Hişâm, Taberî ve İbn Sa'd gibi klasik siyer müelliflerinin eserleri olmak üzere, hadis kaynaklarında yer alan rivayetler incelenecek; Hz. Peygamber'in çocuklara yönelik yaklaşımının ortak ve belirgin yönleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Elde edilen veriler, eğitim ve değerler eğitimi perspektifiyle yorumlanarak ele alınacaktır. Bu çalışmanın, Hz. Peygamber'in eğitim anlayışının çocuk merkezli yönünü daha iyi kavramaya katkı sağlaması ve günümüz din eğitimi ile değerler eğitimi çalışmalarına ışık tutması amaçlanmaktadır. Ayrıca ilahiyat öğrencileri ve eğitimciler için İslam tarihinden hareketle örnek bir eğitim perspektifi sunması bakımından önemli olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Peygamber, Çocuk Eğitimi, Değerler Eğitimi, Pedagojik Yaklaşım, Din Eğitimi, Çocuk Psikolojisi

Ebû Ümeyye Amr b. Saîd b. El-Âs el- Eşdak el- Emevî

Doç. Dr. Eyüp Kurt

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Afyon/ Türkiye

ekurt@aku.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0351-9575

Ömer Özel

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Yüksek Lisans Öğrencisi, Afyon/ Türkiye

omerozel93@gmail.com, ORCID ID: 0009-0004-9424-3018

Özet

Amr b. Saîd b. El- Âs, klasik kaynaklarda kendisine “ el- Eşdak” adıyla da hitap edilmektedir. Amr, hem baba hem de anne tarafından Emevî hanedanıyla akrabalık bağına sahiptir. Bu bağ, ilerleyen dönemde kendisini halifelik makamına layık görmesinde etkili olmuştur. Amr b. Saîd çocukluk yıllarını babasının yanında geçmiştir. Babası Saîd b. Âs Hz. Osman ve Muaviye döneminde hem valilik hem de komutanlık vazifesi yapmıştır. Bu durum Amr’ın siyaset ve askeri alanda bilgi sahibi olmasının zeminini hazırlamıştır. Amr b. Saîd’in asıl tarih sahnesine çıkışı Yezîd b. Muaviye’nin halifelik makamına oturması ile başlamıştır. Bu dönemde Amr valilik vazifesi üstlenmiş ve önemli bölgelerde idarecilik yapmıştır. Yezîd döneminde yaşanan Kerbelâ ve Harre vak’ası gibi olaylara da şahitlik etmiştir. Yezîd ölünce oğlu Muaviye b. Yezîd hilafet makamına geçmiş ama kısa bir süre sonra vefat etmiştir. Vefatının ardından halifelığe Mervan b. Hakem seçilmiştir. Bu seçim ile birlikte birinci veliaht Halid b. Yezîd ikinci veliaht olarak Amr b. Saîd biat almıştır. Ancak ilerleyen zaman içerisinde Mervan b. Hakem, oğulları Abdülmelik ve Abdülaziz’i veliaht olarak ilan etmiştir. Çok geçmeden de Mervan vefat etmiş ve Abdülmelik hilafet makamına oturmuştur. Abdülmelik merkezî otoriteyi güçlendirmek için çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Onun sefere çıktığı bir zaman Amr b. Saîd başkent Şam’a baskın düzenlemiş ve hazineye el koymuştur. Bu haberi alan Abdülmelik seferden geri dönmüş ve Şam’ı muhasara altına almıştır. Amr b. Saîd canının bağışlanması karşılığında teslim olacağını Abdülmelik’e bildirmiştir. Abdülmelik ise bu teklifi kabul etmiştir. Fakat çok geçmeden Abdülmelik bu sözden vazgeçmiş ve Amr b. Saîd’i bir davet sırasında öldürmüştür. Amr b. Saîd Emevî hanedanı içerisinde halife olmak için isyan eden ilk kişi olarak tarihe geçmiştir. Amr için çalışılmış müstakil bir çalışma yoktur. Klasik kaynaklarda sadece yukarıda bahsi geçen Emevî halifeleri ile yaşamış olduğu kesitlerden söz edilmektedir. Taberî, İbnü’l- Esir ve Belâzurî gibi bu birincil kaynaklar analiz ve sentez yöntemiyle değerlendirilecektir. Bu çalışma, Amr b. Saîd’in hayatını, siyasî rolünü ve isyanının arka planını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hilafet, Amr b. Saîd, Yezîd b. Muaviye, Mervan b. Hakem, Abdülmelik b.

Mervan

Endülüs'te Müslüman–Yahudi Bilim İşbirliğinin Sosyo-Politik Arka Planı

Ahmet Berköz

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

ahmetberkoz33@gmail.com, ORCID ID: 0009-0005-6101-9930

Özet

Endülüs, VIII–XII. yüzyıllar arasında Müslümanlar ve Yahudilerin aynı siyasal yapı içerisinde yaşadığı ve bu birlikteliğin güçlü bir ilmî üretim ortamı ortaya çıkardığı önemli bir tarihsel tecrübedir. Bu dönemde farklı dinî topluluklar arasındaki ilişki, yalnızca toplumsal düzeyde bir arada bulunma şeklinde değil, bilgi üretimi ve aktarımı üzerinden gelişen sürekli bir entelektüel etkileşim biçiminde kendini göstermiştir. Özellikle Müslümanlar ile Yahudiler arasında ortaya çıkan bilimsel ilişkiler, Orta Çağ İslam dünyasında dikkat çekici bir işbirliği zeminine işaret etmektedir. Bu bildiriye, Endülüs Emevîleri döneminde Müslüman–Yahudi bilim işbirliğini mümkün kılan sosyo-politik koşullar ele alınmaktadır. Çalışma, Emevî yönetiminin hukuki ve idari düzenlemeleri, zimmî statüsünün pratik uygulamaları, şehirleşme süreci ve saray çevresinde oluşan ilmî himaye ortamının bilimsel üretim üzerindeki etkisini incelemektedir. Bu unsurların, Yahudi toplumunun ilmî hayata aktif biçimde katılımını nasıl mümkün kıldığı ortaya konulmaktadır. Çalışmada yöntem olarak tarihsel kaynaklara dayalı nitel analiz yaklaşımı benimsenmiştir. Endülüs tarihi ve bilim tarihi literatüründe yer alan temel metinler birlikte değerlendirilerek, Müslüman ve Yahudi âlimlerin aynı ilmî çevrelerde nasıl bir etkileşim içerisinde bulundukları analiz edilmiştir. Bu bağlamda tıp alanında Hasday ibn Şaprut ve Ebu'l-Kasım ez-Zehrâvî; felsefe alanında ise Endülüs Emevîleri döneminde oluşan ilmî zeminin sonraki yüzyıllardaki yansımalarını temsil eden İbn Meymûn ve İbn Rüşd örnekleri üzerinden, farklı dinî kimliklere sahip âlimlerin ortak bir ilmî formasyon içerisinde yetiştikleri gösterilmektedir. Sonuç olarak bu çalışma, Endülüs'te Müslümanlar ile Yahudiler arasında gelişen bilimsel işbirliğinin tesadüfi ilişkilerle açıklanamayacağını ortaya koymaktadır. Söz konusu işbirliğinin, hukuki düzenlemeler, siyasi istikrar, ortak ilmî dil ve kurumsal himaye gibi yapısal koşulların bir ürünü olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu yönüyle Endülüs Emevîleri dönemi, farklı dinî topluluklar arasında bilimsel üretimin hangi şartlar altında mümkün olabileceğini göstermesi bakımından tarihsel bir örnek sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Endülüs Emevîleri, Bilimsel İşbirliği, Zehravi, İbn Rüşd, Hasday b. Şaprut, İbn Meymun.

Psikolojik Harp Teknikleri Açısından Hamrâülesed Gazvesi

Zahidenur Yıldızbaş

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

zahidenuryldzbs@gmail.com, ORCID ID: 0009-0005-0807-0016

Öz

Psikolojik savaş karşı taraf ile fiziksel bir eylemde bulunmadan onu yıpratmak, moral bozmak, galip gelme inancını yok etmek ve savaşı kazanma gayesiyle yapılan stratejilerdir. Bunun algı yönetimi, propaganda ve korku salma gibi çeşitli yöntemleri vardır. Çalışmamızda psikolojik harp teknikleri araştırılmıştır. Dünyadaki ve İslam tarihindeki örneklerle yer verilmiştir. Hz. Muhammed (sav)'in düşmanına bazı savaşlarda uyguladığı psikolojik savaş tekniklerine yer verilmiştir. Hayber'de hurma ağaçlarının kesilmesi ya da Mekke'nin Fethi, Hamrâülesed Gazvesi bunlara örnek verilebilir. Bu çalışmamızda Hamrâülesed Gazvesi psikolojik harp teknikleri açısından incelenmiştir. Bu gazvede kullanılan istihbarat güç, inanç ve psikolojik yönünden İslam tarihinde büyük önem arz etmektedir. Çalışmamız Hamrâülesed Gazvesinin Müslümanlar ve müşrikler üzerindeki etkisinden bahsedilmiştir. Müslümanların inancı ve Hz. Muhammed (sav)'e olan itaati görülmektedir. Uygulanan stratejik hamleler Müslümanların müşriklere karşı bir üstünlük oluşturmalarını sağlamıştır. Tarihe baktığımızda yapılan psikolojik savaş taktikleri savaşın seyrini değiştirmede büyük rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Muhammed, Psikolojik Harp, Gazve, Hamrâülesed

Medenî Sûrelerde Geçen Amel-i Sâlih Terkibi Bağlamında Sâlih Amel İşlemenin Ahirete Yönelik Motivasyonları

Zülfiye Sav

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

ulfiyesav1@gmail.com ORCID ID: 0009-0003-9317-0833

Özet

Huzur insanoğlu için vazgeçilmez ve daimi olarak temenni edilen bir duygudur. Bireyler yaşamları boyunca iç huzuru sağlayabilmenin yollarını aramaktadır. Sâlih amel işlemek bireyleri sükûnete sevk eden yollardan biridir. Kişi, Rabbi ile arasındaki bağı kuvvetlendirerek hem dünya hem ahiret açısından huzur içinde yaşayıp ahirete intikal edeceği vakitte bir bilinmezlikten kurtulup kavuşacağı mükâfat ile motive olmaktadır. Kişi, algılarını duyguları ve idealleri neticesinde değiştirip yönlendirmektedir. Sâlih amel işleyen bir kimse de kendisine bahşedilen mükâfatlarla olumlu pekiştireç doğrultusunda algıları iyi olanla devam etmek üzere canlılık gösterecektir. Netice itibarıyla sâlih amel, dünya ve ahiret açısından vazgeçilmez bir eylemdir. Çalışmamızın ana gayesi: Sâlih amel nedir? Neden sâlih amel işleriz? Mükâfatları nelerdir? Karşılıkları nasıl verilecektir? sorularına cevap aramak ve kişide oluşturduğu huzura dikkat çekmektir. Kullandığımız yöntem ise konulu tefsir metodudur. Klasik ve çağdaş müfessirlerinde görüşlerine yer vererek okuyucuya farklı bir bakış açısı sunmaya gayret ettik. Amacımız doğrultusunda sâlih amel terkinin geçtiği ayetleri tespit ederek sınıflandırmaya çalıştık. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sâlih amel terkihi, Kur'an'da 93 ayette geçmektedir. Mekki ve Medeni tasnife tabi tutarak 16 Medeni ayeti almayı uygun gördük. Allah, insanların hem dünya hem ahirette rahat etmeleri için uymaları gereken kuralları peygamberler aracılığı ile bildirmektedir. İlahi mesajlarda maddi ve manevi huzur içinde yaşayabilmeleri için birtakım kural ve öğütler içermektedir. Bazı ayetlerde zekât, sadaka vb. gibi maddi unsurlara vurgu yapılırken bazı ayetlerde ise sâlih amel terkihi bağlamında hem maddi hem manevi rahatlama sağlayacak yararlı işlere sevk etmektedir. Sâlih amel işleyen kimselere Kur'an'da birçok ayette altından ırmaklar akan cennetler, pek çok zevceler, bereketli bir rızık, tükenmez bir ecir, korkudan emin olmak gibi birçok ödül vaadedilmektedir. Çalışmamızda cennet motifi bağlamında, sâlih amel terkinin geçtiği Medeni ayetleri belirlediğimiz müfessirler doğrultusunda açıklamaya gayret ettik. Bir kimse belirlenen ayetleri okuduğu zaman hem dünyada hem ahirette yapmış olduğu iyiliğin karşılığını fazlasıyla alacağını ve iç huzura ereceğinin bilincinde olduğu için davranışlarını iyi yönde şekillendirmeye gayret edecektir. Bu yönüyle aynı zamanda insanları psikolojik anlamda rahatlatacaktır. Sâlih amel hem ferdî hem toplumsal olarak tertip görevi üstlenmektedir. Kutuplaşmaları önçeleterek kişide iç huzuru sağladığı gibi toplumda dayanışmayı kuvvetlendirerek sosyal tabakalaşmanın belirginliğini azaltmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Medeni, Amel, Motivasyon.

Kur'an'da Haberî Sıfatların Anlamlandırılması: Mukâtil, Mâturîdî, Zemahşerî ve Râzî Perspektifleri

Rahimenur Anlar

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin /Türkiye

nursezen94@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-3149-8302

Özet

İnsanlar için bilinmeyen ve gizemli konular her zaman ilgi çekici olmuştur. Allah, kendisini isimleriyle tanıttığı gibi, haberî sıfatlar yoluyla da tanıtmıştır. Ancak bu sıfatların anlamı tarih boyunca tartışma konusu olmuş ve farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Haberî sıfatların literal (zâhirî) mi yoksa mecazî mi anlaşılması gerektiği konusunda mezhepler arasında farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu çalışma, haberî sıfatların İslam düşüncesinde nasıl ele alındığını, farklı ekollerin bu konudaki tutumlarını ve bu yorumların tevhit inancına etkilerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. İnceleme kapsamında Mukâtil b. Süleyman, Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî'nin tefsirlerinde haberî sıfatlara dair ortaya koydukları yorumlar ele alınmıştır. Çalışmada ele alınan temel problem; haberî sıfatların teşbih ve tecsîm (antropomorfizm) ile bağlantılı olup olmadığı, Allah'ın zatına dair insana özgü ifadelerin nasıl yorumlanması gerektiği ve farklı mezheplerin bu konudaki yaklaşımlarının ne olduğu sorularına cevap aramaktır. Yöntem olarak literatür taraması ve karşılaştırmalı analiz kullanılmıştır. Mukâtil, Mâturîdî, Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirleri karşılaştırılarak haberî sıfatlar hakkındaki yorumları değerlendirilmiştir. Mukâtil, haberî sıfatları hem literal hem de mecazî anlamda yorumlamış, ancak zaman zaman tutarsızlıklar göstermiştir. Mâturîdî, haberî sıfatları tamamen mecazî olarak ele almış ve bunları Allah'ın kudreti, ilmi ve iradesiyle ilişkilendirmiştir. Zemahşerî, birçok ayette te'vil yolunu tercih ederek edebî ve mecazî anlamlar sunmuştur. Ancak, arşı taşıyan melekler konusunda literal yoruma yakın bir duruş sergilemiştir. Râzî, kelimî ve akılcı bir bakış açısıyla haberî sıfatları yorumlamış ve literal anlamların tevhit inancına zarar vereceğini savunmuştur. Farklı mezheplerin haberî sıfatlara ilişkin geliştirdiği yöntemler, Allah'ın zatını insanî tasavvurlardan arındırmayı ve tevhit inancını korumayı amaçlamaktadır. Mukâtil'in yaklaşımı yer yer tutarlılık sorunları içerebilmekteyken, Mâturîdî sistematik ve mecazî bir yöntem benimsemiştir. Mu'tezilî âlim Zemahşerî, Allah'ın kürsîsi dışında mecazî anlamları tercih etmiş, Râzî ise akılcı ve kelimî yöntemle literal yorumların sakıncalarını vurgulamıştır. Çalışmada tevhit inancına zarar veren yorumların karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi ve konuya ilişkin literatüre katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Haberî sıfatlar, Mecazî ve literal yorum

İşârî Tefsir Perspektifinde Bahçe Sahipleri Kıssası: Rûhu'l-Beyân ve Rûhu'l-Me'ânî Tefsirleri Özelinde

Seher AMETOĞLU

Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Konya/ Türkiye

seherbozkir42@gmail.com, ORCID ID: 0009-0004-9353-7268

Özet

Mesajlarını insanlığa iletme için Kur'ân-ı Kerim'in kullandığı anlatım üsluplarından birisi de kıssalardır. Mekke döneminde nâzil olan Kalem Sûresi'nde yer alan *bahçe sahipleri* kıssası, ahlâkî ve toplumsal mesajlarının yanı sıra işârî tefsire konu edilmesi bakımından da dikkat çekicidir. Bu çalışma, farklı dönemlerde te'lîf edilmiş iki önemli işârî tefsir olan Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân* ile Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî* isimli eserlerinde söz konusu kıssanın nasıl yorumlandığını karşılaştırmalı olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Kalem Sûresi'nin 17–33. âyetleri arasında anlatılan bu kıssa, rivayetlere göre Yemen'de yaşayan ve bahçelerinin ürününden yoksulların hakkını vermekten kaçınan bir grup *bahçe sahibini* konu edinmektedir. Babaları hayatta iken, elde edilen mahsulden muhtaçlara pay ayrılmakta, zekât ve sadaka ihmal edilmemekteydi. Ancak onun vefatından sonra bahçenin yeni sahibi olan çocukları, fakirleşme korkusuyla bu geleneği terk ederek mahsulü yalnızca kendilerine ayırmaya karar vermişlerdir. Bu tutumu Bursevî'nin, insanın nefsânî cimriliğinin bir tezahürü olarak yorumladığı ve kıssayı kalbin mânevî bahçesinin ihmal edilmesi şeklinde işârî bir düzleme taşıdığı görülmektedir. Âlûsî'nin ise *bahçe sahiplerinin* Allah'ı bir tür devre dışı bırakarak yaptıkları gizli anlaşmayı ve sonrasında meydana gelen gelişmeleri kulun ilâhî iradeyi hesaba katmamasının açık bir göstergesi olarak değerlendirdiği ve teolojik bir uyarı olarak gördüğü dikkat çekmektedir. Geceleyin bahçenin helâk edilmesi, her iki müfessir tarafından da ilâhî adaletin ani ve kuşatıcı tecellisi olarak okunur. Bursevî sabah gerçeği fark eden *bahçe sahiplerinin* pişmanlığının fayda vermediğini; onlar tasarladıkları eylemi gerçekleştirmemiş olsalar bile, günahı işlemeye kesin kararlı olduklarından bu felakete çarptırılmaları için yeterli sebebin oluştuğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Bursevî için bu felaket ahlâkî arınmaya çağrı niteliği taşıırken, Âlûsî için ise *bahçe sahiplerinin* hatalarını itirafa yönelterek kulun Rabbine dönüşünün hareket noktası olması anlamına gelmektedir. Neticede kıssa, her iki müfessir için de nimetin emanet oluşunu ve bencilliğin mahrumiyetle sonuçlanacağını güçlü bir biçimde dile getirmekle birlikte Bursevî'nin kıssayı daha içsel ve ahlâk merkezli olarak ele aldığı, Âlûsî'nin ise dilsel ve kavramsal boyutu öne çıkaran bir yaklaşım çerçevesinde yorumladığı sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmada nitel yöntem uygulanmış, ilgili tefsirler doküman incelemesi yoluyla analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Rûhu'l-Beyân, Rûhu'l-Me'ânî, Bahçe Sahipleri, Bursevî, Âlûsî, İnfak.

Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımda Bediüzzaman Said Nursi'nin Temsil Metodu

Muhammed Salih PEKYEN

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye

salihpekyen58@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3407-0141

Özet

Bediüzzaman Said Nursi, *Risâle-i Nûr* adını verdiği eserleriyle son dönemin düşünce ve toplumsal yaşantısında derin izler bırakmıştır. Eserlerinde iman başta olmak üzere birçok temel inanç meselelerine dair, çağın ihtiyaçlarını dikkate alan izahlar sunmaktadır. Bu izahlardaki kullanılan anlatım üslubu, dini konuların farklı kitlelere etkili bir şekilde iletilmesinde önemli fırsatlar ortaya koymaktadır. Kur'an'ın müteşâbih ayetlerine ilişkin yaklaşımı bunun belirgin göstergelerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Kur'an'daki Müteşâbih ayetlerin anlaşılması hususunda, kavranması güç olan konuların meseller aracılığıyla somutlaştırılmasına dikkat çekmektedir. Söz konusu yöntemi kendi eserlerinde de işleyerek, temsil adını verdiği metotla ilgili meselelere uyarlamaktadır. Zor kavranan meseleleri, temsiller yoluyla daha somut ve kavranabilir kılmaktadır. İçerisinde bulunduğumuz teknoloji çağında bilgiye erişim olağanüstü şekilde hız kazanmış fakat bu bilginin kavranması aynı ölçüde gelişmemiştir. Bu nedenle araştırmalar, yeni bilgi üretiminden ziyade mevcut bilginin aktarımına yoğunlaşmaktadır. *Risâle-i Nur*'un temsil yöntemi, bilgi aktarım süreçlerine kayda değer katkılar sunabilecek niteliktedir. Fakat *Risâle-i Nûr* üzerine yapılan çalışmalarda müteşâbihler konusu başlık düzeyinde ele alınsa da hem tefsir açısından hem de eğitim bilimleri açısından önemli imkânlar sunan bu yaklaşımın üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu çalışmada Bediüzzaman Said Nursi'nin müteşâbih âyetlere olan yaklaşımı ve bu yaklaşımın sonucu olarak geliştirdiği temsil metodunun eserlerinde nasıl uygulandığını incelemeye çalışacağız. *Risâle-i Nûr* eserlerinde haşır ve kader gibi kavranması çok zor olan meseleler temsil metoduyla zihne yakınlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu yöntem, çeşitli yaş ve bilgi düzeyindeki bireylerin bu meseleleri kavramalarına olanak vermiştir. Sağladığı bu katkılardan ötürü özgün bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım, İslami ilimlerin başta çocuklar olmak üzere toplumun farklı kesimlerine aktarılmasında önemli imkânlar sunmaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Bediüzzaman 'ın temsil metodunun tefsir alanındaki katkılarının yanında, din eğitimi özelinde modern eğitim bilimlerine de işlevsel bir model ortaya sunduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bediüzzaman Said Nursi, Risâle-i Nûr, Müteşâbih, Temsil

Kıraat Farklılıkları- Tefsir İlişkisi Bağlamında Molla Cîven'in Mâide Suresi 38.

Ayetine Yaklaşımı

Ömer BÜYÜKSOYLU

Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Konya/Türkiye

omer.byksoylu@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1670-1894

Özet

İnsanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak, cennete giden yolda en doğru rotayı çizerek insanı felaha erdirmek üzere nazil olmuş olan yegâne kitap Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'ân nazil olduğu dönemden başlamak üzere günümüze kadar birçok farklı vecih ve kıraatle okunagelmiş ilahi bir kitaptır. Onun farklı kıraatlerle okunması hem tilavet yönünden insanlara büyük bir kolaylık sağlamış hem de anlam yönünden birçok faydanın ve zenginliğin gün yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Kıraat farklılıklarından meydana gelen hikmet ve zenginliklerin doğrudan etki ettiği alanların başında hiç şüphesiz ki tefsir ilmi gelmektedir. Ayetlerden çıkarılan mananın zenginleştirilmesine, bir ifadeden farklı hükümler çıkarılmasına ve ayetler arasında müşkil olduğu zannedilen hususların tevil edilmesine olanak sağlayan hususların başında kıraat farklılıklarının geldiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu çalışmanın odağına, 17. yüzyıl âlimlerinden Molla Cîven'in, ahkâm tefsiri literatüründe önemli bir yere sahip olan "*et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye*" adlı eseri alınmıştır. Konunun sınırlandırılması amacıyla, kıraat farklılıklarının fikhî hükümlere etkisi Mâide suresi 38. ayet bağlamında incelenmiştir. Yapılan inceleme neticesinde; Molla Cîven'in kıraat farklılıklarını sadece dilsel bir çeşitlilik olarak değil, fikhî istinbat sürecinde belirleyici bir parametre olarak kullandığı görülmüştür. Özellikle hırsızlık cezasının mahiyeti ve uygulanış biçimine dair farklı kıraatlerin, mezhebi yorumların şekillenmesinde ve şer'î hükümlerin detaylandırılmasında nasıl merkezi bir rol oynadığına dair somut verilere ulaşılması hedeflenmektedir. Bu çalışma, kıraat-ahkâm ilişkisinin teorik çerçevesini Molla Cîven örneği üzerinden somutlaştırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıraat Farklılıkları, Molla Cîven, Hırsızlık Cezası

İlk Dönem Hadis Metinlerinde İnsanın Yaratılışı, Mahiyeti ve Tarihsel Sınanışı: Hemmâm b. Münebbih Sahîfesi ve Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Bir İnceleme

Hasan Cemil Damla

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

h.cemildamla@hotmail.com, ORCID ID: 0009-0007-3708-7612

Özet

Çalışmamızda erken dönem hadis metinlerinde insan tasavvurunun hangi unsurlar etrafında şekillendiğini, insanın yaratılışı, mahiyeti ve tarihsel sınanışı bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Araştırmamızın temelini, erken dönem hadis literatürünün en eski yazılı örneklerinden biri kabul edilen Hemmâm b. Münebbih Sahîfesi oluşturmaktadır. Çalışmada, söz konusu sahîfenin içeriği bağlamında insanın yaratılışı, fıtratı, ilahî irade karşısındaki konumu ve durumuna dair rivayetler tespit edilerek tematik bütünlük içinde bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu tasnif, insanın ontolojik değeri, kıssaların değeri, cinsiyet rolleri ve ahlâkî eğilimi gibi temel kavramlar etrafında şekillendirilmiştir. Belirlenen rivayetler, mukayeseli bir yöntemle Biblikal metinler, özellikle Eski Ahit anlatıları çerçevesinde ele alınmış; Âdem'in yaratılışı, insanın ilahî suretle ilişkisi, Havva'nın yaratılışı ve ilk günahdaki rolü, sorumluluk ve sınanma temaları her iki kaynaktan antropomorfik unsurlar etrafında ortaya çıkan benzerlikler ve ayrışmalar analiz edilmiştir. Bu bağlamda, insanoğlunun ilahî hitap karşısındaki konumu, kıssaların dönemsel analizi ve insanın tarihsel süreçte maruz kaldığı ahlâkî sınamalar, hadis ve Biblikal anlatılar arasındaki paralellikler ve farklılıklar üzerinden değerlendirilmiştir. Mafih bu karşılaştırma sürecinde, her iki geleneğin insan anlayışını şekillendiren anlatı dili, vurgu noktaları ve normatif hedefleri dikkate alınmıştır. Çalışma, hadis rivayetlerinin yalnızca teolojik/lahutî bir söylem üretmediğini, aynı zamanda erken İslam toplumunda insanın rolünü, kıssaların nasıl anlaşıldığını ve ahlâkî duruşunu belirleyen normatif bir çerçeve sunduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Araştırma, klasik mukayeseli çalışmalardan farklı olarak, geç dönem hadis külliyatları yerine erken yazılı hadis sahîfelerini merkeze almakta; ayrıca yaygın literatürdeki Kur'an merkezli mukayeseli yaklaşım yerine hadis merkezli bir karşılaştırmayı tercih etmektedir. Böylece rivayetlerin henüz sistematik doktrinler hâline gelmeden önceki erken dönem İslam anlayışını hadisler üzerinden anlamayı ve bunu Kitâb-ı Mukaddes ile mukayese etmeye imkân sağlamaktadır. Çalışmanın sonucunda, Hemmâm b. Münebbih Sahîfesi'nde yer alan insan ve Tanrı tasavvurunun hem İslamî özgünlüğü muhafaza ettiği hem de ortak semitik anlatı geleneğiyle temas noktaları barındırdığı, hem de farklılıklar bulunduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hemmâm b. Münebbih Sahîfesi, Kitâb-ı Mukaddes, İnsan Tasavvuru, Yaratılış ve Fıtrat, Biblikal Metinler

Kur'an'ın Hıfzına Dair, Hadislerdeki Teşvik Dili ve Bunun Birey Üzerindeki Etkileri

Gafur Evsima

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

gafurevsima@gmail.com, ORCID ID: 0009-0006-5519-4975

Özet

Bu çalışmada, Kur'an'ın hıfzına dair hadislerde öne çıkan teşvik dili ve bunun birey üzerindeki etkileri incelenecektir. Çalışmamız nitel bilgi toplama yöntemlerinden yazılı doküman incelemesi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in nüzûlünden bugüne yüzyıllardır korunmuş olmasının sebeplerinden birisi de hâfızlık müessesesidir. Hz. Peygamber'den bugüne kadar Kur'an gerek yazı yoluyla ve gerekse hâfızların Kur'an-ı hıfzetameleri yoluyla ulaşmıştır. Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından korunması ilahi bir koruma, Müslümanlar tarafından hıfzedilerek korunması ise bireylerin üstlendiği beşeri bir korumadır. Hz. Peygamber birçok hadisinde hâfızların hem dünyada hem ahirette pek çok iyilik ve güzelliğe mazhar olacağını müjdeleyerek hâfızlık müessesesini bireyler için güçlü bir motivasyon kaynağı haline getirmiştir. Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde Kur'an'ın öğrenilmesi başkasına öğretilmesi teşvik edilmiştir. Bu rivayetlerden toplum nazarında en çok bilinen ve motivasyon kaynağı olan, "Sizin en hayırlınız Kur'an-ı öğrenen ve öğreteninizdir" ile "Kim Kur'an-ı öğrenir, ezberler ve onu muhafaza ederse Allah o kimseyi cennete koyar ve ailesinden cehennemlik olan on kişiye de şefaatçi kılar." yönündeki hadislerdir. Bu vaatler, bireye yüksek bir değer atfetmekte ve ona uhrevî bir sorumluluk aşılamaktadır. Bu yönüyle hadislerdeki teşvik dili, bireyin karakter inşasında ve ahlâki gelişiminde doğrudan dönüştürücü bir etkiye sahiptir. Kur'an'ın öğrenimiyle ilgili teşviklerin çoğu onu sadece ezberlemeyi değil mânasını anlamayı, muhtevasına vâkıf olmayı ve bu bilgiyi ahlâki bir temsiliyetle hayata aktarmayı amaçlamaktadır. Hâfızlık eğitiminin bireylerin psikolojik, sosyolojik ve ahlâki gelişimleri üzerindeki etkilerini incelemek amacıyla literatürdeki güncel saha araştırmaları sentezlenmiş olup; incelemeler sonucunda bu sürecin bireye varoluşsal bir anlam, sabır ve sorumluluk gibi erdemler kazandırdığı, ancak eğitimdeki yoğun yükün ve beklentilerin zaman zaman kaygı, stres ve depresyona da yol açabildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'an, Hz. Peygamber, Hâfızlık, Birey.

Çocukları Ölen Ebeveynlerle İlgili Hadislerin Kütüb-i Sitte Özelinde İsnad ve Metin Açısından Tahlil ve Değerlendirilmesi

Mehmet Korkmaz

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı,
Niğde/Türkiye

m.korkmaz13579@gmail.com, ORCID ID: 0009-0003-1007-3684

Özet

Hadis alanında belirli konular özelinde ilgili hadislerin isnad ve metin açısından değerlendirme çalışmaları yapılmaktadır. Bu çalışmalar akademik makale, yüksek lisans ve doktora tezleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz bu çalışmamızda çocuğu ölen ebeveynlerle ilgili hadislerin isnad ve metin açısından tahlil ve değerlendirilmesini konu edindik. Yapılan ön tetkikler neticesinde, kişinin çocuğunu kaybetmesi ve buna karşı vereceği tepkilerle ilgili hadislerin isnad ve metin açısından tahlil ve değerlendirilmesinin derli toplu bir çalışmada ele alınmamış olması bizi bu çalışmayı yapmaya sevketmiştir. Her insan, bir yaratılmış olarak ölümle yüzleşmek durumundadır. Hayatın kendisi tercih edilebilir bir durum olmadığı gibi ölüm de tercih edilebilir bir durum değildir. Kişi için söz konusu olan ölüm hadisesi, kendisi hayattayken çocuğunun başına gelebilmekte; bu durumda kişi çocuğunu kaybedebilmektedir Hz. Peygamber de hayattayken Hz. Fatıma dışında bütün çocuklarının vefatını bizzat yaşamıştır. İnsan olarak üzölmüş, aynı zamanda bir beşer ve peygamber olarak bu duruma verdiği tepkiyle örneklik teşkil etmiştir. Kur'an'ın ifadesiyle en güzel örnek olan Hz. Peygamber, insanlığa acıyı sabır ve tevekköl ile karşılamanın yolunu göstermiştir. Çalışmamız, çocukları ölen ebeveynlerin durumuyla ilgili Hz. Peygamber'in hadislerini Kütüb-i Sitte özelinde sened ve metin açısından tahliline ve değerlendirilmesine odaklanmaktadır. Bu amaçla literatür taraması yapılarak ilgili hadisler temel hadis kaynaklarında tespit edilmiştir. Hadisler, sened ve metin tenkidine tabi tutulmuş, isnad zincirinde yer alan ravilerin güvenilirliği ve metin bütönlüğü analiz edilmiştir. Sened tenkidinde ravilerin durumları, temel hadis kaynakları başta olmak üzere tabakat ve cerh-tadil literatürüne başvurularak incelenmiştir. Metin tenkidinde ise hadislerin içerik ve anlam bütönlüğü incelenmiş; rivayetler mükâfat, teselli ve müjde ekseninde tahlil edilip değerlendirilmiştir. Sonuç olarak, bu çalışma çocukları ölen ebeveynlere dair hadislerin hem sened hem metin açısından güvenilirliğini ortaya koymakta, sabır ve tevekköl kavramlarının örneklerle nasıl işlendiğini göstermektedir. Çalışma, ilgili rivayetlerin hem erken dönem müslöman toplum hem de günümüz bireyleri için manevî bir rehber niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır. Ayrıca konuyla ilgili daha geniş çalışmalara, analizlere, konunun psikolojik ve sosyolojik boyutlarına ve derinlemesine tetkikine kaynaklık teşkil etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ölüm, Çocuk, Ebeveyn, İmtihan

Şakk-ı Sadr Rivayetleri ve Tasavvufta Kalbin Arınma Süreci

Emine Karagöz

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

ciddenceyyid@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-1982-1197

Özet

Bu çalışmada Hz. Muhammed'in (s.a.v) çocukluk döneminde melekler tarafından kalbinin açıldığı, temizlendiği ve yeniden yerine yerleştirildiği şeklinde rivayet edilen şakk-ı sadr hadisesi ele alınmaktadır. Hz. Peygamber'in çocukluk ve risâlet dönemlerinde birkaç kez yaşadığı bildirilen bu olay, kalbin insan hayatındaki merkezi konumundan hareketle kalp kavramı çerçevesinde değerlendirilmektedir. Şakk-ı sadr hadisesi, zahirî anlamının ötesinde kalbin görünmeyen yönlerini açıklamaya imkân veren sembolik bir çerçevede incelenmekte ve farklı yorum imkânları ortaya konulmaktadır. Böylelikle kalbin gizli manalarına ulaşmakta ve bu manalar üzerinden çeşitli yorum biçimleri geliştirilmektedir. Kalp olgusuna disiplinler arası bir bakış açısıyla yaklaşmakta ve hadisenin farklı anlam katmanlarına ulaşmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda şakk-ı sadr hadisesinin Kur'ân-ı Kerîm'de yer alıp almadığı, hadis âlimlerinin bu hadiseye yaklaşımları, tasavvuf âlimlerinin ise kalp anlayışı çerçevesinde söz konusu hadiseyi nasıl değerlendirdikleri ve kalbin arınma sürecini nasıl açıkladıkları kapsamlı biçimde incelenmektedir. Bu çalışmada literatür taraması ve yorumlama esas alınmaktadır. Mevcut veriler ışığında şakk-ı sadr hadisesi, Hz. Peygamber'in hayatında hem fiziki hem de mânevî boyutları bulunan bir müdahale olarak ele alınmakta; aynı zamanda bu hadisenin, hayatı boyunca kişilik ve karakter gelişimine dair anlam katmanları sunduğu değerlendirilmektedir. Buna ek olarak, İslâm âlimlerinin kalbin temizlenmesi, kirlerden arındırılması ve kalbin nasıl şifalanıp nurlanacağına dair çeşitli değerlendirme ve çıkarımlarına da yer verilmektedir. Bu çerçevede şakk-ı sadr hadisesi, Hz. Peygamber üzerindeki fiziki ve mânevî yansımalarıyla birlikte ele alınmaktadır. Ayrıca kalbin çıkarılarak siyah noktanın temizlenmesi şeklinde rivayet edilen bu olay, tasavvufî bakış açısı ve yöntemler çerçevesinde bütüncül bir yaklaşımla incelenmekte ve kalbin şifası için maddî ve mânevî açıdan gerekli görülen süreçlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, şakk-ı sadr hadisesini bütüncül ve disiplinler arası bir perspektiften ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tasavvuf, Rivayet, Şakk-ı Sadr, Kalp, Kalbin Şifası.

Dini Danışmanlıkta Yapay Zekâ Kullanımı: Etik ve Fıkḥî Sınırlar Üzerine Bir Değerlendirme

Cengiz Kaya

Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ardahan/Türkiye

kaya.cengiz0175@gmail.com, ORCID ID: 0009-0003-3000-677X

Özet

Yapay zekâ temelli bilişim teknolojilerinin toplumsal hayatta yaygınlaşması, dinî danışmanlık ve manevi destek hizmetlerinin hem yöntemsel hem de kurumsal boyutlarını önemli ölçüde dönüştürmektedir. Dini danışmanlık, klasik geleneğe göre yalnızca bilgi aktarımını değil; aynı zamanda hikmet, feraset, sezgi, tecrübe ve güçlü bir etik sorumluluk bilincini gerektiren çok katmanlı bir rehberlik sürecidir. Bu nedenle insan unsurunun rehberlikteki belirleyici rolü tarih boyunca vazgeçilmez olmuştur. Buna karşılık çağdaş yapay zekâ modelleri, geniş ölçekli verileri işleme kapasitesi, bağlama uyumlu metin üretimi ve kişiselleştirilmiş yönlendirme sunabilme özellikleri sayesinde, dinî danışmanlık hizmetlerine yeni bir işlevsel alan açmaktadır. Ancak bu yeni durum, teknolojinin dinî içerik üretiminde hangi sınırlar içinde kullanılabileceği sorusunu kaçınılmaz şekilde gündeme getirmektedir. Yapay zekânın dinî danışmanlık süreçlerinde kullanımı; epistemik güvenilirlik, dijital içeriklerin doğrulanabilirliği, dinî hükmün bağlayıcılığı, fetva ehliyeti, insan iradesinin korunması, mahremiyetin gizliliği, danışanın psikolojik kırılganlığı ve dijital otorite yanılgısı gibi kritik meseleler etrafında çok boyutlu tartışmaları beraberinde getirmektedir. Özellikle yapay zekânın fetva niteliği taşıyan metinler üretmesi, İslam ilim geleneğinde “ehliyet”, “usûl”, “niyet”, “mesuliyet” ve “yetki” gibi temel kavramların dijital bağlamda yeniden yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda dinî bilgiye dair güvenlik, doğruluk, yorum sınırı ve temsil meselesi, teknolojinin sunduğu imkânlardan daha karmaşık bir şekilde insan unsuruna bağlı kalmaya devam etmektedir. Bu makale, yapay zekânın dinî danışmanlık alanında kullanımını etik, epistemolojik ve fıkḥî perspektiflerden sistematik biçimde değerlendirmekte; teknolojik ilerlemenin dinî otoritenin yerine geçmekten ziyade, uzman gözetimine dayalı tamamlayıcı bir araç olarak konumlandırılması gerektiğini savunmaktadır. Çalışmada yapay zekâ kullanımının meşruiyet kazanabilmesi için şeffaflık, hesap verebilirlik, veri güvenliği, mahremiyetin korunması, dinî içeriklerin uzman denetiminden geçirilmesi ve “insan merkezli denetim modeli”nin zorunluluğu temel ilkeler olarak önerilmektedir. Sonuç olarak makale, yapay zekâ destekli dinî danışmanlık uygulamalarının hem modern toplumun ihtiyaçlarına hem de İslam düşüncesinin ilke ve usullerine uygun bir çerçevede yürütülebilmesi için bütüncül, uygulanabilir ve disiplinler arası bir yaklaşım sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Yapay Zekâ, Dini Danışmanlık, Manevi Destek, Etik, Fıkḥî Boyut, İnsan Gözetimi.

Tesettür Hükümleri Bağlamında Yapay Zekâya Fotoğraf Yüklemenin Fıkîhî Açidan Değerlendirilmesi

Rukiye Aras

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

arasrukiye33@gmail.com, ORCID ID: 0009-0003-9850-0045

Giriş

İslam hukukunda tesettür, sadece bir kıyafet biçimi değil aynı zamanda hem bireysel hem de toplumsal sonuçları olan hukuki bir “rükün” (temel) ve “şiar” (sembol) olarak kabul edilir. Bireysel ve dini açıdan büyük bir öneme sahip olan tesettür ve ona bağlı mahremiyet ilkeleri, dijital teknolojiler ve özellikle yapay zekâ alanındaki gelişmelerin etkisiyle yeni bir tartışma zemini kazanmıştır. Bu durum yapay zekâ teknolojilerinin veriyi işleme kabiliyeti göz önüne alındığında tesettürün dijital sınırlarını yeniden tanımlayan çok yönlü yaklaşımların geliştirilmesini gerekli kılmıştır. Diğer yandan tesettürün fıkîhî hükmüne dair İslam hukukunun temel ilkelerini hatırlatarak dijital çağa ışık tutan yeni çalışmaların ortaya çıkmasına imkân tanımıştır. Tesettür ve ona bağlı hususlar geleneksel fıkîh kitaplarının daha çok namaz, yasaklar(kerahiyye/hazr) ve mübahlar(ibâha) bölümünde yer alır. Çalışmanın kapsam çerçevesi açısından tesettürün namaz ile ilgili hususlarına değinilmeyecek daha çok kerahiyye ve ibaha bölümleri esas alınacaktır. Ayrıca tesettür hükmü, muhtevası itibarıyla hem erkek hem de kadınlar için vazedilmiş olmakla birlikte konunun kapsamı ve sosyohukuki boyutu gereği öncelikli olarak kadının tesettürü ve buna bağlı fıkîhî yaklaşımlar çerçevesinden ele alınmaya çalışılacaktır. Araştırmanın temel problemi, klasik fıkîh kaynaklarında yer alan tesettür ve tasvir hükümlerinin, günümüz yapay zekâ teknolojilerine nasıl uygulanacağıdır. Klasik dönemde tasvir yasağı genellikle putperestlik ve suret yapma ilkeleriyle ilişkilendirilirken fotoğraf ve dijital görüntülerin yansıma niteliği taşıması bunları klasik hükümlerden kısmen ayırtmıştır. Ancak yapay zekâ ile üretilen deepfake benzeri görüntüler, rıza dışı kullanım, fitne/teşhir riskleri yeni yeni problemi ortaya çıkarmaktadır. Klasik fıkîh literatüründe tesettür ve tasvir konuları genişçe işlenmiş olmakla birlikte yapay zekâ teknolojisinin getirdiği yeni problemler henüz yeterince ele alınmamıştır. Fotoğrafın klasik tasvirden ayrılmasına dair bazı fetvalar bulunmakla birlikte yapay zekâ uygulamalarına yüklenen fotoğrafların kötüye kullanılması, fitne açısından değerlendirilmesi ve mahremiyet gibi hususlar literatürde önemli bir boşluk oluşturmaktadır. Yöntem olarak literatür taraması ve karşılaştırmalı yöntem benimsenmiştir. Öncelikli olarak tesettür hükümleri klasik kaynaklar açısından ele alınarak incelenmiş ardından tesettür ile alakalı kavramlar üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise yapay zekanın işleniş biçimi ve tesettür ile bağlantısına değinilmiştir. Son olarak seddi zerâ-i açısından fotoğraf yüklemenin ne gibi durumları ortaya çıkardığı açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Tesettür, Mahremiyet, Yapay Zekâ, Etik

İslâm Hukuku Açısından Nikâh Akdi ve Dijital Nikâhın Fıkhî Hükümü

Hacı Hasan Yılmaz

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

hacihasanilmaz38@gmail.com, ORCID ID: 0009-0008-3564-5622

Özet

İslâm dini, toplumun temelini oluşturan ailenin belirli kurallar içerisinde kurulmasına ve meşru çerçevede korunmasına büyük önem vermiştir. Bu bağlamda gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadis-i şeriflerde, neslin devamı ve iffetin muhafazası için evlilik teşvik edilirken; meşru evliliğin ancak helal dairesinde kısıtlanarak nikâh ile kurulacağı beyan edilmiştir. Zira nikâh, İslâm hukuku açısından yalnızca tarafların cinsel yönlerini besleyen bir akit olmayıp, karşılıklı hak ve sorumluluklar yükleyen, nefsin şehvi isteklerine karşı bir kalkan ve “mîsâk-ı galîz” (ağır sorumluluk gerektiren) bir ibadettir. Nikâh akdinin geçerliliği, tarafların irade beyanlarının (icap ve kabul) belirli rükün ve şartlar çerçevesinde, özellikle şahitlerin huzurunda ve birlik arz eden bir mecliste gerçekleşmesine bağlanmıştır. Günümüzde teknolojinin baş döndürücü bir hızla yayılmasıyla internet, e-posta ve görüntülü konuşma platformları fiziksel sınırları ortadan kaldırarak yeni bir iletişim zemini oluşturmuştur. Bu gelişmelerle birlikte akitlerin internet üzerinden icrası meselesi gündeme gelmiştir. Çalışmanın amacı, İslâm hukukunda nikâh akdinin geçerlilik şartlarını klasik ve güncel kaynaklar ışığında ele alarak dijital iletişim araçlarıyla yapılan nikâhın fıkhî hükmünü tespit etmektir. Bu bağlamda öncelikle İslâm hukukunda aile, nikâhın tanımı, mahiyeti ve rükünleri incelenmiş; ardından akdin sıhhati için gerekli olan meclis birliği şartı ve türleri açıklanmıştır. Akabinde e-posta ve video konferans gibi modern iletişim yöntemlerinin fıkhîdeki “gaip arası akit” kavramı ile ilişkisi değerlendirilmiş; Hanefî ve Cumhur (Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî) ulemanın gaip arası nikâha yaklaşımları karşılaştırılarak dijital nikâhın hangi şartlar altında geçerli veya geçersiz sayılacağı tartışılmıştır. İletişim teknolojilerinin hızla yayılmasıyla gündeme gelen “dijital nikâh” kavramı İslâm hukuku açısından incelenmiştir. Nitel araştırma yöntemleri kapsamında yapılan literatür taramasında; nikâhın rükünleri ve şartları detaylandırılarak mezheplerin görüş ayrılıklarına yer verilmiştir. Akitlerin kurulabilmesi için temel şartlardan biri olan meclis birliği kavramı açıklanmış, hakiki ve hükmi meclis türleri üzerinde durulmuştur. Araştırmada dijital iletişim araçları e-posta gibi yazılı yöntemler ve video konferans gibi eş zamanlı yöntemler olarak sınıflandırılmış, bu teknolojilerin hukukî niteliği tespit edilmiştir. Dijital ortamda icra edilen nikâh ile yüz yüze gerçekleştirilen nikâh mukayese edilerek, dijital iletişim araçlarıyla nikâh akdinin kurulmasının fıkhî yönü değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Aile, Nikâh, Dijital Nikâh, Mezhep

Genel Hukuk ve İslâm Hukuku Çalışmalarıyla Servet Armağan

Zahir Türel

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

ce1_zahir@hotmail.com, ORCID ID: 0009-0001-3404-4285

Özet

Çalışmamızın konusu, asıl alanı Genel Hukuk olan Servet Armağan'ın hem kendi alanında hem de İslâm Hukuku alanında yaptığı çalışmalardır. Eğitimini ve Akademik kariyerini Genel Hukuk alanında yapan Servet Armağan, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinde Lisans ve Yüksek Lisans öğretimini tamamlamıştır. Aynı Üniversitede asistan olarak göreve başlamış; Doktorluk, Doçentlik ve Profesörlük unvanlarını yine burada Anayasa Hukuku alanında yaptığı çalışmalarla almıştır. Doktora tezi olarak yaptığı çalışma Anayasa Mahkemesi üyeleri tarafından temel kitap olarak kabul görmüştür. Anayasaya olan hakimiyeti ve yasalardan içtihat çıkarma kabiliyeti vesilesiyle oluşturduğu notlar, kitap haline getirilip üniversitede ders kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıca 1921, 1924 ve 1961 ve günümüz Anayasası olan 1982 Anayasalarını karşılaştırmalı olarak derlemiş görev yaptığı üniversitelerde ders olarak okutmuştur. Bunların yanında İş Hukuku özelinde sosyal alanda hak, hürriyet ve sorumluluklar konusunda da çalışmaları olmuştur. Hem Genel Hukukun özüne ve tüm kaynaklarına hem de İslâm Hukukunun klasik ve carî kaynaklarına vakıf olan yazar, farklı ülkelerde çalışmalar yapmıştır. Yurt dışında verdiği sempozyumlar ve yaptığı bilimsel araştırmaların yanında farklı kültürleri tanımış ve bu kültürlerin kabul ettikleri hukuk kullarını yerinde görme fırsatı elde etmiştir. Kendi alanında bu denli kabul görülen ve yetkin bir ismin İslâm Hukuku alanında yaptığı çalışmalar, İslam Hukukuna dışarıdan bir bakılmış bir perspektif niteliği taşımaktadır. Armağan İslâm Hukukunun klasik kaynaklarını günümüz hukuk kaynaklarıyla mukayeseli bir şekilde sadeleştirip günümüz Fıkıh literatürüne yeni eserler kazandırmıştır. Gerek makalelerle gerekse İslâm Hukukuna giriş niteliindeki kitaplarıyla akademik camiaya katkı sağlamıştır. Başka ülkelerdeki İslâm âlimlerin eserlerini tercüme etmiş bazılarını da tahlil edip yeniden yorumlamıştır. Bu çalışma Servet Armağan'ın çalışmalar yaptığı alanlarda o alanın literatürüne mutlaka katkı sağlayan Servet Armağan'ın hem akademik hayatını hem de Genel Hukuk ve İslâm Hukuku alanındaki çalışmalarını derlemesidir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Hukuk Kaynakları, Anayasa, İnsan Hakları, İş hukuku

Risale-i Nur Özelinde Tevehhüm-i Ebediyet ve İnsan Hayatına Yansımaları

Mustafa Mengilli

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

mustafamengilli1638@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-3227-9868

Özet

İnsan fitratı ebed için yaratılmış ve ebedi arzulamaktadır. İnsanın meyilleri, emelleri, arzuları, istidatları, fikirleri, tasavvurları ve hisleri; ebedî yaşamayı, var olmayı istemektedir. Ebede karşı olan bu arzu; fânî olan bu dünya için değil, ebedî alem olan ahirete müteveccih olmak ve ebedî saadeti kazanmak için verilmiştir. Fakat ecel vaktinin gizli olması, gençlik hislerinin hâkim olması, meşru ya da gayri meşru keyif, zevk ve lezzet almak hisleri, dünya sevgisi, sekülerleşme temayülü (dünyaperestlik), mal ve mülk, haddinden ziyade hüsn-ü teveccüh ve iltifat gösterilmesi, makam-mevki, şöhrat, sağlık, gaflet, nefis-i emmare, heva, ihtiyaçlar, şeytan, kötü arkadaşlar ve dünyanın surî tatlılığı, Allaha ve ahirete inanmamak, kendini mâlik olarak görmek, enaniyet yani narsizm, ölümün hakikatini bilmemek ve/veya ölümden korkmak, bilim, sanat ve teknolojiye gelişmeler nedeniyle; insanın inançlı olsun veya olmasın, az veya çok, geçici veya sürekli tevehhüm-ü ebediyete yani dünyada sonsuz yaşama duygusu yanılgısına kapılmasına sebebiyet vermektedir. Bu çalışmada, tevehhüm-ü ebediyetin insan hayatına yansımalarının nasıl olduğunu tespit etmek amaçlanmıştır. Bu çalışma, insanın dünya ve ahiret hayatını ilgilendirdiği için tasavvuf alanı açısından önem taşımaktadır. Araştırmanın konusu, Said Nursî'nin Risale-i Nur Külliyyatı eserleriyle sınırlandırılmıştır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi ile doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Çalışmada; insanın maruz kaldığı tevehhüm-ü ebediyet hissi, kendisine sahte bir sonsuzluk vehmi vererek uhrevi vazifelerine karşı bir atalet ve usanç geliştirmesine; neticede ise kulluk vazifelerini asgariye indirmesine veya tamamen terk etmesine sebebiyet vermektedir. Tevehhüm-ü ebediyet dünyevi kazanımlar noktasında hırs göstermesine sebep olmaktadır. Ölümün bekaya açılan bir kapı olduğu hakikatinden gafil olan insanların, fitri beka arzularını yanlış yönlendirerek tıbbi ve teknolojik imkanlar vasıtasıyla bu fânî hayatı ebedileştirme gayretine giriştikleri görülmüştür. Ölümü hatırlatan ihtiyarlık belirtileri ve hastalıkları önlemek için tıbbi, teknolojik ve kozmetik çalışmalar yapıldığı gözlemlenmiştir. Dünyayı ebedi bir ikametgâh olarak vehmeden insanlar, ahiret saadetine matuf amellerle meşgul olmak yerine, enerjilerini fânî dünyayı imar etmeye ve lüzumundan fazla dünyevi meşgalelere sarf ederek asli vazifelerinden uzaklaşmaktadırlar. Tevehhüm-ü ebediyetin; kişiyi sadece manevi bir boşluğa sürüklemekle kalmayıp, aynı zamanda hesap verme duygusunu zayıflatarak toplumsal düzlemde zulme ve hak ihlallerine zemin hazırladığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu konuda kapsamlı çalışmaların yürütülmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tevehhüm-ü ebediyet, Risale-i Nur, Ebed, Beka, Fânî

Vefa Sultan Dizisinde Tasavvufi Semboller

Nisa Nur Alagöz

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

nisanuralagooz@gmail.com, ORCID ID: 0009-0007-1238-8179

Özet

Bu çalışma, modern TRT dizilerinde tasavvuf temsil ve sembollerinin Vefa Sultan dizisi örneği üzerinden incelemeyi konu edinmektedir. Bu araştırmanın amacı popüler kültürde din ve tasavvufun medya aracılığıyla nasıl aktarıldığını ve tasavvufun temsil biçimini Vefa Sultan dizisi üzerinden hareketle analiz etmektir. Bu bağlamda çalışma, tasavvufun son dönem popüler kültür dizileri arasında nasıl yeniden kazandığını da tartışmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş; dizi içerisinde yer alan karakter, sahne, diyalog, mekân ve görsel unsurlar içerik analizi kapsamında incelenmiştir. Çalışma kapsamında, dizinin anlatı çerçevesindeki tasavvufi tema ve değerler yönüyle ele alınmış; tarihi ve sosyal zemin ile kurgu ve hikâye yapısı dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Sembolik ve görsel dil açısından tasavvufî imge ve metaforlar, mekân kullanımı, söylem ve diyaloglar, görsel estetik ve renk anlamlarıyla karakter inşasında manevî yolculuk unsurları incelenmiştir. Dizide ön plana çıkan aşk, hizmet ve teslimiyet kavramları, anlatı örgüsü içerisinde tasavvufî bir anlam dünyası oluşturacak şekilde ortaya konmuştur. Araştırma sonucunda tasavvufi temsillerin televizyon medyacılığı içerisindeki yerine ve tasavvuf öğretilerine ne derecede kazanım sağladığı sorgulanmıştır. Ayrıca tasavvufi kavramlar ve manevî karakterler, etkileyici anlatım tarzıyla izleyenlerin dikkatini çekecek biçimde sunulmuştur. Elde edilen bulgulara göre kitle iletişim araçlarında yansıtılan tasavvufî yaşantıların izleyici kitlesi tarafından etkili bir araç olduğu tespit edilmiştir. Yapımdaki tasavvufî anlatım biçimi sadece temsili değil aynı zamanda izleyenlerin manevî dünyasına temas eden bir araç olarak ele alınmıştır. Bu çalışmada son dönemlerde artan tasavvuf temalı dizi ve filmlerde bu yapımların sembolik yönlerini araştıran akademik çalışmaların sınırlı olduğu tespit edilmiştir. Bu yönüyle çalışma literatürdeki boşlukları doldurmak açısından önem taşımaktadır. Bundan sonraki araştırmalarda ise; tasavvufun farklı medya mecralarındaki temsilleri, karşılaştırmalı biçimlerde ele alınarak daha detaylı incelemelerle izleyici algısına yönelik daha nicel çalışmalarla beraber sosyolojik boyutları ile ilgili çalışmalar yapılabilir. Daha sonrasında disiplinler arası yaklaşımlar kullanılarak tasavvufi semboller hem dini hem de iletişim bağlamında analiz edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sembolizm, TRT dizileri, Vefa Sultan, Manevî Yolculuk

Hâris el-Muhâsibî'nin Kitâbü'r-Riâye li-Hukûkillâh Adlı Eserinde Nefs-i Emmâre

Kavramının Betimsel Analizi

Nazlı Sağ

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

sagnazli01@gmail.com, ORCID ID: 0009-0004-9521-7655

Özet

Bu çalışma, erken dönem tasavvuf düşüncesinin önemli isimlerinden Hâris el-Muhâsibî'nin Kitâbü'r-Riâye li-Hukûkillâh adlı eserinde ele aldığı nefis-i emmâre kavramını betimsel analiz yöntemiyle incelemektedir. Bu çerçevede Muhâsibî'nin nefis-i emmâre anlayışının erken dönem tasavvufta ahlâkî bilinç, iç denetim ve manevî sorumluluk düşüncesinin şekillenmesindeki belirleyici rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kur'an'da kötülüğü emreden nefis olarak ifade edilen nefis-i emmâre, tasavvuf literatüründe insanın ahlâkî zaaflarının ve dünyevî eğilimlerinin kaynağı olarak ele alınmıştır. Çalışmada, Muhâsibî'nin nefis-i emmâre tasviri, tasavvuf literatüründe nefis kavramı etrafında oluşan farklı yaklaşımlar bağlamında ele alınacak; erken dönem sûfî düşüncede nefsin ahlâkî ve dinî boyutlarına ilişkin değerlendirmelere kısaca değinilerek kavramsal çerçeve zenginleştirilecektir. Bu bağlamda nefsin terbiyesi, insanın içsel arınma süreci ve manevî gelişimiyle olan çok katmanlı ilişkisi de dikkate alınacaktır. Bu sayede Muhâsibî'nin nefis anlayışının tasavvuf düşüncesindeki yeri daha geniş bir bağlam içinde değerlendirilecektir. Muhâsibî, nefis-i emmâreyi insanı hevâyâ, gaflete ve manevî hastalıklara sürükleyen bir iç yönelim olarak değerlendirirken, bu eğilimin kontrol altına alınabilmesi için muhasebe, murakabe ve niyet bilinci gibi kavramlara özel önem atfetmektedir. Ona göre bireyin kendi iç dünyasını sürekli olarak gözden geçirmesi, ahlâkî olgunluğun ve sahih bir kulluk bilincinin inşasında vazgeçilmez bir aşamadır. Bu yaklaşım, bireyin kendi iç dünyasına yönelik sürekli bir denetim geliştirmesini amaçlayan ahlâk merkezli bir tasavvuf anlayışını yansıtmaktadır. Bu bağlamda çalışma, nefis kavramının yalnızca bireysel bir iç eğilim değil, aynı zamanda insanın davranışlarını, tercihlerini ve yönelimlerini şekillendiren dinî ve ahlâkî sorumluluk bilincinin merkezinde yer alan temel bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Araştırmamız nefis-i emmâre kavramının tasavvuf literatüründeki farklı boyutlarının ilerleyen araştırmalarda daha kapsamlı biçimde ele alınabileceğine de işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hâris el-Muhâsibî, Kitâbü'r-Riâye, Nefs-i Emmâre, Ahlâk.

Halvette Kırk Gün Kitabı Bağlamında Tasavvufî Kavramlar ve Mânevî İlerlemenin İzleri

Kübra Aslancı

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Mersin/Türkiye

kubraslanci@gmail.com ORCID ID: 0009-0004-2886-932X

Özet

Tasavvuf, İslâm'ın zâhir ve bâtın hükümleri çerçevesinde yaşanan mânevî ve derûnî hayat tarzı olmakla beraber zamanla mânevî yaşamda meydana gelen aşınmaya karşı ehl-i sünnet seçkinlerinin her an Allah'la birlikte olma ve gafletten sakınma gayretlerine denilmiştir. Meşruiyet alanını son peygamber Hz. Muhammed (sav)'in hayat yolculuğunda bulan tasavvuf, kavramsal yapısını da Kur'ân ve sünnet ışığında tertip etmiştir. Müstakil bir ilim olarak isimlendirilmesi her ne kadar yıllar sonrasına tekabül etmiş olsa da genel çerçevesini bizatihi nübüvvet nûru ve ilâhî kelamın rehberliğinde muhkem kaidelerle oluşturmuştur. Kâinatın yaratılışından, insanın doğumu ve ölümüne kadarki serencamına, tohumun filizlenip kök salmasından gövdesi gökyüzüne uzanan sürecine kadar hayatın temâşa ettiğimiz neredeyse her alanında adım adım seyreden tedrici bir süreç görülmektedir. Sünnetullahın tecelli ettiği varlık sahasından ilhamla insanoğlunun tekâmülünde de tedricilik gözlenmektedir. İnsanın fitratında kodlanmış yetkinlik arayışı ve arayış yolculuğundaki merhaleler genelde İslâm'ın özelde tasavvuf ilminin temel konuları arasında yer alır. Bu bağlamda Psikolog Michaela Özelsel'in 'Halvette 40 gün' adlı kitabı bu seyir ve deruni tecrübenin anlatıldığı ve yeni bir bilinç düzeyinin oluşturulduğu özel bir eser olması sebebiyle çalışma konumuzun temelinde yer almaktadır. Tasavvuf ilminin rûhî eğitim metotlarından olan halvet, tarîkata giren mürîdin muayyen bir zaman sonra şeyhinin emriyle insanlardan uzaklaşarak özel bir bölümde inzivâ hayatı yaşaması, kendini Hakk'a yöneltmesidir. Çalışma konumuz kitapta şeyhin yönlendirmesi ve mürîdin irâdî tercihiyle yaptığı halvet deneyimi, ruhta ve bedende, maddi ve manevi gözlenen değişimleri anlatılmaktadır. Çalışmamızda mürîdin subjektif tecrübesi üzerinden didaktik yöne işaret edilmekte böylece tasavvufî tecrübenin meşrulaştırılması ve halka yönelik eğitimi hedeflenmektedir. Yazarın halvet deneyimi sırasında yaşadığı duyuşsal, davranışsal dönüşümler ve yaşanan tecrübelerin tasavvuftaki karşılıklarını aktararak mânevî seyir sırasında elde edilen tecrübeyi teorik olarak açığa çıkarmak istemekteyiz. İnsanoğlunun yetkinlik arayışı ve hareket delilinin varlığından beslenen bu süreçle alakalı 'Tasavvufta öngörülen ruhi olgunluğun koşulu, usul ve yöntemler bilinç genişlemesine katkı sağlar mı? Bireysel deneyimin ifade gücü ve etki alanının günümüzdeki karşılığı nedir? Halvet, çile, seyr-ü sülûk gibi ahlaki eğitim metotlarının mânevî gelişime katkıları nelerdir? gibi sorular çerçevesinde araştırmayı sonuçlandırmaya çalışacağız. Sonuç olarak, tefekkür (hayrı ve şerri görmeye yarayan ışık), tefviz (kulun tüm işlerini Allah'a havale etmesi), teslimiyet (kaderin tecellisini rıza ile karşılama) gibi üstün meziyet ve faziletlerin görüldüğü mertebelerle hemhal olmanın prensiplerini anlamaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Mânevî Gelişim, Halvet, Seyr ü sülûk.

Arap Dilinde ؤ Edatının Yeri ve A'lâ Suresi 9. Ayet Bağlamında İncelenmesi

Esra Atmaca

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

esraatmaca08@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-2027-7216

Özet

Arapça, yaşayan diller arasında en kadim dillerdendir. Bu konumunu, büyük oranda güçlü şiir geleneği ve İslam âlimlerinin Kur'an'ı merkeze alan dil çalışmaları sayesinde kazanmıştır. Aynı zamanda Arapça, üzerine en çok çalışma yapılan diller arasında yer almaktadır. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'in nüzûlünden günümüze kadar dil eksenli binlerce çalışma yapılagelmiştir. Kur'an çalışmaları ve dil açısından ele alınmasının önemli görüldüğü bir ayetin de A'lâ sûresi 9. ayet-i kerîmesi olduğu düşünülmektedir. Burada yer alan ؤ edatının Arap dilinde çok anlamlı bir hüviyete sahip olması böyle bir çalışmayı konu olarak seçmemizin temel problemini oluşturmaktadır. Söz konusu edatın dildeki anlamlarının tespit edilmesi ve bu anlamların A'lâ sûresinin 9. ayetine yansıyan yönlerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Ayrıca ؤ edatının tefsirlerde ve Türkçe meâllerde hangi anlamlarla ve ne şekilde ifade edildiğinin gösterilmesi hedeflenmiştir. Bu çalışmada ilgili edat Arap dilinin temel referansları çerçevesinde ele alınmıştır. Bunun yanı sıra tefsir kitaplarında hangi anlamların tercih edildiği ve meâllere ne şekilde yansıtıldığı incelenmiştir. Bu yönleriyle çalışmanın Arapça literatürü, tefsir ve Türkçe meâller alanındaki dil çalışmaları açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Araştırmada ؤ edatının Arapçadaki kullanımlarını tespit etmek amacıyla temel nahiv kaynaklarına ve istişhad amacıyla Arap şiirine başvurulmuştur. Ayrıca müfessirlerin konuya yaklaşımlarını incelemek üzere belli başlı tefsir eserlerine müracaat edilmiştir. Bu çerçevede meâllerde ؤ edatının ne şekilde tercüme edildiğini değerlendirmek amacıyla bazı meâller incelenmiştir. Sonuç olarak bu çalışmada, A'lâ sûresinin 9. ayetinde yer alan ؤ edatı çok anlamlı yapısı çerçevesinde ele alınmıştır. Arap dilinde müşterek kullanımların çokluğu, bu alanda belli bir birikime ulaşmadan yapılacak tefsir ve meâl çalışmalarının eksik kalacağı şeklindeki yaygın görüşü teyit etmektedir. Meâllerde ise ؤ edatının farklı anlamlarla tercüme edildiği ve bazı meâllerde edatın anlam imkânlarının sınırlı biçimde yansıtıldığı görülmüştür. Bu durum, ayetin anlam zenginliğinin hedef dile tam olarak aktarılmadığı sonucunu vermiştir. Ayrıca Kur'an meâllerinde dilsel hassasiyetin artırılmasına ve Türkçe meâl çalışmalarının daha sağlam bir dil temeline oturtulmasına katkı sağlayacağı beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Kur'an, A'lâ Suresi, ؤ Edatı, Tefsirler, Meâller

Arapçada Kelime Dağarcığını Geliştirmeye Yönelik Oyun ve Drama Faaliyetleri

Güldenur Gültekin

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

gultekinguldenur5@gmail.com, ORCID ID: 0009-0008-2942-3695

Özet

Kelime bilgisi, bir dilin öğrenilmesinde vazgeçilmez bir unsurdur. Bir kişinin düşünme, cümle kurma ve nihayetinde hedef dilde konuşma becerisini geliştirir. Ancak, dil öğreniminde kelime dağarcığını geliştirme konusunda bazı eksiklikler yaşandığı göze çarpmaktadır. Bu eksikliklerin giderilmesinde oyun ve drama yöntemlerinin etkili olduğunu ele alan birçok bilimsel araştırma bulunmaktadır. Bu çalışmada, Arapça kelime öğretiminde ezberci yöntem yerine anlam temelli ve kalıcı öğrenmeyi hedefleyen faaliyetler ele alınmıştır. Belirlenen faaliyetler doğrultusunda iki oyun ve bir drama olmak üzere toplam üç tane örnek kapsamında etkinlikler incelenmiştir. Bu faaliyetler; Tombala, İstasyon, Sahne Senin şeklindedir. Tombala oyununda öğrencinin kelimenin anlamını bilip bilmediği ölçülmekte, oyun grup şeklinde veya bireysel olarak oynanabilmektedir. İstasyon oyununda ise öğretmen, dört beş kavram ve bu kavramlar ile ilgili ipucu içeren cümleler oluşturur. Bu faaliyette öğrenci, cümlelerin hangi kavrama ait olduğunu belirleyerek ilgili istasyona gider. Bu oyun, grup şeklinde oynanabilmektedir. Buradaki ana hedef öğrencilerin kelime hazinesini ve dinleme becerilerinin geliştirilmesidir. Sahne Senin adlı drama etkinliğinde ise öğretmen derste işlenen konulardan birini öğrenciye seçtirir. Ardından öğrenciler diyalog yazar ve bunu canlandırmak üzere sahneye çıkarlar. Bu drama türü faaliyetinin hedefi, öğrencinin yazma ve konuşma becerisinin geliştirilmesidir. Bu çalışma, öğrencilerin kelime dağarcıklarını daha kolay ve eğlenceli bir şekilde geliştirmelerine yardımcı olması açısından önemlidir. Ayrıca burada Arapçada dört temel beceri düzeyinde olan okuma, yazma, dinleme ve konuşma alanlarında kelime öğrenmenin önemine dikkat çekilmiştir. Bunun yanı sıra Arap dil eğitimi sürecine katkı sağlayacak faaliyetler hakkında öneriler sunulmuştur. Oyun ve drama tabanlı faaliyetlerin, öğrencilerin kelime dağarcığına doğrudan katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu çalışmada kapsamlı literatür taraması, yorum ve örnek yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Dil Öğretim Yöntemi, Kelime, Oyun, Drama

Kasidetu'l Bürde'nin Medih Bölümü Üzerine Metindilbilimsel Bir İnceleme

Zeynep Çelik

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şırnak/Türkiye

celikzeynep73@gmail.com

Özet

Bu çalışmada Ka'b bin Züheyr'in 'Baned Su'ad' olarak da bilinen meşhur 'Kasidetu'l Bürde'nin medih bölümü, metindilbilimsel kriterler ışığında incelemek hedeflenmiştir. Metindilbilim, metnin anlaşılabilirliği için metnin bir bütün olarak ve cümle üstü yapının incelenmesi gerektiği düşüncesiyle ortaya çıkmış bir bilim dalıdır. Tek tek cümlelerin incelenmesi metnin anlaşılmasına yetmeyeceğinden cümle üstü bir yapının ve genel bir incelemenin yapılması şarttır. Bu alan cümlelerin birbirleriyle bağlantısını ele alma, metnin bütüncül bir bakış açısıyla incelenmesi ve anlamlandırılması hedefiyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bir metnin metin olabilmesi için 7 kriter benimsenmiştir. Bunlar genel bir kabulle Beaugrande ve Dressler'in ortaya koyduğu metinsellik ölçütleri bağdaşıklık (birliktelik ve uyum), tutarlılık (metin tutarlılığı ve ahenk), niyet (metnin hedeflediği maksat), durumsallık (metnin ortaya çıkmasına sebep olan durum ve münasebetler), bilgisellik (beklenen haberi verip bilgilendirme) ve kabul edilebilirlik olarak bilinmektedir. Bu sebeple çalışmanın amacı 'Kasidetu'l Bürde'nin medih bölümünü metinsellik ölçülerine göre tahlil edilebilirliğini ortaya koymaktır. Bu çalışmada kaside üzerine yapılmış çalışmaların yanı sıra kasideye metindilbilimsel açıdan bir tahlil yapılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada araştırma yöntemlerinden nicel araştırma yöntemi benimsenmiş olup metin analizi tatbik edilmiştir. Hem İslam âlemini hem de Batı dünyasını etkileyen bu kaside üzerine birçok şerh, nazire vb. türde eser yazılmıştır. Bunun yanı sıra Batı dünyasında da kaside birçok dile çevrilmiş ve üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Literatüre bakıldığında Kasidetu'l Bürde birçok açıdan ele alınıp araştırılmıştır. Fakat bu kasidenin metindilbilimsel açıdan bir incelemesine rastlanılmamıştır. Bundan yola çıkarak bu çalışmanın literatüre önemli bir katkı sağlaması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Metindilbilim, Ka'b bin Züheyr, Kasidetu'l Bürde, Tahlil

Erol Güngör' n Kültür Teorisinde Ahl k Eğitimi ve  ahsiyet İnşası

Ay e Nur Binbir

 ukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/TÜRKİYE

nurmai1375@gmail.com, ORCID ID: 0009-0006-4197-5543

 zet

İnsan, tarihsel süreç boyunca bireysel ve toplumsal varlığını anlamlandırma çabasıyla kendi kimlik ve şahsiyetini inşa etmeye çalışan bir varlıktır. Bu yolculuğın en önemli yapıtaşları arasında bulunan din ve kültür; sadece birer gelenek aktarımı değil, insanın dünya üzerindeki konumunu belirleyen, krizlerini çözen ve varoluşuna değer katan temel anlam alanlarındandır. Türk düşünce tarihinin önemli isimlerinden Erol Güngör, bu süreci kültür ve şahsiyet kavramları üzerinden bir senteze ulaştırır. Güngör' n düşünce dünyasında kültür, kültür, toplumu bir arada tutan inançlar, bilgiler, his ve heyecanlar bütünüdür. Güngör'e göre kültür, dinin etkilediği, tarihin şekillendirdiği dinamik bir yapı olup ferdin şahsiyet kazanmasında merkezi bir rol oynamaktadır. Bu çalışmanın temel amacı, Güngör' n sosyal psikoloji temelli kültür yaklaşımı içerisinde ahl k eğitiminin, şahsiyet in asındaki rolünü   z lemektedir. Çalışmada, Güngör' n *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Değerler Psikolojisi  zerinde Araştırmalar, Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak, Sosyal Meseleler ve Aydınlar* adlı eserlerinden elde edilen veriler, doküman analizine tabi tutulmuştur. Çalışma *Kültür, Ahl k,  ahsiyet ve Din* kavramları dahilinde sınırlandırılmıştır. Bu çalışmanın problemi Güngör' n günümüzde bireyin şahsiyet gelişimini etkileyen kültür ile ahl k ilişkisine nasıl baktığını ortaya koymaktır. Güngör'e göre ahl k eğitimi, yalnızca bilişsel bilgi aktarımı değil, aynı zamanda duygusal ve davranışsal boyutlarıyla bireyin i  disiplinini geliştiren bir süreçtir. Ahl kın, kültür ve dinin birbirinden koparılmadan bütüncül bir şekilde ele alınması gerektiğini vurgular. Çalışmanın sonucunda Güngör' n düşüncesinde ahl k eğitiminin, bireyi toplumsal anomiden (kuralsızlık) koruyan ve ona varoluşsal bir anlam alanı açan temel strateji olduğu görülmüştür. Kültürden kopuk bir ahl k eğitiminin şahsiyet olu urmada yetersiz kalacağı, bu nedenle din ve kültürün, din eğitiminde bir bütün olarak ele alınması gerektiği neticesine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Erol Güngör, Kültür, Ahlak,  ahsiyet.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Çevreye Duyarlı Davranış Gösterme Düzeylerinin İncelenmesi

Yasin Epçin /

Musa Candemir /

Ahmet Memiş

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

epcinyasin@gmail.com, ORCID ID: 0009-0002-2438-3483

Özet

Bu çalışma, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış gösterme düzeylerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışma DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış gösterme düzeylerinin cinsiyet, sınıf düzeyi, mezun olunan lise türü, yaş, eğitim süresi ve bir yılda okunan kitap sayısı değişkenleri açısından anlamlı farklılık gösterip göstermediğini de tespit etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada genel tarama modeli kullanılacaktır. Çalışma evrenini 2025–2026 eğitim-öğretim yılında Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 409 DKAB öğretmen adayı oluşturmaktadır olup, basit seçkisiz örnekleme yöntemiyle en az 217 katılımcıya ulaşılması planlanmaktadır. Veri toplama aracı olarak Çimen tarafından geliştirilen, Çevreye Duyarlı Davranış Ölçeği kullanılacaktır. Veriler SPSS ve AMOS programlarıyla analiz edilecektir. Ölçeğin yapı geçerliği belirlenmesi için açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi yapılacaktır. Güvenirlik için Cronbach Alfa katsayısı hesaplanacaktır. Verilerin normal dağılım göstermesi durumunda analizlerde aritmetik ortalama, standart sapma, bağımsız örneklem t-testi ve tek yönlü varyans analizi; normal dağılım göstermemesi durumunda ise Mann–Whitney U Testi ve Kruskal–Wallis Testi kullanılacaktır. Literatürde DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış gösterme düzeylerini doğrudan inceleyen bir çalışmaya rastlanmaması, bu araştırmanın özgün ve alana katkı sağlayıcı nitelikte olduğunu göstermektedir. Bu tür bir araştırma, öğretmen yetiştirme programlarında çevre bilincinin hangi boyutlarda geliştirilebileceğine dair somut veriler sağlayarak hem teorik hem de uygulamalı düzeyde önemli sonuçlar ortaya koyabilir. Böylelikle çalışma, çevre duyarlılığı konusundaki bilimsel bilgi birikimini genişletmenin yanı sıra, DKAB öğretmen adaylarının çevreye ilişkin algı ve davranışlarını geliştirmeye yönelik eğitim politikalarına da yön verebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, Çevre, Duyarlı Davranış, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe Hazır Olma Düzeylerinin İncelenmesi

Alperen Temel /

Ebrar Arslan

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

Özet

Bu çalışma, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışma DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerinin cinsiyet, sınıf düzeyi, mezun olunan lise türü, yaş, eğitim süresi, bir yılda okunan kitap sayısı ve pedagojik formasyon kapsamında alınan ders sayısı değişkenleri açısından anlamlı farklılık gösterip göstermediğini de tespit etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada genel tarama modeli kullanılacaktır. Çalışma evrenini 2025-2026 eğitim-öğretim yılında Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 409 DKAB öğretmen adayı oluşturmakta olup, basit seçkisiz örnekleme yöntemiyle en az 217 katılımcıya ulaşılması planlanmaktadır. Veri toplama aracı olarak David Silvernail tarafından geliştirilen, İbrahim Yıldırım ve Mahmut Kalman tarafından Türkçe'ye uyarlanan Öğretmenliğe Hazır Olma Ölçeği kullanılacaktır. Veriler SPSS ve AMOS programlarıyla analiz edilecektir. Ölçeğin yapı geçerliği için KMO ve Bartlett testlerinden yararlanılacak; faktör yapısının incelenmesi amacıyla açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi yapılacaktır. Güvenirlik için Cronbach Alfa katsayısı hesaplanacaktır. Verilerin normal dağılım göstermesi durumunda analizlerde aritmetik ortalama, standart sapma, bağımsız örneklem t-testi ve tek yönlü varyans analizi; normal dağılım göstermemesi durumunda ise Mann-Whitney U Testi ve Kruskal-Wallis Testi kullanılacaktır. Literatürde DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerini doğrudan inceleyen bir çalışmaya rastlanmaması, bu araştırmanın özgün ve alana katkı sağlayıcı nitelikte olduğunu göstermektedir. Bu çalışmadan elde edilecek bulguların, karar alıcılara, DKAB öğretmeni yetiştirme konusunda yapılacak çalışmalara ve müfredat geliştirme süreçlerine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Öğretmenlik Uygulaması, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği, İlahiyat, Mersin

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâya İlişkin Görüşleri:

Nitel Bir Çalışma

Erkan Altunç / Abdurrahman Bozarslan / Abdalbaki Taş / Enes Burhan

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

Özet

Amacı öğrencilerde farklı din ve kültürlerle karşı hoşgörü ve anlayış geliştirmek olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenliği branşından olan öğretmenlerin kültürel zekâ (KZ) düzeyinin yüksek olması önem arz etmektedir. Farklı kültürlerden olan bireylerin birbirine karşı saygı ve sevgi içerisinde yaşamaları, birbirlerine karşı hoşgörülü olmaları doğru bir din eğitiminden geçmektedir. Bunun için de KZ düzeyi yüksek DKAB öğretmenlerine ihtiyaç vardır. Türkiye’de DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerine ilişkin görüşlerini inceleyen nitel bir çalışma bulunmamaktadır. DKAB öğretmenlerinin yurt dışı görevlendirilmesi Bakanlıklararası Ortak Kültür Komisyonun Çalışma Esas ve Usulleri ile Bu Komisyon Tarafından Yurt Dışında Görevlendirilecek Personelin Nitelikleri ile Hak ve Yükümlülüklerinin Belirlenmesine İlişkin 2003/5753 sayılı Bakanlar Kurulu Karar’ı ile yapılmaktadır. Bu Bakanlar Kurulu Karar’ı kültürel uyumu sağlayan KZ’ye ilişkin hiçbir şart ve standart içermemektedir. Bu çalışmanın amaçlarından bir tanesi DKAB öğretmenlerinin yurt dışı görevlendirilmelerinde KZ’nin önemine de dikkat çekmektir. Dolayısıyla bu araştırmadan elde edilen bulgular bu öğretmenlerin yurt dışında görevlendirilmelerine ilişkin seçim süreçlerinde kullanılabilir. Ayrıca bu araştırmadan elde edilen bulgular, sınıfında farklı ülkelerden sığınmacı statüsünde gelen ailelerin öğrencileri olan DKAB öğretmenlerinin verimliliklerini arttırmak için de kullanılabilir. Bu araştırmanın amacı, DKAB öğretmenlerinin KZ düzeylerini yükseltmelerini engelleyen etkenleri belirlemek, bu düzeyleri geliştirmek için yürüttükleri etkinlikleri ortaya koymak, KZ’nin öğretmenlere sağladığı avantajları incelemek ve öğretmenlerin KZ düzeylerini artırmaya yönelik önerilerini tespit etmektir. Bu araştırmada nitel araştırma desenlerinden durum çalışması kullanılacaktır. Benzeşik örneklem tekniği ile araştırmanın çalışma grubu belirlenecektir. Araştırmanın çalışma grubu, 2025-2026 eğitim-öğretim yılında Mersin merkez ilçelerindeki ortaokullarda çalışan 25 DKAB öğretmeninden oluşacaktır. Bu araştırmanın verileri, yarı-yapılandırılmış görüşme formu ile toplanacaktır. Verilerin analizi için içerik analizi yöntemi kullanılacaktır. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular, tema ve alt temalar şeklinde organize edilecektir. Araştırmanın güvenilirliği, “Güvenirlilik = Görüş birliği / (Görüş birliği + Görüş ayrılığı) x 100” formülü ile tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Kültürel Zeka, Öğretmenler

Not: Bu çalışma, TÜBİTAK 2209-A üniversite öğrencileri araştırma projeleri destekleme programı kapsamında yürütülmektedir.

Bir Hafız, Bir Üniversiteli: İlahiyat Öğrencilerinin Çift Kimliği Mersin Üniversitesi

Örneği

Aysel Ünüvar

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin /Türkiye

24310020004@mersin.edu.tr, ORCID ID: 0009-0007-4453-2075

Özet

Hafızlık eğitimi, bireyin Kur'an-ı Kerim ile kurduğu ilişkiyi derinleştiren ve manevi gelişimini destekleyen önemli bir din eğitimi sürecidir. Günümüzde hafızlık eğitimi almış birçok öğrenci, ilahiyat fakültelerinde akademik öğrenimlerine devam etmektedir. Ancak hafızlık eğitiminin öğrencilerin algıları, akademik yaşantıları ve hayatlarına etkileri yeterince incelenmemiştir. Bu araştırma, hafızlık eğitimi alan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin bu sürece ilişkin metaforik algılarını ve deneyimlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma, hafızlık eğitimi ile ilahiyat fakültesi eğitimi arasındaki ilişkinin daha nitelikli biçimde yapılandırılmasına katkı sağlaması bakımından önem taşımaktadır. Bu araştırmanın amacı hafızlık eğitimi alan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin aldıkları hafızlık eğitime ilişkin metaforik algılarını, aldıkları hafızlık eğitime etki eden faktörlere ilişkin görüşlerini, aldıkları hafızlık eğitiminin onların hayatlarına etkilerine ilişkin görüşlerini, hafızlık eğitimi alan ve almayan ilahiyat fakültesi öğrencileri arasında farklılık olup olmadığına ilişkin görüşlerini, aldıkları hafızlık eğitimi ile ilahiyat fakültesi eğitimi arasındaki ilişkiye yönelik görüşlerini, hafızlık eğitimi alan öğrencilerin hafızlık yeterliklerini sürdürmelerine yönelik ilahiyat fakültesi lisans eğitiminde neler yapılabileceğine ilişkin önerilerini incelemektir. Benzeşik örneklem tekniği ile araştırmanın çalışma grubu belirlenecektir. Araştırmanın çalışma grubu, 2025-2026 eğitim-öğretim yılında Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan ve daha önce hafızlık eğitimi almış olan 20 ilahiyat fakültesi öğrencisinden oluşacaktır. Bu araştırmanın verileri, yarı-yapılandırılmış görüşme formu ile toplanacaktır. Verilerin analizi için içerik analizi yöntemi kullanılacaktır. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular, tema ve alt temalar şeklinde organize edilecektir. Araştırmanın güvenilirliği, "Güvenirlilik = Görüş birliği / (Görüş birliği + Görüş ayrılığı) x 100" formülü ile tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hafızlık, İlahiyat, Üniversite, Kimlik, Mersin.

Din Eğitiminde Ahlaki Değerlerin Kazanımında Sinemanın Eğitsel Rolü

Ula Topcu

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye

ulato304@gmail.com, ORCID ID: 0009-0005-5808-3763

Özet

Günümüz din eğitimi anlayışı, bireyin yalnızca bilişsel ve duyuşsal gelişimini değil, aynı zamanda ahlaki gelişimini de merkeze alan bütüncül bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır. Sevgi, merhamet ve empati gibi temel ahlaki değerlerin kazandırılması, din eğitiminin öncelikli hedefleri arasında yer almaktadır. Bu değerlerin etkili biçimde içselleştirilmesi ise öğrencinin duygusal katılımını destekleyen öğretim yöntemlerini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda sinema, görsel ve işitsel yapısı sayesinde duyuşsal öğrenmeyi destekleyen, empati geliştirme ve ahlaki farkındalık oluşturma potansiyeli yüksek bir eğitsel araç olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışmanın amacı, din eğitiminde sevgi, merhamet ve adalet gibi ahlaki değerlerin kazandırılmasında sinemanın eğitsel rolünü din eğitimi ve değerler eğitimi bağlamında incelemek ve bu bağlamdaki pedagojik işlevini tartışmaktır. Araştırma, değerler eğitimi ve duyuşsal öğrenme yaklaşımları temel alınarak yapılandırılmış; sinemanın sosyal öğrenme ve empatik düşünme üzerindeki etkisi din eğitimi perspektifinden ele alınmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi kullanılmıştır. Bu kapsamda ALL-E (2008), Pay It Forward (2000), Paddington (2014), To Kill a Mockingbird (1962) ve Wonder (2017) filmleri seçilmiştir. Filmler; karakter gelişimi, olay örgüsü ve anlatı yapısı dikkate alınarak empati, merhamet ve sevgi gibi ahlaki kazanım temaları çerçevesinde analiz edilmiştir. Analiz sürecinde, ahlaki değerlerin hangi sahneler ve anlatılar aracılığıyla aktarıldığı ve izleyicide nasıl bir duygusal bağ kurulmasının hedeflendiği değerlendirilmiştir. Elde edilen bulgular, incelenen filmlerin empati, merhamet ve sevgi gibi ahlaki değerlere ilişkin güçlü anlatılar sunduğunu ve bu anlatıların din eğitimi bağlamında değer aktarımı açısından önemli bir pedagojik potansiyel taşıdığını göstermektedir. Sonuç olarak sinema destekli öğretim yöntemlerinin, din eğitiminde ahlaki değerlerin kazandırılmasına yönelik yenilikçi, etkili ve öğrenci merkezli bir yaklaşım sunduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, sinema, sevgi, empati, değerler eğitimi, toplumsal algı, ahlak.

Lisans Öğrencilerinde Sosyal Medyanın Ateizme Yönelmeye Etkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği

Zeynepnur Sağlam

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/Türkiye

zeynepnur200204@gmail.com, ORCID ID: 0009-0007-4775-2110

Özet

Dinsel değişim, kişinin manevi yaşamındaki değişimi ifade etmektedir. Batı kaynaklarında değişim/dönüşüm “conversion” kelimesiyle karşılanmaktadır. İslam literatüründe ise başka bir dinden İslam’a geçiş “ihtida”, İslam’dan çıkmak “irtidat” kavramıyla ifade edilmektedir. Dinsel değişim psikolojik açıdan suçluluk ve günahkarlık duygusu, anlama isteği, zihinsel tatmin, kimlik bunalımı, varoluşsal güvenlik isteği, dramatik tecrübeler, bireyin eski dinine tepki duyması, estetik etkilenme, maneviyat gibi faktörleri barındırabilir. Dinsel değişimin temel etkeninin çatışma olduğu söylenebilir. Birey dinî sorumluluklarını yerine getirmediğinde bilişsel çelişki bağlamında huzursuzluk yaşayabilmekte, bu iç huzursuzluk ise irtidat ile sonuçlanabilmektedir. Dinsel değişim dinden tamamen ayrılma ve başka dine yönelme şeklinde olabildiği gibi, inanç sisteminden inançsızlığa geçme şeklinde de olabilir. Bu çalışmada ikincisine odaklanılacaktır. Araştırma, ateizm ve lisans düzeyindeki öğrenciler ile sınırlandırılacaktır. Öğrencilerde sosyal medyanın ateizme yönelmedeki etkisi aşağıdaki soruları merkeze alarak ortaya konmaya çalışılacaktır. “Din değiştirme ve motifleri nelerdir?” “Bireyi ateizme götüren motivasyonlar nelerdir?” “Bireyin ateizme yönelmesinde sosyal medyanın etkisi nedir?” Çalışma, lisans öğrencilerinin genelde dinsel değişim, özelde ise ateizme yönelme sürecinde sosyal medyanın etkisini saptamayı amaçlamaktadır. Öğrencilerdeki ateist yönelimlerin psikolojik, sosyal, kültürel ve bireysel sebeplerini anlamayı hedefleyerek ilgili kurumlara ve saha çalışmalarına teorik bir zemin sunmayı amaçlamaktadır. Araştırmada nitel desen kullanılacaktır. Bu bağlamda literatür taraması yapılacak, araştırmanın amacına uygun olarak hazırlanmış yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılacaktır. Mülakat sonucunda elde edilen veriler, teorik bağlamdan ve birikimden destek alarak yorumlanacaktır. Dijital sosyoloji ve sosyal medya etkisi, din sosyolojisi ve sekülerleşme, yeni nesil ve din çalışmaları ve psikolojiyle ilgili disiplinlerarası kaynaklardan yararlanılacaktır. Araştırma bulguları, sosyal medyanın öğrencilerde dini inançlarını sorgulama sürecini hızlandıran bir işlev gördüğünü ortaya koyabilir. Akıllı telefonlar ve internet gibi teknolojik gelişmelerin bilgiye erişimi kolaylaştırmasıyla beraber gençlerin geleneksel kaynakların (aile, cami, Kur’an kursu, din dersi öğretmeni, dinî figürler) dışında bilgilerle karşılaşması da kolaylaşabilmektedir. Öğrenciler sosyal medya kullanımıyla birlikte daha önce muhatap olmadıkları din karşıtı argümanlar, dini metin eleştirileri, din-bilim çatışması gibi konularla karşılaşabilmektedirler. Sonuç olarak sosyal medya, yukarıda bahsedilen ve benzeri içeriklere yoğun şekilde maruz kalınması sonucunda kişinin inancının sarsılmasına ve ateizme yönelmesine zemin hazırlayabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, din değiştirme, ateizm, sosyal medya, irtidat.

Duanın Bireyin Psikolojik İyi Oluşu Üzerindeki Etkileri

Fadime Bahar

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

baharfdm077@gmail.com, ORCID ID: 0009-0003-5262-6566

Özet

Din psikolojisi literatüründe dua, bireyin ruhsal dengesini korumasına ve zorlayıcı yaşam olaylarıyla başa çıkmasına yardımcı olan bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışmada da duanın bireyin stres, kaygı ve belirsizlik gibi duygularının psikolojik rahatlama, umut, güven duygularına dönüşmesini gözlemlemek hedeflenmektedir. Tebliğde duanın kişinin yaşantısı ve iç dünyası üzerindeki pozitif etkilerinin olduğu ileri sürülmektedir. Çalışmada duanın bireyin yaşamı üzerindeki psikolojik iyi oluşunun din psikolojisi perspektifinden incelenmesi amaçlanmaktadır. Dua birçok dinde Tanrı ile iletişim kurma aracı olarak görülür ve bireyin iç dünyasında da önemli bir yer tutar. Duanın, kişinin duyguları üzerindeki etkisi yadsınamaz bir öneme sahiptir. Ayrıca duanın bireyin psikolojik iyi oluşu üzerindeki etkilerini ortaya koyarak dinî pratiklerin psikolojik işlevlerinin anlaşılması ve özellikle dini başa çıkma süreçlerine ilişkin nitel çalışmaların sınırlı olması, araştırmayı din psikolojisi alanı açısından önemli kılmaktadır. Araştırma nitel yöntemle yürütülmüş olup veriler, mülakat tekniği kullanılarak elde edilecektir. Çalışma grubunu Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin kız öğrencilerinden 18-23 yaş aralığındaki toplam on beş katılımcı oluşturmaktadır. Mülakatlarda katılımcılara; "Dua etmek size nasıl hissettirmektedir?", "Zor zamanlarda dua etmenin üzerinizdeki etkileri nelerdir?", "Dua kaygı ve stresle başa çıkmanıza nasıl katkı sağlamaktadır?" ve "Dua hayatınıza nasıl bir anlam kazandırmaktadır?" gibi sorular yöneltilerek katılımcıların duanın psikolojik durumlar üzerindeki algıları ölçülecektir. Araştırma kapsamında, katılımcıların dua deneyimlerine ilişkin algıları; psikolojik rahatlama, umut duygusu, güven algısı ve anlam arayışı temaları çerçevesinde değerlendirilecektir. Mülakat verilerinin, duanın bireyin psikolojik iyi oluşunu destekleyen bir dini pratik olarak nasıl deneyimlendiğini ortaya koyması beklenmektedir. Bu yönüyle çalışmanın, dinin bireyin iç dünyasındaki psikolojik işlevine dair nitel bulgular sunacağı öngörülmektedir. Sonuç olarak çalışmadan elde edilecek sonuçların, dinin bireyin ruhsal dengesi üzerindeki destekleyici rolünü daha derinlemesine açıklaması ve dua pratiğinin psikolojik iyi oluşla ilişkisini anlamaya katkı sağlaması öngörülmektedir. Öğrenci düzeyinde yapılan bu çalışmanın, duanın bireyin ruhsal dengesi ve psikolojik iyi oluşu üzerindeki rolünü nitel veriler ışığında değerlendirmesi ve din psikolojisi literatürüne katkı sunması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dua, Psikolojik İyi Oluş, Mülakat

Dindarlıkta Duygusal Deneyimler: Korku, Sevgi, Ümit ve Şüphenin Psikolojisi

Hülya Yalçın

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

25053600002@mersin.edu.tr ORCID ID: 0009-0005-8393-0741

Özet

Bu araştırma, bireylerin dini yaşantılarında sevgi, korku, ümit ve şüphe gibi duyguları nasıl deneyimlediklerini ve bu duyguların inançla kurulan ilişki üzerindeki etkileri incelemiştir. Çalışmanın temel amacı, dindarlık bağlamında ortaya çıkan duygusal deneyimlerin bireyin dini yaşantısındaki işlevini ortaya koymaktır. Dindarlığın çok boyutlu yapısı içerisinde yer alan duygusal boyutun; sevgi, korku, umut ve şüphe duygularının bireylerin dini yaşantılarına nasıl yansıdığı ele alınmıştır. Araştırmada nitel yöntem benimsenmiş olup; veriler yarı yapılandırılmış görüşmeler aracılığıyla toplanmıştır. Bu yöntemle birlikte katılımcıların dini deneyimlerine ilişkin görüşleri ayrıntılı biçimde değerlendirmek hedefiyle betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Katılımcılar amaçlı örneklem yöntemi kullanılarak seçilmiştir. Araştırma bulguları, dini inancın bireylerin duygusal dünyasını anlamlandırma süreçlerini destekleyen ve baş etme mekanizmalarını güçlendiren bir işlev üstlendiğini ortaya koymaktadır. Dini yaşantıda belirleyici olan duygular arasında sevgi, umut ve güvenin ön plana çıktığı; bununla birlikte bazı katılımcıların korku duygusunu dini yaşantıyı yönlendiren bir unsur olarak değerlendirdiği belirlenmiştir. Bu kapsamda korku duygusunun, Allah ile kul arasındaki ilişkiyi pekiştirdiği ve sorumluluk bilincini artırdığı yönünde görüşler dile getirilmiştir. Katılımcı ifadelerinde ayrıca, çocukluk döneminde yaşanan korku deneyimlerinin Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde etkili olduğu vurgulanmıştır. Bunun yanında, bazı katılımcılar dini yaşantılarında korku duygusuna yer vermediklerini ifade etmiştir. Şüphe duygusuna ilişkin değerlendirmeler ise katılımcılar arasında farklılık göstermektedir. Kimi katılımcılar şüpheyi dini yaşantı açısından olumsuz bir unsur olarak değerlendirmekle birlikte bazı katılımcılar, şüphenin dini anlamada ve inancın derinleşmesinde gerekli bir süreç olduğunu ifade etmiştir. Özellikle sevgi ve umut duygularının inancı besleyen ve güçlendiren bir rol üstlendiği; korku duygusunun ise çoğunlukla Allah'ın rızasını kaybetme endişesiyle ilişkilendirildiği tespit edilmiştir. Zorlayıcı yaşam deneyimleri karşısında inancın umut, dayanıklılık ve psikolojik destek sağlayan bir kaynak olarak öne çıktığı belirlenmiştir. Araştırma, dini yaşantının yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda güçlü bir duygusal deneyim alanı sunduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, dindarlık, duygusal deneyim

Gençlerde Manevi Yönelim ve Yalnızlık Algısı (Mersin Üniversitesi Örneği)

Zişan Metin

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

zisanmetin07@gmail.com, ORCID ID: 0009-0005-8734-7692

Özet

Bu araştırma, Mersin Üniversitesi yerleşkesi örnekleminde ele alınmıştır. Günümüzde gençlerin sosyal yaşamlarında meydana gelen hızlı değişimler, bireyselleşme eğiliminin artması ve dijital iletişim araçlarının yaygınlaşması, yalnızlık algısının daha sık ve farklı biçimlerde deneyimlenmesine neden olmuştur. Özellikle üniversite döneminde bulunan genç yetişkinler, hem kimlik gelişimi hem de yaşamı anlamlandırma sürecini eş zamanlı olarak deneyimlemektedir. Bu dönemde birey, toplumsal aidiyet ile bireysel özerklik arasında hassas bir denge kurmaya çalışmaktadır. Bu çok boyutlu süreç, bireylerin psikososyal uyumlarını etkileyen çeşitli faktörleri beraberinde getirmektedir. Bu durum, manevi yönelim ile yalnızlık algısı arasındaki ilişkinin incelenmesini önemli hâle getirmektedir. Bu çalışmanın amacı, Mersin Üniversitesi kapsamında öğrenim gören genç yetişkinlerde manevi yönelim ile yalnızlık algısı arasındaki ilişkiyi incelemek olarak belirlenmiştir. Bu çalışma, gençlerin manevi yönelim düzeylerinin yalnızlık algıları üzerindeki etkisini ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Araştırmada betimsel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Çalışma kapsamında nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniği tercih edilmiş, katılımcılar amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilmiştir. Ayrıca konuya ilişkin mevcut çalışmalar incelenmiş, yalnızlık ve manevi yönelim kavramları yapılan literatür taramaları doğrultusunda yeniden ele alınmıştır. Böylece teorik çerçeve ile saha verileri arasında bütüncül bir bağ kurulması hedeflenmiştir. Çalışmanın önemi, gençlik döneminde sıkça karşılaşılan yalnızlık algısının yalnızca sosyal ilişkilerle sınırlı kalmayıp aynı zamanda bireyin manevi yönelimiyle de ilişkili olduğuna dikkat çekmesinde yatmaktadır. Manevi yönelimin, bireyin yaşamı anlamlandırma biçimini etkilediği ve psikolojik uyum sürecine katkı sağladığı görülmektedir. Bu yönüyle mevcut çalışma, gençlerin yaşadığı yalnızlık duygusunun daha kapsamlı ve çok boyutlu bir şekilde anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Çalışmada elde edilen bulgulara göre, manevi yönelimi daha güçlü olan gençlerin yalnızlık algısını daha dengeli bir biçimde deneyimledikleri görülmüştür. Manevi hayatı anlamlandırma sürecinde yalnızlık hissinin olumsuz etkilerini azaltıcı bir rol üstlendiği tespit edilmiştir. Özellikle iç güdümlü maneviyata sahip bireylerin, yalnız anlarını bir içsel derinleşme fırsatı olarak gördükleri saptanmıştır. Bu yönüyle araştırma, genç yetişkinlerde maneviyat ve yalnızlık ilişkisini ele alan din psikolojisi literatürüne katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Ancak elde edilen bulguların Mersin Üniversitesi örneklemiyle sınırlı olduğu ve genellenebilirliğin dikkatle değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Manevi Yönelim, Yalnızlık

Kanonik Gelenekten Kopuş ve Kur'an Anlatısına Yakınlık: Barnaba İncili ve Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın Doğumu ve Çocukluğu

Merve Oktar /

Kenan Oktar

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

23053670005@mersin.edu.tr ORCID ID: 0009-0002-7067-672X

mervenisanur19@gmail.com <https://orcid.org/0009-0007-0631-0965>

Öz

Barnaba İncili, Hz. İsa'nın hayatını ele alış biçimiyle dört kanonik İncil'den (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) farklıdır. Bu nedeni ve dikkat çekici yönü, metnin birçok noktada Kur'an-ı Kerim'in inşa ettiği Hz. İsa tasviriyle şaşırtıcı bir paralellik arz etmesidir. Özellikle Hz. İsa'nın doğumu ve çocukluk evresi, her iki metinde de mucizevi bir içerikle ve benzer sembollerle (Hz. Meryem'in bakire doğumu, Hz. İsa'nın beşikte konuşma mucizesi, Hz. Meryem'in ağaç altında doğum yapması vb.) aktarılmaktadır. Bu çalışma, Barnaba İncili'nin ilk bölümleri ile Kur'an-ı Kerim'deki ilgili ayetleri karşılaştırmalı bir analize tabi tutmaktadır. Çalışmanın temel amacı, Barnaba İncili'nin Hz. İsa'nın erken dönem hayatına dair sunduğu anlatıların, kanonik gelenekten hangi noktalarda koptuğunu ve Kur'an-ı Kerim anlatısıyla nasıl bir teolojik ve kronolojik yakınlık kurduğunu tespit etmektir. Araştırma sonucunda, Barnaba İncili'nin Hz. İsa'nın beşerî yönü ile ilahi seçilmişliğini mezceden anlatı yapısının, İslam'ın Mesih tasavvuruyla olan fenomenolojik benzerliği verilerle ortaya konulacaktır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa ve Hz. Âdem ile benzerliğini anlatan Âl-i İmrân 59. ayete kısaca değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hz. İsa, Barnaba İncili, Kur'an-ı Kerim, Mukayeseli Dinler Tarihi, Apokrif.

Platon'dan Günümüze Öjeni Kavramı ve İslâmî Açıdan Değerlendirilmesi

Zehra Ünal /

Dr. Öğr. Üyesi Merve Koyuncu Albayrak

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/Türkiye

2025931120@ogr.cu.edu.tr/ koyuncum@cu.edu.tr

ORCID ID: 0009-0001-2678-2341/0000-0002-6021-2529

Özet

İlk çağ filozoflarından Platon ve Aristoteles'te bahsi geçen öjeni kavramı çeşitli anlamsal farklılıklar geçirerek günümüze kadar gelmiştir. Platon, *Devlet* eserinde özellikle fiziksel ve zihinsel olarak Atina'nın en iyileri olan koruyucu sınıfının cinsi münasebet yoluyla devamlılığını sağlamak için Atinalı seçkin sınıfının eşleşmesi ve üremesi gerektiğini söylemiştir. Bu bakımdan söz konusu kavramı bir zihniyet biçimi olarak öncelikle Platon'da görmekteyiz. İlk çağdan uzun bir süre sonra bu kavramı yeniden 1883 yılında evrim teorisini ortaya atan bilim insanı Charles Darwin'in kuzeni olan Francis Galton'da görmekteyiz. Galton tarafından iyi soy anlamına gelen *eu* ve *genes* kelimelerinin birleşimiyle *eugenes* olarak kullanılmıştır. Öjeni kavramının en belirgin anlamını ve uygulamasını 1930'lu yıllarda, Amerika Birleşik Devletleri'nin yasal olmasa bile bazı eyaletlerde uyguladığı kısırlaştırılma politikasında görmekteyiz. Öjeni kavramının tarihsel süreçte uygulamalı halini ise 1933'lü yıllarda Almanya'da görülen Nazi siyasetinin etkisiyle yaşanan holokost faciası üzerinden okuyabiliriz. Öjeninin devletlerce uygulaması olan öjeni siyaseti, insanların psikolojik ve fiziksel açısından sağlıklı unsurlarının çoğaltılması, sağlıklı unsurlarının ise azaltılması yoluyla insan soyunun geliştirilmesini amaçlayan politikalar toplamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Öjeni kavramı biyolojik içeriğinin ötesinde sosyal yaşamda da belirgin biçimde eşitsizliğe neden olmaktadır. Bir varlığın başka bir varlıktan biyolojik bakımdan üstünlüğüne dayanarak ona ontolojik ayrıcalık tanınması insanın tür olarak kutsal kabul edilmesine aykırı bir görüştür. İslâm'da böyle bir eşitsizliğin kabul edilmediği rahatlıkla söylenebilir. Bu bakımdan temel nass olarak merkeze alınabilecek Kur'an-ı Kerim'in Hucurat suresinde (49/13) geçen "Artık İslâm aranızda eşitlik tesis etmiştir, farklılık ancak takva ileidir." ayeti ile biyolojik, soysal veya sosyal herhangi bir eşitsizliğe karşı çıkmaktadır. Hakeza Hz. Muhammed'in ahlaken esasa aldığı *mûsâvât* kavramı da bilindiği üzere Cahiliyyedeki kabileciliği kaldırmak amacıyla Müslümanlara tebliğ edilmiştir. İslâm düşüncesinde eşitlik kavramı, İslâm'ın temel kaynaklarındaki bu eşitlikçi beyanlardan ilham alınarak ve modern insan hakları öğretilerinden de yararlanılarak günümüzde insan hakları ve özgürlükler bağlamında temellendirilmektedir. Bu çalışma ile amacımız öjeni kavramının tarihsel sürecinden söz ederek tarihteki uygulamalı biçimlerinin izini sürmektir. Ardından öjeni kavramına insanın ontolojik değeri, insan onuru kavramları bağlamında İslâm düşüncesinde nasıl bakıldığından bahsederek bir karşılaştırma yapmaktır. Netice itibarıyla insanların birbirinden üstünlüğünün biyolojik durumları ile ölçülmemesi gerektiği ve insanın insan olmak hasebiyle kendiliğinden edindiği bir değere sahip olduğu sonucuna vardığımızı söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, öjeni, Platon, Mûsâvât, Felsefe tarihi.

BİLDİRİ TAM METİNLERİ

Osmanlı'da Kudüs Ziyaret Adabı ve Mescid-i Aksa Tasavvuru

Şeyh Murat Efendi'nin Menâsik-i Kuds Eseri Bağlamında

Ferhat Coşar

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye
Ferhatcosar17@gmail.com, ORCID ID: 0009-0002-4409-2317

Öz

Kudüs, tarih boyunca vahyin ve nübüvvetin merkezi olmuş; İslamiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik için tartışılmaz bir kutsiyet atfedilen kadim bir şehirdir. İslam medeniyetinde ilk kible ve Harem-i Şerif olarak nitelendirilen Mescid-i Aksa, sadece fiziki bir yapı değil, aynı zamanda manevi bir yükselişin (Miraç) sembolüdür. Bu çalışma, Kudüs'ün tarihsel serüvenini ve Mescid-i Aksa'nın İslam inancındaki yerini, Osmanlı dönemi manevi rehberlerinden Şeyh Murat Efendi'nin Menâsik-i Kuds adlı eseri ekseninde incelemektedir. Mescid-i Aksa'nın 144 dönümlük alanını kapsayan kuşatıcı tanımı ve bu mekanın manevi ihyası, Osmanlı hac ve ziyaret kültüründe önemli bir yer tutmuştur. Şeyh Murat Efendi'nin eseri, Kudüs ziyaretini sıradan bir seyahatten öte, belirli bir adap ve usul dairesinde (menasik) yapılması gereken bir ibadet olarak ele almasıyla özgündür. Bildiride, eserde yer alan ziyaret adabı, mekânların manevi haritası ve Mescid-i Aksa içindeki makamlara atfedilen dualar analiz edilmiştir. Çalışmanın sonucunda, Osmanlı'nın Kudüs'e bakışındaki hürmet ve hizmet anlayışının, Menâsik-i Kuds üzerinden günümüz ziyaret algısına nasıl ışık tuttuğu açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Kudüs, Mescid-i Aksa, Şeyh Murat Efendi, Menâsik-i Kuds.

Giriş

Kudüs, üç semavi din açısından tarih boyunca merkezi bir konumda yer almış ve kutsallığı farklı inanç gelenekleri tarafından kabul edilmiş bir şehirdir. Bu yönüyle şehir, yalnızca tarihsel bir mekân değil, aynı zamanda dini hafızanın şekillendiği önemli bir merkezdir.¹ İslam geleneğinde ise Kudüs, ilk kible olması ve Mescid-i Aksa'yı barındırması sebebiyle ayrıcalıklı bir yere sahiptir. İslam medeniyetinin ufkunda Kudüs, sadece coğrafi bir nokta değil, "ilk kible" ve "Harem-i Şerif" unvanlarıyla taçlanmış manevi bir yükselişin sembolüdür.² Efendimiz'in (s.a.v) İsra yolculuğunun nihayeti ve Miraç mucizesinin başlangıç noktası olan Mescid-i Aksa, bizler için sadece fiziki bir yapıdan ibaret değildir.³ Aksine, 144 dönümlük muazzam alanıyla, her bir karışı enbiya izi ve secde kokusuyla yoğrulmuş kuşatıcı bir manevi iklimdir.⁴

Bu tebliğde amaç, Kudüs'ün tarihsel serüvenini, Osmanlı dönemi manevi rehberlerinden biri olan Şeyh Murat Efendi'nin abidevi eseri "Menâsik-i Kuds" ekseninde yeniden okumaktır. Osmanlı'nın hac ve ziyaret kültüründe Kudüs, sıradan bir durak değil, ruhun arınma sürecinin en önemli duraklarından biri olarak kabul görmüştür. Şeyh Murat Efendi'nin eseri tam da bu noktada özgün bir yere sahiptir; zira o, Kudüs ziyaretini alalede bir seyahat olmaktan çıkarıp, belirli bir adap ve usul dairesinde, yani bir "menâsik" çerçevesinde icra edilmesi gereken deruni bir ibadet olarak ele almıştır.⁵

Çalışma boyunca, Şeyh Murat Efendi'nin rehberliğinde Mescid-i Aksa içindeki makamlara atfedilen duaları ve bu mekanların manevi haritasını analiz etmeye gayret ettik. Osmanlı'nın bu mübarek beldeye bakışındaki o meşhur "hürmet ve hizmet" düsturunun, Menâsik-i Kuds üzerinden nasıl bir ziyaret ahlakına dönüştüğünü

¹ Serkan Sayar, *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah* (Ankara: Eskiyeşi, 2024), 27.

² İrfan Köse, *Haram Aylar Geleneğinin Gölgesinde Bir Kur'an Kavramı*, (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022), 25.

³ Hasan Telli, "Osmanlı'nın Son Kudüs Müftüleri", *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/2 (2024), 376-377.

⁴ Ömer Faruk Harman, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/323-327.

⁵ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs-ü Mübarek Şerefehellahteâle* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 18-19.

görmek, bugün bizler için hayati bir öneme sahiptir. Şeyh Murat Efendi bizlere sadece hangi kapıdan gireceğini değil, o kapıdan hangi gönül haliyle geçileceğini öğretmektedir.

Sonuç olarak, Osmanlı'nın Kudüs tasavvuru, mekana duyulan saygı ile o mekana hizmet etme aşkının birleştiği eşsiz bir sentezdir. Menâsik-i Kudüs'ün bizlere sunduğu bu kadim ziyaret algısı, günümüzün modern seyahat anlayışına karşı, yitirdiğimiz "edep" ve "huşu" kavramlarını yeniden hatırlatan manevi bir ışık tutmaktadır.

Bu sempozyum vesilesiyle sunduğumuz bu çalışma, bizlere Şeyh Murat Efendi'nin miras bıraktığı o kadim "edep haritasını" bugünün dünyasına tercüme etme imkanı sunmaktadır. Zira Kudüs; ancak kendisine edeple yaklaşıp sınırlarını açan, hürmetle hizmet edeni aziz kılan bir şehirdir.

1. Menâsik Nedir?

Menâsik kavramı, İslam literatüründe ibadetlerin belirli bir düzen ve usul çerçevesinde yerine getirilmesini ifade eder. Özellikle hac ibadetinde uygulanması gereken ritüelleri tanımlamak için kullanılan bu kavram⁶, zamanla farklı kutsal mekân ziyaretleri için de kullanılmaya başlanmıştır. Hac ibadeti esnasında yerine getirilmesi gereken vazifeler; kurban kesmek ve kurban kesilen yer anlamına gelmektedir. Aynı kökten türeyen nüsük kelimesi de aynı anlamlardadır. Ayrıca hac menâsiki anlamına meşâir de denilmektedir.⁷

Nüsük ve menâsik kelimeleri Kur'ân-ı Kerim'de geçmektedir: "*De ki: Namazım, ibadetlerim (nüsükî), hayatım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi Allah içindir.*"⁸ Menâsik kelimesi en yaygın kullanımıyla hac ibadetini oluşturan uygulamaların tamamı, hac esnasında yerine getirilmesi gereken vazifeler anlamına gelmektedir. Hz. İbrahim'in, Kâbe'nin inşasını tamamlayınca menâsiki kendisine öğretmesi hususundaki duası Kur'ân'da anlatılmaktadır.⁹

Hz. İbrahim Kâbe'nin inşasını tamamlayınca "Yâ Rab! Kâbe'nin inşasını tamamladım, şimdi bana menâsiki öğret" diye dua eder. Bunun üzerine Allah Teâlâ Cebrail'i gönderir. Cebrail de, Hz. İbrahim'e haccın nasıl yapılacağını öğretir. Peygamberimiz de, "Hac menâsikini benden alın, benden gördüğünüz gibi yapın" buyurmuştur.¹⁰

1.2. Menâsik-i Kudüs Kudüs ve Ziyaret Adabı ve Mescid-i Aksa Tasavvuru Nedir Nasıl Yapılır?

Buna göre Kâbe'yi tavaf etmek, Safâ ile Merve arasında sa'y etmek, Arafat ve Müzdelife vakfeleri, şeytan taşlama ve kurban kesmek hac menâsikindendir. Bu bağlamda menâsik kavramı, yalnızca Mekke ve çevresindeki hac uygulamalarıyla sınırlı kalmamış; İslam medeniyetinde ibadet bilincinin mekânsal bir derinlik kazandığı Kudüs ve Mescid-i Aksâ ziyareti için de özel bir anlam ifade etmiştir. "Menâsik-i Kudüs" çerçevesinde şekillenen uygulamalar, Kudüs ziyaretinin belirli bir bilinç ve disiplin içerisinde gerçekleştirilmesini öngörmektedir. Bu kapsamda ziyaret, yalnızca fiziksel bir yolculuk olarak değil, aynı zamanda ruhsal hazırlık ve içsel arınma süreci olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, İslam geleneğinde mekânın ibadetle bütünleştiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Tıpkı Hz. İbrahim'e öğretilen ve Peygamber Efendimiz tarafından tatbik edilen hac menâsikinde olduğu gibi, Kudüs'teki ibadet ve ziyaret usulleri de müminin Allah'a yakınlaşma gayesinin bir parçasıdır. Dolayısıyla menâsik, Kâbe'den Mescid-i Aksâ'ya uzanan bu tevhid hattında, ibadetin sadece ruhunu değil, aynı zamanda o ruhu taşıyan form ve disiplini de temsil ederek İslam'ın mekâna yüklediği kutsiyeti tamamlar. Bu yönüyle

⁶ Ömer Suat İnan, "Kıbrıslı Halîmzâde Alî'nin Menâsikü'l-Hacc'ı", *Dergibant* 12/2 (01 Kasım 2024), 589.

⁷ Abdülkerim Özaydın, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/386-389.

⁸ *Kur'ân Yolu* (Erişim 5 Mayıs 2026), el-En'âm 6/162.

⁹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 5 Mayıs 2026), el-Bakara 2/128.

¹⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1991), "Hac", (310).

menâsik-i Kudüs, mümin için bir "alışkanlık yeri" (mensek) olmanın ötesinde, manevi bir arınma ve tarihle buluşma metodudur.

"Beytül-Makdis'in kutsal eşliğine varıldığında, her şeyden evvel niyetin halis kılınması iktiza eder. Ziyaretçi kalbini dünyaya kapatıp "Niyet ettim Beytül-Makdis'i ziyarete ey Yüce Rabbim, bu mübarek seferi bana nasip kıl ve bu kutlu ziyareti ruhuma kolaylaştır" diyerek manevi yolculuğuna ilk adımını atar. Bu niyetin ardından yönünü Hıttâ Kapısı'na döner, o kapı, gelmiş geçmiş tüm peygamberlerin ve erenlerin secdeye varır gibi süzülüp içeri girdiği mukaddes bir geçittir. Rivayet olunur ki, her kim bu kapıdan gönül rızasıyla içeri süzülürse, tüm günahları sonbaharda savrulan hazan yaprakları misali dökülür ve kişi o andan itibaren anasından doğduğu günkü gibi tertemiz, masum bir fıtrata bürünür.

Ziyaretçinin Hıttâ Kapısı'ndan geçerek manevi bir arınma yaşaması, İslam teolojisinin günah tasavvuruyla doğrudan ilişkilidir. Nitekim İslam'da ilk insanın işlediği günah, Hristiyanlıktaki gibi nesilden nesile aktarılan 'asli günah' olarak kabul edilmez; bu durum bir unutkanlık ve bireysel bir hata olarak değerlendirilir. Bu teolojik zemin, Kudüs gibi kutsal mekânlarda yapılan samimi tövbelerin kulu ilk yaratılışındaki saflığa döndürebileceği inancını anlamlı kılmaktadır.¹¹ Nitekim bu halin hakikati ve delili ise Hak Teâlâ'nın kelimasında, Kur'ân-ı Azîmüşşân'ın hikmet dolu ayetlerinde karşılık bulmuş, müminin bu kapıdan girişi ilahi bir affın müjdesi sayılmıştır.

الْمُحْسِنِينَ وَسَيِّدُ خَطَايَاكُمْ لَكُمْ نَغْفِرُ حَظَّهُ وَقُولُوا سَجْدًا الْبَابِ وَادْخُلُوا رَعْدًا شِئْتُمْ حَيْثُ مِنْهَا فَكَلُوا الْقَرْيَةَ هَذِهِ ادْخُلُوا فَلْنَا وَإِذْ

Hani, "Şu memlekete girin. Orada dilediğiniz gibi, bol bol yiyin. Kapısından eğilerek tevazu ile girin ve "hıttâ!" (Ya Rabbi, bizi affet) deyin ki, biz de sizin hatalarınızı bağışlayalım. İyilik edenlere ise daha da fazlasını vereceğiz" demiştik.¹²

Menâsik-i Kudüs'te ziyaret sürecine dair çeşitli dua ve uygulamalara yer verilmektedir. Örneğin, kutsal mekâna girişte yapılan niyet duasında ziyaretçinin kalbî hazırlığı vurgulanır. Bu ilahî müjdeye mazhar olan ziyaretçi, Bakara suresinde zikredilen mağfiret şuuruna bürünerek eşikte şu duayı kıraat eder: "Allahüme bi-nûrikehdedytü ve bi-fazlike'steğneytü ve bi-ni'metike asbahtü ve emseytü. Zünûbî beyne yedeyke, estağfiruke ve netûbü ileyke. Yâ Hannân, yâ Mennân, yâ Deyyân, yâ Sultân, yâ Sübhân, yâ Ze'l-celâli ve'l-ikrâm. Bi-rahmetike yâ erhamer-râhimîn."¹³

Hıttâ Kapısı'ndan huşû içerisinde giriş yaptıktan sonra iki rekât namaz kılan ziyaretçi, ardından Hz. Süleyman Kubbesi'ne yönelerek burada da iki rekât namaz eda eder. Namazın akabinde Ayetül-Kürsi okunarak sevabı bağışlanır ve şu niyazda bulunulur: "Allâhümme'c'al nûran fî kalbî ve nûran fî sem'î ve nûran fî basarî ve nûran beyne yedeyke ve nûran an yemînî ve nûran an şimâlî ve nûran min fevkî ve nûran min tahtî ve nûran fî kabrî ve nûran feracen ve mahracen ve elhik rûhî ilâ ervâhi'l-enbiyâi ve's-siddîkine ve's-şühedâi ve's-sâlihîn yevme'l-kıyâmeti bi-rahmetike yâ erhamer-râhimîn."¹⁴

Bu durum, Kudüs'ün İslam düşüncesinde sadece tarihsel değil, aynı zamanda sürekli canlı tutulan bir manevi merkez olduğunu göstermektedir.

Ziyaretin devamında Ervâh (Canlar) Mağarası'na geçilerek iki rekât namaz kılınmalı ve hacet için şu dua okunmalıdır: "Allâhümmeşrah lî sadrî ve yessir lî emrî vec'al lî. Bi-rahmetike yâ erhamer-râhimîn."¹⁵ Daha sonra Mi'rac Kubbesi'ne varılarak iki rekât namaz eda edilmeli; üç Kadir (İnnâ enzelnâhü), bir Fâtîha suresi ve yüz salavat-ı şerife okunup sevabı Hz. Peygamber'in ruhuna hediye edilerek şu münacat yapılır:

¹¹ Serkan Sayar, "Bazı Dinlerde ve Altay ve Yakut Mitlerinde Yaratılış ve Kötülük İlişkisi", *ETÜSBED* 14 (Nisan 2022), 187.

¹² Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 18-19.

¹³ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 18-19.

¹⁴ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 18-19.

¹⁵ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 18-19.

"Allāhümme'c'al nefsi mutmainneten tū'minü bi-likāike ve takna'u bi-atāike ve terdâ bi-kadāike ve ecirnî min azâbike vec'alnî mine'l-hâdîne'l-mehtedîne ğayra'd-dâllîne ve le'l-mudillîn. Bi-rahmetike yâ erhamer-râhimîn."¹⁶

Sonra Kızıl Mihrab'a varılıp iki rekât namaz eda edilerek; devletin bekası, nimetin devamı ve afiyet için şu dua okunur: "Allāhümme innî eûzü bike min zehâbi'd-devleti ve tağyîri'n-ni'meti ve tahvîli'l-âfiyeti mine's-saâdeti ile's-şekâveti bi-fazlike ve keremike yâ Kerîm. Bi-rahmetike yâ erhamer-râhimîn."¹⁷ Ziyaretin hitâmında "Bilâd-ı Cennet" olarak tesmiye edilen yeşil mermer üzerinde iki rekât namaz kılınıp şükür secdesi yapılmalı; nihayetinde Kadem-i Şerif'e varılarak "Es-selâmü aleyke yâ Hâteme'n-nebiyyîn"¹⁸ nidasıyla selamlama yapılır.

Ziyaret süreci, Davut peygamberin demirden anar ağaçlarının bulunduğu bölgede hacet dilenmesiyle başlar. Ardından Hamza pehlivanının kalkanının bulunduğu mevkiye geçilmeli ve burada şu dua okunmalıdır: "Allahümme ya hayyu ya kayyum icel ğayre umri ahire ve ğayri amarli ğavatimehu ya kadiy hacati bi rahmetike ya errahmanirrahimin."¹⁹ Daha sonra Cebrail hazaratının parmak izlerinin bulunduğu, "kıf ya mübarek" denilen sağra taşına gidilerek şu niyazda bulunulur: "Allahım ben senden isterim, Cebrail'in hürmetine isterim ve İsrail'in hürmetine isterim, Hz. Muhammed ve onun ailesi hürmetine isterim, ölüm sekeratında işimizi kolaylaştır."²⁰ "İki Kible" olarak bilinen makamda iki rekât namaz kılınarak hacet dilenir; sonrasında İdris peygamberin kademine (ayak izi) gidilerek, "Es selamün aleyke ya İdris rafiuall²¹ah, Allahümeğfir zenbihi vestur aybi vahfez dini bi rahmetike ya errahmanirrahimin"²² duası edilir. Mağara kapısına ulaşıldığında ise şu dua okunur: "Ey sırları ve açıkta olanları bilen Allah'ım, zararı ve hayrı keşfeden beni kın ya rabbi emrinden benim işimi ferah kıl bir kolaylık kapısı aç."²³ Sahra çevresindeki yürüyüş esnasında ise şu münacat gerçekleştirilir: "Allah'ım kalbimi temizle, nifaktan arındır, cesedimi cehennem ateşine karşı koru beni cennetine koy, ey merhametlilerin en merhametlisi."²⁴

Süleyman peygamberin mihrabında iki rekât namaz kılınıp hacet dilendikten sonra, Resulullah'ın amamesinin (sarık) bulunduğu mahale geçilerek şu şekilde selam verilir: "Es selamü aleyküm ya Resulullah, ey Allah'ın arşının nuru olan peygamber, ey hidayetin alimi olan peygamber, ey günahlarla şefaât eden; ey Allah'ım, Resulullah'ın senin katındaki hürmetine bizi Müslüman olarak öldür, bizi salihlere kat, Resulullah'ı görmeyi nasip eyle ve onun Kevser havuzundan bize su ver, onun şefaatiyle bizi rızıklandır, ey merhametlilerin en merhametlisi."²⁵ Hz. Peygamber'in makamı ve Davut peygamberin mihrabında ikişer rekât namaz kılındıktan sonra Hanifiler mihrabına geçilir ve şu dua okunur: "Ey nurların nuru, ey işleri gören, tedbir eden Allah'ım; kalplerde, sadırlarda her şeyi bilen Allah'ım, sen ihtiyacım olanı biliyorsun ya Rabbi, ziyaretimi kabul eyle."²⁶ Hz. Ali makamında kılınan iki rekât namazın ardından şu niyaz edilir: "Allah'ım bizi maddi kıl (yani Allah'ım senin yolundan gidenlerden kıl), bizi sapkınlardan ve yoldan çıkmışlardan eyleme, ey merhametlilerin en merhametlisi."²⁷ Silsile Kubbesi'nde, "Allah'ım sen affedicisin, affetmeyi seversin, sen cömertsin, beni affet."²⁸ duası okunur. Mizan kurulacak olan hak yere gidilerek namaz kılınır ve bağışlanma dilenir; Hürmesine ulaşıldığında ise şu dua edilir: "Allah'ım kusurlarımı ört, kötü şeyleri benden uzaklaştır,

¹⁶ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 18-19.

¹⁷ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 18-19.

¹⁸ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 18-19.

¹⁹ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 19.

²⁰ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 20-21.

²¹ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 20-21.

²² Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 20-21.

²³ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 20-21.

²⁴ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 20-21.

²⁵ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 21-22.

²⁶ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 21-22.

²⁷ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 21-22.

²⁸ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 21-22

bizi kurtar, ey merhametlilerin en merhametlisi."²⁹ Mescid-i Aksa kapısında, "Allah'ım senden beni bağışlamamı istiyorum, tüm günahlarımı bağışla."³⁰ duasıyla mağfiret dlenir.

Aksa mihrabı, Hz. Muhammed direği ve Hz. Ömer (r.a.) mihrabında namazlar eda edilir; özellikle Hz. Ömer mihrabında şu dua okunur: "Allahüme enfena ve refena bi kitabike ve ecirna min azabike ve lezizina bi lezizi ğitabike yevme tebesu ibadetuke bi rahmetike ya errahmanirrahimin."³¹ Zekeriya (a.s.) mihrabında af dilendikten sonra Davut peygamberin mihrabına geçilerek şu dua ile yakarıta bulunulur: "Allah'ım senin katında Hz. Muhammed'in hürmetine tövbemi kabul eyle, Davut'un tövbesini kabul ettiğin gibi; benim isteğimi muradımı vererek beni rızıklandır, bana lütfet ya Rabbi, kaza ve kaderin indiği anda bana lütfet, ey merhametlilerin en merhametlisi olan Allah'ım."³² Hz. İsa beşiğinde ve Hz. Meryem mihrabında (Meryem suresi veya on İhlas okunarak) ibadet edilir. Ziyaretçinin Mescid-i Aksa rotasında Hz. İsa ve Hz. Meryem makamlarında huşu ile ibadet etmesi, İslam'ın İsa tasavvurunun özünü yansıtmaktadır. Nitekim bu yaklaşım, Pavlus'un teolojisinde kurgulanan tarih ötesi Tanrısal figürün aksine tarihsel İsa-Mesih'in tebliğinde olduğu gibi insanları doğrudan tövbeye ve dinî hukuka bağlılığa çağıran bir peygamber profilinin Kudüs'teki mekânsal hafızasıdır.³³

Cebrail makamı ve Sırat köprüsü mahallerinde namaz kılındıktan sonra şu dua okunur: "Allah'ım bizi, anne babalarımızı, ehli din kardeşlerimizi ve tüm cümle geçmişlerimizi sırat köprüsünde yıldırım gibi geçmeyi nasip eyle."³⁴ Kırklar makamında ise, "Allahümeecelni min ibadike salihin ve evliyaike el müttakine verzukna şerefekerametike fi dünya ve ahire bi rahmetike ya errahmanirrahimin."³⁵ duası gerçekleştirilir.

Tövbe kapıları, Çukur mihrap ve Hızır makamı ziyaret edilerek şu dua okunur: "Allah'ım benim boynumu (bedenimi) cehennem ateşinden azad eyle, hatalarımı bağışla, kusurlarımı ört, korkumdan emin kıl, ey merhametlilerin en merhametlisi."³⁶ Süleyman peygamberin kürsüsünde ise şu münacat okunur: "Bismilahi azizilmuizi fil uluvil izzı azizyen fi innehu azizil muizi zül izzı bi azizetihi azezehu eba izetihi, Allahüme bi izetike vellutuf bina indeke nuzule kadaike ve kaderike ya errahmanirrahimin."³⁷ Subat kapısından çıkılarak Meryem Ana makamına inilir ve Meryem suresi (veya on İhlas) okunarak hacet dlenir. Tur Dağı, Rabia Ana (İnsan suresi), Hz. İsa kademi ve Selman-ı Farisi (Fecr suresi) makamları ziyaret edilir. Nebiler ve şehitler kabristanında Tebareke suresi okunduktan sonra Ayn-ı Selvan'da abdest alınarak su içilir ve hacet dlenir.

Hz. Davut ve İmam Maliki mihraplarındaki ibadetlerin ardından Hz. Musa'ya (a.s.) yönelerek şu selamlama yapılır: "Es selamün aleykü ya Musa Kelimullah ve rahmetullahi ve berakatuhu."³⁸ sonrasında Fetih suresi okunur. Çoban (Tebareke suresi), Meadi Aişe (Fatiha suresi) ve Uzeyr peygamber (Yasin suresi) ziyaretleriyle devam edilir. Halilullah güzergahında Rahile Hatun ziyaret edildikten sonra Halilullah şehrine girilir. Hz. İbrahim'e hürmetle selam verilerek, "Es selamün aleyküm ya seyidi Halilullah"³⁹ denilir. Ardından Sare Ana (Duha suresi)

وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

²⁹ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 21-22.

³⁰ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 22.

³¹ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 22.

³² Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 22.

³³ Serkan Sayar, "İsa-Mesih ve Pavlus Ekseninde Hristiyan Geleneğinde Kurtuluş", *Tetkik 2* (Ekim 2022), 461-462.

³⁴ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 22.

³⁵ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 22-23.

³⁶ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 23.

³⁷ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 24.

³⁸ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 24.

³⁹ Şeyh Murat Efendi, *Menâsik-i Kudüs* (Mehmet Taviloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003), 24.

*Kuşluk vaktine ve sükûna erdiğinde geceye yemin ederim ki Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı. Ve kesinlikle senin için sonu önünden (ahiret dünyadan) daha hayırlıdır. İleride Rabbin sana verecek de hoşnut olacaksın! O, seni bir yetim iken barındırmadı mı? Seni, yol bilmez iken (doğru) yola koymadı mı? Seni bir yoksul iken zengin etmedi mi? Öyle ise, sakın yetime kahretme (onu horlama)! El açıp isteyeniyi de azarlama! Ve fakat Rabbinin nimetini anlat da anlat.*⁴⁰

H. İshak makamına varıldığında (Nebe suresi), Rabika Ana makamına varıldığında (Zilzal suresi) okunmalıdır.

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا يَوْمَئِذٍ تُخَدِّثُ أَخْبَارَهَا بَانَ رَبِّكَ أَوْحَىٰ لَهَا يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

*“Yer büyüklüğüne uygun o dehşetli sarsıntısıyla sarsıldığı, Yer bütün ağırlıklarını; ölülerini, hazinelerini fırlatıp dışarı çıkardığı, ve insan şaşkın şaşkın: “Ne oluyor buna?” dediği zaman! İşte o gün yer, üstünde olan biten bütün haberlerini anlatır: Çünkü Rabbin ona böyle yapmasını emretmiştir. O gün insanlar, yaptıkları işlerin kendilerine gösterilmesi için kabirlerinden çıkıp hesap yerine bölük bölük gelirler. Artık kim zerre ağırlığınca bir iyilik yapmışsa, onu görür. Kim de zerre kadar bir kötülük yapmışsa, onu görür.”*⁴¹

H. Yakup (Fecr suresi) için okunmalı, Ardından Lika Hatun makamına varılarak (Tekasür suresi) okunmalıdır

أَلْهَيْكُمْ النَّكَاثُ حَتَّىٰ رُزِّقْتُمُ الْمَقَابِرَ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ

*“Mal, evlat ve akraba çokluğu ile övünmek sizi öyle aldatıp oyaladı ki, nihâyet kabirleri ziyâret ettiniz. Hayır! Böyle yapmayın! Yakında bileceksiniz. Hayır! Hayır! Elbette yakında bileceksiniz. Hayır! Eğer gerçeği kesin bir bilgiyle böyle yapmaya cür’et edemezsiniz! Siz, o kızgın alevli cehenemi mutlaka göreceksiniz. Sonra elbette siz onu, gözünüzle ayan beyân göreceksiniz. O gün, bütün nimetlerden kesinlikle hesâba çekileceksiniz!”*⁴²

Ve H. Yusuf (on İhlas) makamları ziyaret edilerek dualar tamamlanır:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

*“De ki: O Allah birdir. Allah samed (her şey O’na muhtaç, O kimseye muhtaç değil)’dir. O doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. Ve hiçbir şey O’nun dengi değildir.”*⁴³

Bu uygulama olarak Serdap kapısına isimler bırakılır; kurban, sebil ve sadaka gibi hayır işleri Halilullah aşkına ifa edilir. Yapılan ibadet ve yardımların gizli tutulması edep gereğidir. Bu makamlarda gerçekleştirilen her salih amelin manevi karşılığının katbekat artacağı bilinciyle, gafletten uzak bir şekilde ibadetlere devam edilmelidir. Ziyaretçinin belirli makamlarda Kur'an-ı Kerim'den hususi sureleri (Duha, Zilzal, Tekasür vb.) tilavet etmesi, salt bir ritüel olmanın ötesinde; ilahi kelamın fiziki mekanla bütünleşerek müminde derin bir manevi idrak ve dini tecrübe inşa etmesini sağlamaktadır.⁴⁴

Sonuç

Şeyh Murat Efendi'nin *Menâsik-i Kuds* adlı eserinin incelendiği bu çalışmada, Osmanlı'nın Kudüs ve Mescid-i Aksa ekseninde kadim hürmet, hizmet ve ibadet anlayışı ortaya koyulmuştur. Elde edilen bulgular sonucunda, Kudüs ziyaret adabının Osmanlı medeniyetinde belirli bir disiplin ve manevi hazırlık içerisinde

⁴⁰ Kur'an Yolu (Erişim 16 Nisan 2019), ed-Duhâ 93/1-11.

⁴¹ Kur'an Yolu (Erişim 16 Nisan 2019), el-Zilzâl 99/1-8.

⁴² Kur'an Yolu (Erişim 16 Nisan 2019), et-Tekâsür 102/1-8.

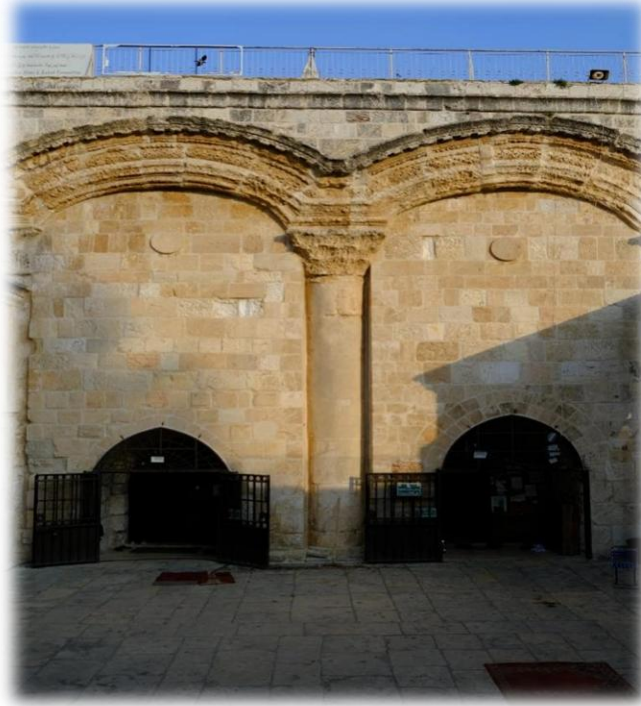
⁴³ Kur'an Yolu (Erişim 16 Nisan 2019), el-İhlâs 112/1-4.

⁴⁴ Serkan Sayar, *Kutsal Metinlerde Dinî Tecrübe: Kur'an Örneği* (Ankara: İlâhiyât, 2025), 40-41.

icra edilen bir ibadet olduğunu görülmektedir. Çalışmada elde edilen veriler neticesinde hac ibadetinin rükünlerini ifade eden menâsik kavramının, Şeyh Murat Efendi'nin Kudüs ziyareti için de uygulandığı görülmektedir. Bu bağlamda, Kudüs seyahatinin Mekke ve Medine'deki ibadet şuuruyla yapıldığını göstermektedir. Ziyaretçinin Hıttâ Kapısı'ndan huşu" içerisinde ve hıttâ nidaları ile girmesi, seyahatin ruhanî bir arınmaya dönüştüğünün örneğidir. Eserdeki ziyaret rotasına bakıldığında Hz. İbrahim'den Hz. Süleyman'a, Hz. İsa'dan Hz. Muhammed'e kadar uzanan peygamberler silsilesinin takip edildiği anlaşılmaktadır. Zikredilen makamlarda eda edilen namazlar ve okunan dualar, ziyaretçinin söz konusu manevi iklimi bizzat tecrübe ettiğinin göstergesidir. Osmanlı'nın hürmet ve hizmet düsturu Kudüs'e bakışını özetlemekte ve Menâsik-i Kuds'te en nihai formuna ulaşmaktadır. Ziyaretçilerin seyahatin sonunda Serdap Kapısı'na isimlerini bırakmaları, kurban ibadetini yerine getirmeleri, hayır işlerini gizlilik bilinciyle ifa etmeleri, mekana duydukları saygı ve sorumlulukların önemini ortaya koymaktadır.

Şeyh Murat Efendi'nin eseri, Kudüs'ü Müslümanlar nezdinde daima canlı tutulması gereken bir manevi muhit olarak ifade etmektedir. Sonuç olarak, Menâsik-i Kudüs geleneği, Kudüs ziyaretinin yalnızca mekânsal bir hareketlilik olmadığını aynı zamanda belirli bir bilinç, disiplin ve manevi hazırlık gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Şeyh Murat Efendi'nin eseri, bu yönüyle ziyaret pratiğini sistematik hale getiren önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda Kudüs, geçmişten günümüze uzanan dini tecrübenin canlı bir temsil alanı olarak değerlendirilebilir.

Rahmet Kapısı (Serdap Kapısı)



Not: Bu resim diyanet haber sitesinden alınmıştır.

BEYTÜ'L-MAKDİS ZİYARET ROTASI

KUTSAL MEKÂNLAR VE ZİYARET SIRASI

1. BAŞLANGIÇ VE ANA GİRİŞ NÖKTALARI

- Hittin Kapısı
- Kubbetü's Sahrâ
- Ervân (Canlar) Mağarası
- Mîrac Kubbesi
- Kızıl Mihrab
- Bilâd-i Cennet (Yeşil Mermir)
- Kadem-i Şerif

2. İLK ZİYARET GÜZERĞÂHI

- Davut Peygamber'in demir ağaçları bölgesi
- Hamza Pehlivan'ın kalkanı
- Cebrail'in parmak izleri taşı
- İki Kible makamı
- İdris Peygamber'in kademi
- Mağara kapısı
- Sahra çevresi

3. SAHRA ÇEVRESİ VE YAKININDAKİ YERLER

- Süleyman Peygamber'in mihrabı
- Resulullah'ın amanesi mahalli
- Hz. Peygamber makamı
- Davut Peygamber mihrabı
- Hanifler mihrabı
- Hz. Ali makamı
- Silsile Kubbesi
- Mizan kurulacak yer
- Mürme-i Aksa kapısı
- Mescid-i Aksa kapısı

4. MESCİD-İ AKSA İÇİ VE ÇEVRESİ

- Aksa mihrabı
- Hz. Muhammed direği
- Hz. Ömer mihrabı
- Zekeriya mihrabı
- Davut Peygamber mihrabı
- Hz. İsa beşiği
- Hz. Meryem
- Serâpis mahalli
- Kırklar makamı
- Torba kapıları

5. DİĞER KUTSAL MAKAMLAR

- Çukur mihrap
- Rabia Ana makamı
- Hızır makamı
- Hz. İsa kademi
- Süleyman Peygamber kürsüsü
- Selman-ı Farisi makamı
- Subat kapısı
- Nebiler ve şehitler kabristanı
- Meryem Ana makamı
- Ayn-ı Selvan
- Tur Dağı
- Hz. Davut mihrabı

6. PEYGAMBER VE SAHABE MAKAMLARI

- İmam Malik mihrabı
- Hz. Musa makamı
- Çoban makamı
- Meadî Aşg makamı
- Uzeyr Peygamber makamı
- Rahile Hatun makamı
- Halilullah şehri (El Halil / Hebron)

7. HALİLULLAH (HEBRON) GÜZERĞÂHI

- Hz. İbrahim makamı
- Sare Ana makamı
- Hz. İshak makamı
- Rabika Ana makamı
- Hz. Yakup makamı
- Ulka Hatun makamı
- Hz. Yusuf makamı

8. SON NOKTA VE UYGULAMA

62. Serdap Kapısı

ZİYARETİN EDEP VE ESASI

- Niyet halis olmalı
- Dua ve salavatlar eksik edilmemeli
- İbadetler gizli tutulmalı
- Sadaka, kurban, sebil gibi hayır işleri yapılmalı
- Her adımda huşu ve şükür içinde olunmalı

KURBAN SEBİL SADAKA

ÖNEMLİ NOT:
Rota öneri niteliğindedir. Mekanların korunumları farklı kaynaklara göre değişiklik gösterebilir. Ziyaret öncesi güncel durumları yerinde kontrol ediniz.

Not: Bu resim Şeyh Murat Efendinin eserinden esinlenerek yapay zeka tarafında rotalaştırılmıştır.

Kaynakça

Harman, Ömer Faruk. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/323-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

- İnan, Ömer Suat. “Kıbrıslı Halîmzâde Alî’nin Menâsikü’l-Hacc’ı”. *Dergiabant* 12/2 (01 Kasım 2024): 588-604. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1512558>.
- Köse, İrfan. *Haram Aylar Geleneğinin Gölgesinde Bir Kur’ân Kavramı*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Kur’ân Yolu*. Erişim 5 Mayıs 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu’s-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5. Cilt. Kahire: Dâru İhyâ’it-Türâsî’l-Arabî. 1412/1991.
- Sayar, Serkan. “Bazı Dinlerde ve Altay ve Yakut Mitlerinde Yaratılış ve Kötülük İlişkisi”. *ETÜSBED* 14 (Nisan 2022), 178-202. <https://doi.org/10.29157/etusbed.1083895>
- Sayar, Serkan. “İsâ-Mesîh ve Pavlus Ekseninde Hristiyan Geleneğinde Kurtuluş”. *Tetkik* 2 (Ekim 2022), 447-463. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.71>
- Sayar, Serkan. *Kutsal Metinlerde Dinî Tecrübe: Kur’an Örneği*. Ankara: İlâhiyât, 2025.
- Sayar, Serkan. *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah*. Ankara: Eskiyeşi, 2024.
- Şeyh Murat Efendi. *Menâsik-ı Kudüs-ü Mübarek Şerefellahüteâle*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Tavioloğlu Koleksiyonu, No: 00462-003, ts. 18-27.
- Özaydın, Abdülkerim. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/386-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Telli, Hasan. “Osmanlı’nın Son Kudüs Müftüleri”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 12/2 (2024), 374-395.

Siyer-i Nebi’de Hz. Peygamber’in Çocuklara Yaklaşımı ve Eğitsel Boyutu

Esra Sude Arslan

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

esrasudearslan843@gmail.com, ORCID ID: 0009-0002-1453-4356

Öz

Bu çalışma, Hz. Peygamber’in çocuklarla kurduğu iletişim modelini ve eğitim metodolojisini, günümüz modern eğitim bilimlerinin temel ilkeleri ışığı altında disiplinler arası bir perspektifle analiz etmeyi amaçlamaktadır. Makalede, Cahiliye dönemindeki mülkiyet ve fayda odaklı çocuk algısının, İslam’ın gelişile birlikte nasıl onur ve hak temelli bir ‘birey devrimine’ dönüştüğü tarihsel verilerle ele alınmaktadır. Nebevi eğitim metodunun; günümüz pedagojisinin temel taşları sayılan somutlaştırma, yapılandırmacı yaklaşım, güvenli bağlanma, öz-yeterlilik ve olumlu disiplin gibi kavramlarla olan derin yöntemsel benzerlikleri, çeşitli vaka analizleri üzerinden incelenmiştir. Özellikle Hz. Peygamber’in çocukları sosyal birer paydaş ve hukuk öznesi olarak konumlandırması, geleneksel dikey hiyerarşilere karşı ‘yatay varoluş ortaklığı’ ve ‘duygusal demokrasi’ kavramları çerçevesinde tartışılmaktadır. Çalışmanın sonucunda, Nebevi modelin çocuğu sadece geleceğe hazırlanan pasif bir ‘aday’ değil, ‘şimdi ve burada’ var olan aktif bir özne olarak kabul ettiğı görülmektedir. Bu yaklaşımın, günümüzün mekanikleşmiş ve rekabet odaklı eğitim sistemlerindeki anlam krizine karşı evrensel bir restorasyon reçetesi sunduğu, fıtratı merkeze alan ve doğayla barışık bir karakter inşası için vazgeçilmez bir rehber niteliğı taşıdığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Nebevi Eğitim Metodu, Çocuk Algısı ve Hak Temelli Yaklaşım, Modern Pedagoji ile Karşılaştırma, Eğitimde Fıtrat ve Değerler Eğitimi

Giriş

Çocuk, toplumların medeniyet seviyesini belirleyen en temel kriterlerden biri olmuştur. Cahiliye toplumunda çocuğun, özellikle kız çocuklarının statüsü, mülkiyet ve fayda eksenli bir bakış açısıyla sınırlıyken; Hz. Peygamber’in gelişile bu algı kökten bir dönüşüme uğramıştır. Nebevi eğitim metodu, çocuğu sadece terbiye edilmesi gereken pasif bir alıcı değil, onuru ve hakları olan aktif bir muhatap olarak konumlandırır. İnsanlık tarihi boyunca çocuk, her medeniyetin kendi dünya görüşüne göre şekillendirdiğı bir yarın tasavvurudur. Ancak İslam’ın doğuşuyla birlikte Medine ufkunda beliren çocuk algısı, sadece bir gelecek vaadi değil, ‘şimdi ve burada’ var olan, hukuku ve onuru kutsal sayılan bir birey devrimidir. ¹

Hz. Peygamber’in (sav) çocuklarla kurduğu iletişim, şefkat eyleminin ötesinde; günümüz modern pedagojisinin yüzyıllar sonra ‘keşfettiğı’ çocuk hakları, özgüven inşası ve etkin dinleme gibi kavramların temellerini atan metodolojik bir disiplindir. Bu çalışma, söz konusu disiplinin izlerini, tarihin tozlu sayfalarında kalmış salt birer anı olarak değil; bugünün eğitim krizlerine ışık tutacak evrensel birer çözüm önerisi olarak ele almaktadır. Bu makalenin temel sorunsalı, Hz. Peygamber’in uygulamalarındaki eğitsel derinliğin, günümüz modern eğitim bilimleri tarafından yeni keşfedilen ilkelerle olan benzerliğidir. Modern eğitim, öğretmeni “bilgi dikte eden” biri değil, çocuğu sürecin merkezine alan bir ‘rehber’ olarak görür. Çocuğun pasif kalmaması adına, yaşayarak ve sorumluluk alarak öğrenmesi gerekir. ²

¹ İbrahim Canan, Hz. Peygamber’in Sünnetinde Terbiye (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1998), 15-20.

² Mehmet Emin Ay, “Modern Eğitim Krizine Karşı Nebevi Pedagojinin İmkânları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (2011), 38-42.

1. Eğitimde Somutlaştırma ve Materyal Kullanımı

Hz. Peygamber çocuklarla konuşurken onların boy hizasına iner, bizzat onların dünyasına (oyunlarına, dertlerine) misafir olurdu. 7-11 yaş arasındaki çocuklar soyut kavramları anlamakta zorlanırlar. Eğitim, önce somut nesnelerle başlamalıdır. Hz. Peygamber bir şeyi anlatırken kumun üzerine çizgiler çizer, parmaklarını birbirine kenetler veya çevresindeki nesneleri örnek gösterirdi. Bu, modern eğitimdeki "Materyal Kullanımı" ve "Görselleştirme" ilkesidir. Zira zihinde canlandırılmayan bir bilginin, kalıcı bir davranışa dönüşmesi mümkün değildir. Hz. Peygamber'in bu 'somutlaştırma' tekniği, aslında çocukların dünyasına girmek için kullandığı bir anahtardır. O, karmaşık ahlaki prensipleri ve hayatın derin hakikatlerini; bir hurma ağacıyla, avucundaki küçük taşlarla veya gökyüzündeki ayla örneklendirerek, soyut olanı çocuğun dokunabileceği ve görebileceği bir yakınlığa getirmiştir. Bu yaklaşım, modern pedagojide 'yapılandırmacı yaklaşım' (*Constructivism*) olarak adlandırılan ve öğrencinin eski bilgileriyle yenileri arasında somut bağlar kurmasını öngören sistemle tam bir uyum sağlar.³

Çocukları 'geleceğin küçük mimarları' olarak kabul ettiğimizde, Hz. Peygamber'in bu görsel anlatım teknikleri, o mimarların eline verilen ilk 'maketler' ve 'taslaklar' hükmündedir. Onlara hayat projesini anlatırken, zihinlerinde boşluk bırakmamış; her bir erdemi görsel ve işitsel hafızalarına nakşetmiştir. Böylece çocuk, sadece duyan değil, gördüğü ve anladığı her şeyi kendi karakter oluşumunun temel taşı yapan aktif bir katılımcıya dönüşmüştür.⁴

1.1. Öz-yeterlilik ve 'Güvenli Bağlanma' İnşası

Eğitimde materyal kullanımı zihni inşa ederken, 'koşulsuz kabul' ise ruhu inşa eder. Çocukların elleri titrediğinde ya da çizimleri hatalı olduğunda, onları cesaretlendirecek bir rehber ihtiyaçları vardır. Hz. Peygamber'in (sav) eğitim metodunda bu rehberliğin adı 'yumuşaklık' (rıfk) ve 'tahammül' dür. Modern psikolojideki 'olumlu disiplin' modelinin en canlı kanıtı, on yıl boyunca O'na hizmet eden Hz. Enes'in şu sözlerinde gizlidir: 'Resulullah bana bir kez bile 'öf' demedi. Yapmadığım bir iş için 'niye yapmadın?', yaptığım bir iş için ise 'niye böyle yaptın?' diye beni azarlamadı.'⁵ Bu ifade, aslında bir çocuğun gelişim sürecindeki en büyük ihtiyacı olan 'Hata Yapma Hakkı'nı tescil eder. Geleneksel ve katı eğitim anlayışları çocuğu hatasızlığa zorlayarak onu pasifleştirirken; Nebevi metot, hatayı bir öğrenme fırsatı olarak görür. Eğer bir mimar, yanlış bir çizgi çektiğinde cetveli elinden alınacağını bilirse, yeni bir proje üretmeye cesaret edemez.

Hz. Peygamber, Hz. Enes örneğinde olduğu gibi, çocuğun hata yapmasına alan açarak onun özgün karakterinin zedelenmesini engellemiştir. O'nun eğitimi; korku ve baskı üzerine değil, 'doğruya olan eğilimi sevgiyle beslemek' üzerine kuruludur. Bu yaklaşım, günümüz pedagojisinin üzerinde durduğu 'Güvenli Bağlanma' ve 'Öz-yeterlilik' duygusunun 14 asır evvelki en güçlü inşasıdır.⁶ Güvenli bağlanma ve öz-yeterlilik duygusu, sadece aile içi mahrem bir alanda değil; çocuğun toplumun diğer fertleriyle karşılaştığı 'kamusal alanlarda' da pekiştirilmelidir. Hz. Peygamber'in (sav) eğitim metodunda çocuk, yetişkinlerin dünyasından dışlanmış, sessizce bir kenarda beklemesi istenen bir figür değildir. Aksine O, çocuğu hayatın en ciddi ve en resmi anlarına dahil ederek ona bir 'sosyal kimlik' kazandırmıştır. Bu yaklaşımın en sarsıcı örneği, Hz. Peygamber'in hutbe gibi devlet ve din işlerinin zirvesini temsil eden bir makamdayken, camiye giren torunlarının takılıp düştüğünü görmesiyle yaşanmıştır. Hutbesini yarıda

³ Al-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Kitâbü'l-Edeb"; Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Fedâilü's-Sahâbe"; Tirmizî, *Sünen*, "Birr ve Sıla". Piaget, Jean, *The Child's Conception of the World* (1929). Vygotsky, Lev, *Mind in Society* (1978).

⁴ Recai Doğan, "Hz. Peygamber'in Öğretim Yöntemlerinde Müşahhaslaştırma (Somutlaştırma)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 210-215.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Savm", 28; Ali Karagül, "Hz. Peygamber'in Çocuklara Yaklaşımında Pedagojik İlkeler: Sevgi, Güven ve Öz-Yeterlilik", *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 38.

⁶ Ali Karagül, "Hz. Peygamber'in Çocuklara Yaklaşımında Pedagojik İlkeler: Sevgi, Güven ve Öz-Yeterlilik", *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 42-45.

keserek minberden inmesi, çocuğu kucağına alıp tekrar o yüksek kürsüye çıkması ve hutbesine o şekilde devam etmesi, sadece bir dede şefkati olarak görülemez. Bu eylem, topluma verilen çok güçlü bir pedagojik mesajdır: 'En kutsal görev veya en resmî tören bile bir çocuğun kalbinden ve güvenliğinden daha öncelikli değildir.'⁷

Geleceğin küçük mimarları, bu tür sahnelerle kendilerini toplumun parçası olarak hissetmişlerdir. Hz. Peygamber'in çocuklara sokakta selam vermesi, onlarla istişare etmesi ve onları görevlerde 'elçi' olarak kullanması; modern sosyolojideki 'Sosyal Görünürlük' ve 'Vatandaşlık Eğitimi' kavramlarının tezahürüdür. O, çocuğu hayata hazırlanan bir 'çırak' değil, hayatın içinde var olan bir 'paydaş' olarak konumlandırmıştır. Çocuğun sosyal paydaş olarak kabul edilmesi, ona ait hakların korunmasını zorunlu kılar.⁸

2. Sosyal Paydaşlık ve Adalet Bilinci

Nebevi eğitim metodunda çocuk, sadece şefkat gösterilen bir varlık değil; hakkı gözetilen, mülkiyetine saygı duyulan ve iradesine başvurulmuş bir 'hukuk öznesidir. Geleceğin küçük mimarlarının karakter zeminini asıl sağlamlaştıran unsur, onlara küçük yaşta aşılacak bu 'hak ve adalet' bilincidir. Bu bilincin en sarsıcı ve akademik açıdan en dikkat çekici örneği, Buhari ve Müslim gibi temel kaynaklarda zikredilen 'ikramda öncelik' hadisesidir. Hz. Peygamber'e (sav) bir içecek ikram edildiğinde, sağında bir çocuk (İbn Abbas), solunda ise toplumun en seçkin yaşlıları oturmaktadır. Sünnetin 'sağdan başlama' kuralı, o an için o hakkı bir çocuğun eline teslim etmiştir. Ancak toplumsal hiyerarşi ve gelenekler, önceliğin büyüklere verilmesini beklemektedir. İşte bu noktada Hz. Peygamber, geleneksel hiyerarşiyi değil, hukuki hakkı üstün tutarak sağındaki çocuğa dönmüş ve şu tarihi soruyu sormuştur: 'Ey delikanlı! İçeceği önce bu büyüklere vermem için bana izin verir misin?'⁹ Bu soru, pedagoji tarihinde bir devrim niteliğindedir. Bir devlet başkanının ve peygamberin, küçük bir çocuktan izin istemesi, çocuğun özgüvenini sarsılmaz bir kaya üzerine inşa eder. İbrahim Canan'ın da vurguladığı üzere, bu tutum çocuğa 'Senin hakların var ve bu haklar büyüklerin dünyasında bile pazarlık konusu edilemez' mesajını vermektedir.¹⁰ Çocuğun bu teklife, 'Senden gelecek nasibimi kimseye tercih edemem' diyerek hayır cevabı vermesi ve Hz. Peygamber'in de buna tebessüm ederek içeceği önce ona vermesi; adaletin çocuk ruhundaki en saf ifadesidir.¹¹

Bu vaka analizinden hareketle diyebiliriz ki; eğer çocukların çizdiği hayat projeleri adalet zemininde yükselmezse, o yapılar geleceğin fırtınalarına dayanamaz. Hz. Peygamber, çocuğun mülkiyetine ve tercih hakkına gösterdiği bu saygıyla, aslında toplumsal adaletin çekirdeğini çocuk kalbinde oluşturmuştur. Modern hukukun bugün 'çocuk iradesine saygı' başlığı altında tartıştığı bu yaklaşım, Nebevi metotta bir yaşam biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşam biçimi olarak kristalleşen bu adalet anlayışı, aslında çok daha derin bir zihniyet devriminin habercisidir: Dikey hiyerarşinin reddi. Geleneksel eğitim modelleri, bilgiyi elinde tutan yetişkinin, bilgiden mahrum olan çocuğa tepeden baktığı otoriter bir piramit üzerine kuruludur. Ancak bu tarihsel model, piramidi yerle bir ederek bir 'yatay varoluş ortaklığı' teklif eder. Burada yetişkin, çocuğun üzerinde bir denetleyici değil; onun hayat yolculuğuna eşlik eden bir 'yol arkadaşıdır. Bir çocuğun kuşu öldüğünde onunla yas tutmak için evine

⁷ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Menâkıb", 30; Mualla Selçuk, "Din Eğitiminde Çocuğu 'Paydaş' Kabul Etmenin Pedagojik ve Teolojik Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 90-95.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Edeb"; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Fedâil"; Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959); John Dewey, *Democracy and Education* (1916).

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Eşribe", 19; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Eşribe", 127; İbrahim Canan, *Hiz. Peygamber'in Sünnetinde Çocuk Hakları* (İstanbul: Işık Yayınları, 2011), 145-150.

¹⁰ İbrahim Canan, *Hiz. Peygamber'in Sünnetinde Çocuk Hakları* (İstanbul: Işık Yayınları, 2011), 148.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Eşribe", 19; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Eşribe", 127.

giden irade, aslında şunu haykırmaktadır: 'Senin dünyan, benim dünyamdan daha küçük değil.' Bu, bugün modern psikolojinin bile tam anlamıyla pratik edemediği bir 'duygusal demokrasi' örneğidir. İnsanlık tarihi, çocuğu 'adam edilmesi gereken bir nesne' olarak kodlarken; bu yaklaşım onu 'hayatın anlamını beraber aradığımız asil bir özne' olarak konumlandırmıştır. Karakter projesini çizen her birey, ancak kendisine bir 'nesne' gibi değil, bir 'özne' gibi davranıldığında o projenin gerçek sahibi olabilir.¹²

Modern dünyanın eğitim sistemindeki en trajik yanılgı, çocuğu sürekli bir 'hazırlık aşaması' olarak görmesidir. Çocukluk; ilkokula, liseye, üniversiteye ve nihayetinde yetişkinliğe kurban edilen bir ara dönem, bir bekleme salonu haline getirilmiştir. Bu durum, çocuğu 'olacak olan' (bir gün adam olacak, bir gün iş sahibi olacak) statüsüne hapsederek onun bugünkü varlığını hiçe sayan bir zaman hırsızlığıdır. Oysa incelenen bu tarihsel metodolojide çocuk, geleceğin değil, şimdinin öznesidir. Yani ona 'Büyüyünce ne olacaksın?' diye sormak yerine, 'Şuan ne yapmak istiyorsun? Bugünü yaşayarak anın tadını çıkart' dememiz gerekiyor. Çocuk, yarının dünyasını kuracak bir araç değil; bugünün dünyasını güzelleştiren ve anlam katan en asil amaçtır. Günümüzün 'ideal' eğitim ortamları; gürültüsüz, steril ve her anı kontrol altında tutulan laboratuvarları andırır. Ancak gerçek karakter inşası, hayatın en canlı, en dağınık ve en karmaşık anlarında gerçekleşir. İbadetin tam ortasında sırtına çıkan bir çocuk için secdesini uzatan o derin sabır, aslında 'hayatın akışına duyulan estetik saygıdır'. Müfredatın, katı kuralların ve 'hiper-disiplin' anlayışının çocuğun fıtratını budadığı bir çağda, bu model bize Organik Disiplini önerir.¹³ Çocuğu hayattan koparıp yapay sınıflara hapsedmek yerine, hayatı çocuğun doğal ritmine göre esneten bu anlayış; statik binalar değil, rüzgâra göre esneyebilen ama kökleri sarsılmayan dev çınarlar yetiştirmenin formülüdür. Bu, kurgulanmış bir disiplin değil, bizzat hayatın kendi ritmiyle uyumlanmış bir karakter mimarisidir Eğitim bilimlerinde genellikle müfredat, kitaplar ve konuşmalar üzerinden tanımlanır. Ancak incelenen bu tarihsel modelde, kelimelerin bittiği yerde başlayan bir 'Sessiz Müfredat' vardır. Bu müfredatın temel taşı, anlatılan erdemlerin bizzat yaşanarak birer 'canlı görsele' dönüştürülmesidir. Çocuk, yetişkinin ne söylediğine değil, kriz anlarında nasıl davrandığına; secdedeyken sırtına çıkıldığında verdiği tepkiye veya kendisine seslenildiğinde tüm vücuduyla ona dönüp dönmediğine bakar.¹⁴

Modern pedagojinin 'model alma' olarak basitleştirdiği bu süreç, aslında bir ruhsal kopyalama işlemidir. Eğer bir eğitimci, sabrı anlatırken kendisi tahammülsüzlük gösteriyorsa, inşa ettiği bina daha temelde çökmeye mahkumdur. Bu modelde, sadece bilgi aktaran bir teknik personel değil; çocuğun kendi karakterinin merdivenlerinde elinden tutup ona örnek olup birlikte merdivenlerden çıktığı ilham kaynağıdır. Kelimelerin yerini eylemlerin aldığı bu sessiz iletişim dili, çocuğun zihninde teorik bir bilgi değil, sarsılmaz bir karakter zemini oluşturur. Günümüz eğitim sistemlerinin en büyük açmazı, her çocuğu aynı eğitim sisteminden geçirip aynı şeyleri anlamasını sağlayıp 'tek tip' üretim anlayışıyla çocuğu eğitmektir. Oysa bu çalışmanın merkezine aldığı yaklaşım, her çocuğu keşfedilmeyi bekleyen benzersiz bir 'arkeolojik alan' olarak görür. Bugün birçok yetişkin aynı kalıba sığdırılmaya çalışılmış eğitim sisteminden çıkıp, kendi mesleğinden memnun olmayarak, mutsuz bir şekilde işe giderler. Hz. Peygamber'in (sav), her çocuğun kendi baskın yeteneğini (Zeyd b. Sabit'in dil zekâsı, Usame b. Zeyd'in

¹² Mualla Selçuk, "Din Eğitiminde Çocuğu 'Paydaş' Kabul Etmenin Pedagojik ve Teolojik Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 95-98.

¹³ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 45-50; Ayrıca bkz. Ali Karagül, "Hz. Peygamber'in Çocuklara Yaklaşımında Pedagojik İlkeler", 42.

¹⁴ Mehmet Emin Ay, "Modern Eğitim Krizine Karşı Nebvî Pedagojinin İmkânları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (2011), 38-42; Philip W. Jackson, "Life in Classrooms", (1968).

liderlik vasfı gibi) erkenden fark edip onları bu yönde kanalizetmesi, bugünün 'yetenek yönetimi' ve 'bireyselleştirilmiş eğitim' kavramlarının tarihsel zirvesidir.¹⁵

Burada çocuk, sistemin içine sığdırılmaya çalışılan bir parça değil; sistemin kendisi çocuğun fitratına göre şekillenen bir imkânlar bütünüdür. Eğer her çocuğun içine aynı 'mimari proje' yerleştirilmeye çalışılırsa, dünya sadece birbirinin kopyası olan gri binalarla dolar. Oysa bu model, her çocuğun kendi özgün 'tasarımını' gerçekleştirmesine izin vererek; toplumun estetik, bilimsel ve ahlaki çeşitliliğini koruma altına alır. Bu, sadece bir eğitim tercihi değil, insanlık onuruna duyulan en derin sadakattir. Bu çalışma boyunca izini sürdüğümüz Nebevi eğitim iklimi, bize tek bir hakikati haykırmaktadır: Çocuk, bir toplumun sadece geleceği değil; bugünü, vicdanı ve ontolojik onurudur. Eğer çocukları sadece birer 'hazırlık aşaması' olarak görmeye devam edersek, onların bugün sahip oldukları o muazzam karakter potansiyelini bir 'zaman hırsızlığı' ile ellerinden almış oluruz. Hz. Peygamber'in (sav) 14 asır evvel Medine ufkunda inşa ettiği model, modern pedagojinin yüzyıllar sonra 'keşif' olarak sunduğu her ilkeyi, bir 'yaşam estetiği' olarak zaten pratiğe dökmüştür.¹⁶

Geleceğin bu genç kurucuları, ancak kendilerine bir 'nesne' değil, bir 'özne' gibi davranıldığında kendi özgün projelerini çizebilirler. Unutulmamalıdır ki; bir toplumun kalitesi, binalarının yüksekliğiyle değil, o binaların içindeki çocukların ruh hizasına inebilen yetişkinlerin varlığıyla ölçülür. Peygamberimizin, kuşu ölen bir çocuğun kederini bir devlet meselesi kadar ciddiye alan o asil duruşu, bugün parçalanmış ve mekanikleşmiş eğitim sistemlerimiz için yegâne 'restorasyon' reçetesidir.¹⁷ Çocuklar, ellerindeki cetvelleri korkuyla değil, Peygamberimizden aldıkları o sarsılmaz özgüven ve şefkatle tutmalıdırlar. Çünkü adaletle sulanmayan, merhametle harmanlanmayan ve özgürlükle tasarlanmayan hiçbir şahsiyet binası, zamanın yıkıcı fırtınalarına dayanamaz.¹⁸ Çocuğu 'hayata hazırlanan bir çırak' değil, 'hayatın merkezindeki bir paydaş' kılan bu anlayış, insanlığın kaybolan pusulasıdır. 'Bir çocuğun gülüşü, bir medeniyetin imza törenidir.' Eğer biz bugün o imzayı Hz. Peygamber'in zarafetiyle atabilirsek, dünya yeniden merhamet ve adaletle inşa edilecektir.¹⁹ Karakterin dış cephesi adalet ve disiplinle örülürken, iç mekânı ancak 'sevgi dili' ile yaşanabilir kılınır. Hz. Peygamber'in (sav) çocuklarla olan fiziksel teması onları kucağına alması, başlarını okşamaması, koklaması bugün modern nörobilimin 'Oksitosin Etkisi' olarak tanımladığı, güven ve bağlanma hormonlarını harekete geçiren devrimci bir tutumdur. Bir mimarın binasını sadece taşla değil, ısı ve ışıkla yaşanır kılması gibi; O da çocuk ruhunu sevginin sıcaklığıyla donatmıştır. Okuyucuyu sarsacak olan asıl gerçek şudur: Nebevi metotta sevgi, bir 'ödül' değil, bir temel ihtiyaç 'tır. Çocuk hata yaptığında bile bu sevgiden mahrum kalmaz. Modern dünyanın 'koşullu sevgi' (başarırsan sevilirsin) tuzağına karşı bu model, çocuğa 'Varlık Onuru' üzerinden yaklaşır. 'Ben olduğum için değerliyim' duygusunu tadan bir çocuk, yarının dünyasında ezilmeyecek ve kimseyi ezmeyecek bir şahsiyet bütünlüğü kazanır. Bu duygusal mimari, sadece bireyi değil, toplumun merhamet dokusunu da koruma altına alan bir güvenlik kalkanıdır. Geleceğin bu genç tasarımcıları, sadece insan ilişkilerini değil, içinde yaşadıkları ekosistemi de inşa edeceklerdir. Hz. Peygamber'in çocuklara bir ağaç dikmenin kıyamet kopsa dahi terk edilmeyecek bir 'eser' olduğunu öğretmesi, onlara

¹⁵ İbrahim Canan, *H. Peygamber'in Sünnetinde Çocuk Hakları* (İstanbul: Işık Yayınları, 2011), 185-190; Ayrıca bkz. Recai Doğan, "Hz. Peygamber'in Eğitim Anlayışında Bireysel Farklılıklar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 315-320.

¹⁶ Mualla Selçuk, "Din Eğitiminde Çocuğu 'Paydaş' Kabul Etmenin Pedagojik ve Teolojik Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 98-102.

¹⁷ Mehmet Emin Ay, *Çocuk Eğitiminde Peygamberimiz'in Metodu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 112-115; Mualla Selçuk, "Din Eğitiminde Çocuğu 'Paydaş' Kabul Etmenin Pedagojik ve Teolojik Temelleri", 103.

¹⁸ Ali Karagül, "Hz. Peygamber'in Çocuklara Yaklaşımında Pedagojik İlkeler: Sevgi, Güven ve Öz-Yeterlilik", *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 45-48.

¹⁹ Ali Karagül, "Hz. Peygamber'in Çocuklara Yaklaşımında Pedagojik İlkeler: Sevgi, Güven ve Öz-Yeterlilik", *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 45-48; Mualla Selçuk, "Din Eğitiminde Çocuğu 'Paydaş' Kabul Etmenin Pedagojik ve Teolojik Temelleri", 104.

'Evrensel Sorumluluk' bilinci aşmıştır. O, çocukları dört duvar arasına hapsedememiş; onlara gökyüzünü, develeri, hurma ağaçlarını ve toprağı birer 'öğretmen' olarak sunmuştur.²⁰

Bu, bugünün 'ekolojik pedagoji' yaklaşımının en saf halidir. Doğayla bağıni koparan bir mimar, betonun soğukluğuna hapsolür. Ancak Nebevi eğitimle yetişen bir çocuk; karıncanın hakkını gözeten, çiçeğın estetiğine hayran olan ve kâinatı 'yaratıcının bir laboratuvarı' olarak gören bir vizyon geliştirir. Bu vizyon, yarının dünyasında sadece binalar değil, doğayla barışık, estetik ve vicdan dengesi kurulmuş 'yeşil medeniyetler' inşa etmenin tek yoludur. Çocuk, toprağı dokundukça kendi aslına yaklaşır; gökyüzüne baktıkça ufku genişler. Bu, zihnin prangalarından kurtulup evrensel bir akla ulaşma sürecidir.²¹

3. Sonuç

Bu evrensel akıl süreci, yalnızca bireysel bir tekâmül serüveni değildir; aslında modern çağın içine düştüğü mana krizine karşı yükseltlen en somut ve en estetik çığıktır. Hz. Peygamber'in asırlar evvel Medine'nin tozlu yollarında bir çocukla şakalaşırken bıraktığı o içten iz, aslında insanlık tarihinin en büyük 'Şahsiyet Mutabakatıdır. Bu sözleşme; güce değil adalete, baskıya değil şefkate, kalıplara değil fıtrata dayalıdır. Bizler bugün, eğitim binalarımızı sadece betonla değil, bu Nebevi ruhun inceliğıyle donatabilirsek; sokaklarımızda yeniden özgüveni yüksek, hakkaniyet duygusu karakterine işlenmiş ve merhameti yaşam biçimi kılmış nesiller göreceğiz.

Zira unutulmamalıdır ki; bir toplumun kalitesi, göğe yükselen binaların yüksekliğıyle değil, o binaların içinde yetişen çocukların ruh derinliğıne inebilen yetişkinlerin kalbiyle ölçülür. Peygamberimizin, kuşu ölen bir sabinin kederini bir devlet meselesi kadar ciddiye alan o asil tavrı, bugün mekanikleşmiş eğitim sistemlerimiz için yegâne 'iyileşme formülü' dür. 'Bir çocuğın ruhu, içinde bütün bir kâinatın tohumunu taşıyan mukaddes bir bahçedir.' Eğer biz bugün o bahçeyi Hz. Peygamber'in zarafetiyle besleyebilirsek, dünya yeniden merhametle çiçeklenecektir. O'nun metodunda çocuk; sadece ilgi bekleyen edilgen bir gölge değil, karanlıkları yenecek ve yarını aydınlatacak en parlak, en hür güneştir. Geleceğın mimarları, ellerindeki cetvelleri işte bu sarsılmaz güvenle tutmalı ve hayat projelerini fıtratlarının saf ışığıyla tasarlamalıdır.

Son söz olarak; çocuğı 'hayata hazırlanan bir cırac' değil, 'hayatın merkezindeki en asil paydaş' kılan bu anlayış, insanlığın yitık pusulasıdır. 'Bir çocuğın gülüşü, bir medeniyetin tescilidir.' Biz o imzayı evlatların kalbine atmaya talibiz. Bu çalışma, sadece teknik bir inceleme değil; çocuk fıtratının güröl güröl akan nehrini, yeniden Hz. Peygamber'in merhamet denizine ulaştırma arzusunun sarsılmaz bir ifadesidir. Çünkü çocuk gülümsemesi, bu karanlık çağın ufkunda beliren en gerçek müjdedir ve o müjdeyi korumak, insan kalmaya sahip çıkmaktır.

Kaynakça

Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019.

Ay, Mehmet Emin. *Çocuk Eğitiminde Peygamberimiz'in Metodu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

²⁰ Mualla Selçuk, *Çocuğın Eğitiminde Dinî Motifler* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 52-55; Ayrıca bkz. Mehmet Emin Ay, *Çocuk Eğitiminde Peygamberimiz'in Metodu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 125-130.

²¹ Ali Karagöl, "Hz. Peygamber'in Çocuklara Yaklaşımında Pedagojik İlkeler: Sevgi, Güven ve Öz-Yeterlilik", *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 47; Ayrıca bkz. Mualla Selçuk, *Çocuğın Eğitiminde Dinî Motifler* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 58-62.

- Bayraklı, Bayraktar. *İslam'da Eğitim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Canan, İbrahim. *H. Peygamber'in Sünnetinde Çocuk Hakları*. İstanbul: Işık Yayınları, 2011.
- Canan, İbrahim. *Peygamberimizin Tebliğ Metotları ve Eğitim Anlayışı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.
- Doğan, Recai. "Hz. Peygamber'in Eğitim Anlayışında Bireysel Farklılıklar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 303-325.
- Doğan, Recai. "Hz. Peygamber'in Öğretim Yöntemlerinde Müşahhaslaştırma". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 215-230.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Karagül, Ali. "Hz. Peygamber'in Çocuklara Yaklaşımında Pedagojik İlkeler: Sevgi, Güven ve Öz-Yeterlilik". *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 35-52.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Selçuk, Mualla. "Din Eğitiminde Çocuğu 'Paydaş' Kabul Etmenin Pedagojik ve Teolojik Temelleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 85-105.
- Yavuz, Kerim. "Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 87-112.

Ebû Ümeyye Amr b. Saîd b. el-Âs el- Eşdak el- Emevî

Doç. Dr. Eyüp Kurt

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Afyon/ Türkiye

ekurt@aku.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0351-9575

Ömer Özel

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Yüksek Lisans Öğrencisi, Afyon/ Türkiye

omerozel93@gmail.com, ORCID ID: 0009-0004-9424-3018

Öz

Amr b. Saîd b. el-Âs, klasik kaynaklarda kendisine "el-Eşdak" adıyla da hitap edilmektedir. Amr, hem baba hem de anne tarafından Emevî hanedanıyla akrabalık bağına sahipti. Bu bağ, ilerleyen dönemde kendisini halifelik makamına layık görmesinde etkili olmuştur. Amr b. Saîd çocukluk yıllarını babasının yanında geçirmiştir. Babası Saîd b. Âs (ö. 59/679), Hz. Osman (ö. 35/656) ve Muâviye (ö. 60/680) döneminde hem valilik hem de komutanlık vazifesi yapmıştır. Bu durum Amr'ın siyaset ve askeri alanda bilgi sahibi olmasının zeminini hazırlamıştır. Amr b. Saîd'in asıl tarih sahnesine çıkışı Yezîd b. Muâviye'nin (ö. 64/683) halifelik makamına oturmasıyla başlamıştır. Bu dönemde Amr valilik vazifesi üstlenmiş ve önemli bölgelerde idarecilik yapmıştır. Yezîd döneminde yaşanan Kerbelâ ve Harre vakası gibi olaylara da şahitlik etmiştir. Yezîd ölünce oğlu Muâviye b. Yezîd (ö. 64/684) hilafet makamına geçmiş ancak kısa süre sonra vefat etmiştir. Vefatının ardından halifelğe Mervân b. Hakem (ö. 65/685) seçilmiştir. Bu seçimle birlikte birinci veliaht Hâlid b. Yezîd, ikinci veliaht olarak Amr b. Saîd biat almıştır. Ancak ilerleyen zaman içerisinde Mervân b. Hakem, oğulları Abdülmelik ve Abdülaziz'i veliaht ilan etmiştir. Çok geçmeden Mervân vefat etmiş ve Abdülmelik (ö. 86/705) hilafet makamına oturmuştur. Abdülmelik merkezî otoriteyi güçlendirmek için çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Onun sefere çıktığı bir sırada Amr b. Saîd başkent Şam'a baskın düzenlemiş ve hazineye el koymuştur. Bu haberi alan Abdülmelik seferden geri dönmüş ve Şam'ı muhasara altına almıştır. Amr b. Saîd, canının bağışlanması karşılığında teslim olacağını Abdülmelik'e bildirmiştir. Abdülmelik bu teklifi kabul etmiştir. Fakat çok geçmeden Abdülmelik bu sözden vazgeçmiş ve Amr b. Saîd'i bir davet sırasında öldürmüştür. Amr b. Saîd, Emevî hanedanı içerisinde halife olmak için isyan eden ilk kişi olarak tarihe geçmiştir. Amr hakkında müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Klasik kaynaklarda sadece Emevî halifeleriyle yaşadığı kesitlerden söz edilmektedir. Taberî (ö. 310/923), İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) ve Belâzurî (ö. 279/892) gibi birincil kaynaklar analiz ve sentez yöntemiyle değerlendirilecektir. Bu çalışma, Amr b. Saîd'in hayatını, siyasî rolünü ve isyanının arka planını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hilafet, Amr b. Saîd, Yezîd b. Muâviye, Mervân b. Hakem, Abdülmelik b. Mervân.

Giriş

Amr b. Saîd b. el-Âs el-Eşdak, Emevîler (41-132/661-750) dönemini konu edinen eserlerde adına sıklıkla rastlanan bir şahsiyettir. Babası Saîd b. Âs (ö. 59/679),¹ Hz. Osman'ın himayesinde büyümüş ve valilik vazifesi üstlenmiş önemli bir kişiydi. Babası Ümeyyeoğulları boyuna dayanmaktadır. Annesi Ümmü'l-Benîn² ise Mervân b. Hakem'in kız kardeşidir. Bu sebeple Amr b. Saîd iki koldan Ümeyyeoğullarına bağlanmaktadır. Bu durum Amr'ı Ümeyyeoğulları (Emevî) hanedanının bir mensubu yapmaktadır. İleride bu durumu kendisinin hilafet makamına geçmesi için kullanacaktır.

Amr b. Saîd, ilk olarak Yezîd b. Muâviye³ döneminde önemli vazifeler almaya başlamıştır. Mekke ve Medine valiliklerini üstlenmiştir. Valilik dönemlerinde Yezîd halife olunca onun halifeliğini tanımayanlar olmuştur. Yezîd de ağır bir şekilde halifeliğini kabul etmeyenleri cezalandırmıştır. Amr b. Saîd bu uygulamalara şahit olmuş ve sessiz kalmıştır. Yezîd ölünce oğlu Muâviye b. Yezîd halife olmuş ancak fazla yaşamamıştır. Kendisinden sonra bir veliaht bırakmamıştır. Emevîler, bundan dolayı Mervânî⁴ kolundan olan Mervân b. Hakem'i halife seçmişlerdir. Bu seçim sırasında Hâlid b. Yezîd'i birinci, Amr b. Saîd'i ise ikinci veliaht olarak belirlemişler ve biat etmişlerdir.⁵

Mervân b. Hakem ilerleyen zamanda ilk seçilen veliahtlar yerine oğullarını veliaht olarak seçmiş ve onlar için biat almıştır. Çok geçmeden Mervân vefat etmiştir. Abdülmelik b. Mervân halifelğe geçmiştir. Halife olur olmaz ilk işi merkezî otoriteyi ve ülkenin bütünlüğünü sağlamak için harekete geçmek olmuştur. Sefere çıktığı bir vakit yanına Amr b. Saîd'i de almıştır. Ancak Amr geri dönmüş ve halifeliği ele geçirebilmek için Şam'ı zapt etmiş, hazineye el koymuştur. Bunun haberini alan Abdülmelik seferden geri dönmüş ve Şam'ı muhasara altına almıştır. Fazla dayanamayacağını anlayan Amr, canının bağışlanması koşulu ile teslim olacağını Abdülmelik'e bildirmiştir. Teklifi kabul eden Abdülmelik, Şam'ı tekrardan Amr b. Saîd ve isyancılardan kurtarmıştır. Abdülmelik, Amr'ı öldürmeyeceğine dair söz vermesine rağmen çok geçmeden bu sözünden dönerek Abdülmelik, Amr b. Saîd'i bir davet esnasında bizzat kendi elleriyle öldürmüştür.

Bu makaleye konu olan Amr b. Saîd hakkında yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. İbn Sa'd (ö. 230/845), Taberî (ö. 310/923), İbn Esîr (ö. 630/1233) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi erken dönem İslam tarihi kaynaklarında Amr b. Saîd'in adı, yalnızca dönemin olayları anlatılırken zikredilmektedir. Günümüz çalışmalarında ise kendisinden, daha çok yukarıda bahsedilen halifeler için yapılan çalışmalarda söz edilmektedir. Bu çalışmanın temel amacı, Emevî hanedanı içerisinde veliaht seçildikten sonra azledilen Amr b. Saîd'in, bu durum karşısında neden isyan ettiğini, isyan hareketiyle neyi amaçladığını ve bu isyanın Emevî siyasetindeki yerini tüm yönleriyle ortaya koymaktır.

1. Nesebi, Ailesi ve Doğumu

Asıl adı Ebû Ümeyye Amr b. Saîd b. el-Âs el-Eşdak el-Emevî'dir.⁶ Halk arasında kısaca Amr b. Saîd veya el-Eşdak olarak tanınırdı. el-Eşdak lakabının iki sebeple verildiği aktarılmaktadır. Birincisi Amr'ın Hz.

¹ Saîd b. Âs babası Âs b. Saîd, Mekke'nin ileri gelen müşriklerinden bedir savaşında öldürülünce Hz. Osman himayesine almış ve büyütülmüştür. Hz. Osman'ın halife olduğu dönemlerde Küfe valiliğine atamıştır. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, "Saîd b. Âs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 35/549.

² Detaylı bilgi için bk. Muhammed b. Sa'd b. Menî el- Hâşimî el- Basrî, *Kitâbü't- Tabakâtî'l- Kebir*, çev. Ali Bakkal - Mehmet Dilek (İstanbul: Siyer Yayınları, 2001), 7/258.

³ Ünal Kılıç, "Yezîd I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/513-514.

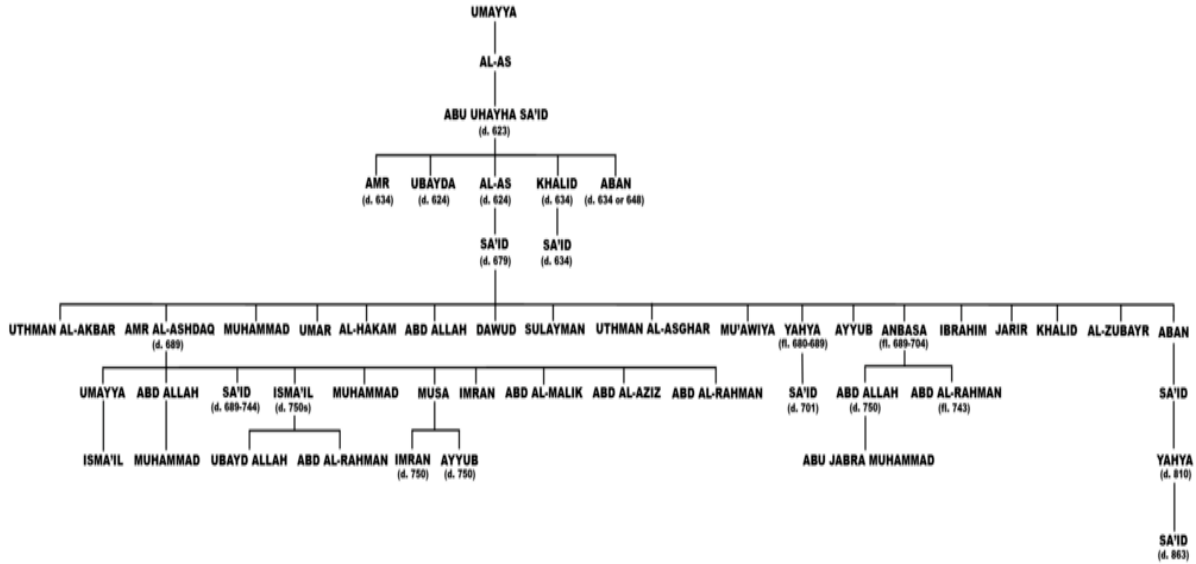
⁴ Detaylı bilgi için bk. İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/87-104.

⁵ Abdülkerim Özaydın, "Eşdak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/460.

⁶ Özaydın, "Eşdak", 11/460.

Ali'ye çok sövmesi sebebiyle yüz felcine uğraması, ikincisi ise belagati ve fesahati dolayısıyla yanaklarını şişirerek konuşmasıdır. Ayrıca "*Lâtîmü'l-Cin*" ve "*Latîmu'ş-Şeytân*" da denilirdi.⁷

Amr'ın babası Saîd b. Âs, Kureyş'in Ümeyyeoğulları boyuna mensuptur. Saîd'in babası Bedir Savaşı'nda öldürülünce, yetim kalan Saîd'i Hz. Osman himayesine almıştır. Saîd, Hz. Ebubekir'e biat edip Ridde savaşlarına katılmış, Hz. Ömer döneminde Irak'ın zekât toplama görevlisi olmuş, Hz. Osman ve Muâviye dönemlerinde valilik yapmıştır.⁸ Amr'ın annesi Ümmü'l-Benîn bt. el-Hakem, Mervân b. Hakem'in kız kardeşidir. Böylece Amr, hem baba hem anne tarafından Ümeyyeoğullarına akraba olmaktadır.⁹



Emevî hanedanından olan Amr b. Saîd ve babası Saîd b. Âs'ın soy ağacı¹⁰

Amr'ın doğum tarihi kaynaklarda yer almamaktadır. Babası Saîd b. Âs, Hz. Peygamber vefat ettiğinde sekiz-dokuz yaşlarındaydı.¹¹ Hz. Osman'ın 23/644'te halife seçildiğinde ise yaşı yirmi civarındaydı. Bu yıllarda evlendiği düşünülürse Amr'ın 29/650 veya 34/655 yıllarında Medine'de doğduğu tahmin edilebilir.

Amr'ın dört eşi ve iki cariyesinden toplam on üç çocuğu olmuştur: Kudâ'a kabilesinden Ümmü Habîb'ten Ümeyye, Saîd, İsmail, Muhammed, Ümmü Külsüm; Sevde bt. ez-Zübeyr'den Abdülazîz, Remle; Âmiroğulları'ndan Aişe bt. Mutî'den Mûsâ, İmran; Kelb Kabilesinden Nâile bt. Furays'tan Ümmü Mûsâ; Ümmü Veled'den¹² Abdullah, Abdurrahman ve Ümmü İmrân.¹³

Saîd b. Âs vefat ederken çocuklarına vasiyette bulundu: Arkadaşlarına iyi davranmalarını, ihtiyaçlarını gidermelerini, borçlarını ödemelerini, sözlerini tutmalarını, kız çocuklarını denkleriyle evlendirmelerini ve büyük olanı başlarına lider yapmalarını söyledi. Bu vasiyetleri yerine getirme görevini Amr üstlendi. Saîd, 59/679'da vefat edince Amr onu Bâkî mezarlığına defnetti ve Muâviye'ye giderek

⁷ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbü'l-Eşrâf: İslam tarihinde öncü şahsiyetler*, ed. Adnan Demircan, çev. Mehmet Akbaş - Musa Kâzım Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 3/474.

⁸ Efendioğlu, "Saîd b. Âs", 35/258.

⁹ Özeydin, "Eşdak", 11/460.

¹⁰ <https://military-history.fandom.com/wiki/Al-Ashdaq>

¹¹ Özeydin, "Eşdak", 11/460.

¹² Efendis tarafından hamile bırakılan cariye denir. Detaylı bilgi için bk. Hamza Aktan, "İstîlâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/361.

¹³ Muhammed b. Sa'd b. Menî el- Hâşimî el- Basrî, *İbn Sa'd*, 7/258-259.

üzüntüsünü bildirdi. Muâviye borçlarını sormuş, Amr 300.000 dirhem olduğunu söylemiş, Muâviye borçları ödemeyi teklif etmiş, Amr ise babasının arazisinin parasıyla ödemeyi vasiyet ettiğini belirtmiştir. Bunun üzerine Muâviye, arazisini satın almıştır.

Medine'ye dönen Amr borçları öderken elinde 20.000 rakamı yazılı bir deri parçasıyla bir genç gelerek alacaklı olduğunu söylemiştir. Genç, Saîd b. Âs'ın kendisine bu miktarı yazdığını ancak o gün parası olmadığını anlatınca Amr, fazlasıyla ödeme yapmıştır. Bunu duyan Muâviye, "*Senin gibi bir evladı geride bırakan kimse ölmüş sayılmaz*" demiştir.¹⁴

2. Valilik Dönemi ve Siyasi Faaliyetleri

Bazı kaynaklarda Amr'ın ilk olarak Yezîd döneminde Medine valiliğine atandığı¹⁵ belirtilse de aslında Muâviye döneminde Mekke valiliğine atanmıştır.¹⁶ Amr, Mekke valiliğindeki başarılı yönetimi sonucunda Yezîd zamanında Medine valiliğine getirilmiştir. Amr'ın şu sözü valilikteki titizliğini göstermektedir: "*Mekke'de bekçiler diktim. Gelenlerin adını, babasının adını, nereden geldiğini, niçin geldiğini kaydetmeden kimseyi şehre sokmuyordum.*"¹⁷

Yezîd, 60/680 yılında Velîd b. Utbe'yi azledip yerine Amr'ı atamıştır. Amr Mekke'ye gelince Abdullah b. Zübeyr ve Hz. Hüseyin ondan korkup Kâbe'ye sığınmışlardır.¹⁸ O yıl hac emirliğini Amr yapmış, Kâbe'de namaz kıldırması ancak Abdullah b. Zübeyr ve arkadaşları ona tabi olmamışlardır. Yezîd, Mekke'de biat etmeyenlerin üzerine birlik gönderilmesini istemiş, Amr da birliğin başına Abdullah b. Zübeyr'in düşmanı olan kardeşi Amr b. Zübeyr'i getirmiştir. Mervân b. Hakem, Amr'a harekete katılmamasını söylemiş, Amr bu uyarıya uymuştur. Gönderilen birlik bozguna uğratılmış ve Amr b. Zübeyr esir düşüp kırbaçlanarak öldürülmüştür.¹⁹

H. Hüseyin 61/680'de Kerbelâ'da şehit edilmişti. Kesik başı en son Medine Valisi Amr'a gönderilmiş, Amr da başını kefenleyip Bâkî mezarlığında Hz. Fâtîma'nın yanına defnetmiştir.²⁰ Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra Abdullah b. Zübeyr kendisi için biat almaya başlamıştır. Velîd b. Utbe, Şam'da "*Eğer Amr isterse Abdullah b. Zübeyr'i yakalayabilir*" söylentileri yaymış, bunun üzerine Yezîd Amr'ı görevden alıp yerine Velîd'i atamıştır.²¹ Amr, Yezîd'e "*Askerim olsaydı savaşırdım*" dediyse de Yezîd onu azarlamış ve tekrar vali atamamıştır. Amr, valiliği döneminde Abdurrahman b. Uzeyne el-Abdî'yi kadı tayin etmiştir.²² 63/683'te Medine'de çıkan isyanda Medineliler, Mervân b. Hakem'in de aralarında bulunduğu Ümeyyeoğullarını sürgün etmişlerdir. Mervân, Yezîd'e durumu bildirip ordunun başına Amr'ın geçmesini önermiş, ancak Amr Kureyş kanı dökmek istemediğinden bu teklifi reddetmiştir. Bunun üzerine Yezîd, Müslim b. Utbe'yi görevlendirmiştir. Amr, Yezîd'in ölümüne kadar Şam'da kalmıştır.²³

¹⁴ Ebul Fidâ İbni Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi (el Bidâye Ven Nihâye Tercümesi)*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 8/152-153.

¹⁵ K. V. Zettersteen, "Amr B. Sa'id Al-Aşdak", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 1/415; Hakan Temir, *Emevîlerde Valilik* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019), 212.

¹⁶ Ebul Fidâ İbni Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi (el Bidâye Ven Nihâye Tercümesi)*, 8/245.

¹⁷ Temir, *Emevîlerde Valilik*, 190.

¹⁸ Ebul Fidâ İbni Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi (el Bidâye Ven Nihâye Tercümesi)*, 8/248.

¹⁹ İbnü'l- Esir, *El-Kâmill Fi't- Tarih Tercümesi*, çev. Mehmet Beşir Eraysoy (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 4/22-23; Ebul Fidâ İbni Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi (el Bidâye Ven Nihâye Tercümesi)*, 8/248; Abdulhalik Bakır, *Târih-u Halîfe Bin Hayyât* (Ankara: Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım Sanayi Ticaret L.Ş, 2001), 287; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Belâzürî*, 3/329.

²⁰ Muhammed b. Sa'd b. Menî el- Hâşimî el- Basrî, *İbn Sa'd*, 7/259.

²¹ İbnü'l- Esir, *İbnü'l- Esir*, 4/100.; Fatih Zengin, *Emevîler Döneminde Medîne'de Siyasî Hayat* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2022), 64.

²² Bakır, *Târih-u Halîfe Bin Hayyât*, 310.

²³ Özeydin, "Eşdak", 11/460.

Yezîd 64/683'te ölünce yerine oğlu Muâviye b. Yezîd geçmiş, ancak kırk gün ile dört ay arasında değişen kısa bir süre sonra o da vefat edince yerine bir veliaht bırakmamıştır.²⁴ Bunun üzerine Emevî ailesi Câbiye'de toplanmıştır. Mervân ve yanındakiler Abdullah b. Zübeyr'e biat etmek isterken Ubeydullah b. Ziyâd buna mâni olup Mervân'ın başa geçmesini telkin etmiştir. Amr da bu görüşe katılmıştır. Toplantıda Mervân b. Hakem halife, Hâlid b. Yezîd birinci veliaht, Amr b. Saîd ikinci veliaht seçilmiştir. Amr, Şam valisi olarak atanmıştır.²⁵

Mervân, halifeliğini tanımayan Dahhâk b. Kays üzerine yürümüştür. Merc-i Rahit Savaşı'nda sağ kanadın başına Amr'ı, sol kanadın başına Ubeydullah b. Ziyad'ı getirmiştir. Yaklaşık yirmi gün süren savaşı Mervân kazanmış, bu savaşa "ikinci Cemel Savaşı" da denilmektedir. Amr bu savaşta üstün başarı göstermiştir.²⁶

Mervân, Mısır üzerine yürüdüğünde Şam'a vekil olarak oğlu Abdülmelik'i bırakmış, 4.000 kişilik ordunun başında Amr'ı Mısır'a göndermiştir. Amr galip gelmiştir. Dönüşte Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi Mus'ab'ın üzerine gönderilen Amr, onu da bozguna uğratmıştır. Amr'ın bu başarıları üzerine Mervân'dan sonra halife olacağı yönünde söylentiler çıkmış, bunun üzerine Mervân veliahtları değiştirerek Abdülmelik ve Abdülaziz'i veliaht yapmıştır. Mervân, 65/685'te vefat etmiştir.²⁷

3. Halifelik Hareketi ve Ölümü

Mervân'ın vefatından sonra yerine oğlu Abdülmelik geçmiştir. Amr, Şam valiliğine devam etmiştir. Abdülmelik halife olduğunda yönetimde sadece Suriye ve Mısır bulunmaktaydı; Mekke'de Abdullah b. Zübeyr, Kûfe'de Muhtâr es-Sekafî, bazı bölgelerde Haricîler vardı. Abdülmelik, Irak'ta Züfer b. el-Hâris el-Kilâbî üzerine yürümüş, yanında Amr'ı da götürmüştür. Şam'a vekil olarak Abdurrahman b. Ümme'l-Hakem'i bırakmıştır (bazı kaynaklarda Amr'ı bıraktığı da yazılıdır).²⁸ Butnânu Habîb'de kamp kurulduğu gece Amr ve arkadaşları Şam'a dönmüş, Abdurrahman kaçmıştır. Amr Şam'ı ele geçirip hazineye el koymuş ve şehrin kapılarını kapatmıştır. Sabah durumu fark eden Abdülmelik, Şam üzerine yürüyüp şehri kuşatmıştır. İki tarafın komutanları aynı kabileden olduğu için kan dökülmesi istenmemiş, yapılan müzakereler sonucunda Abdülmelik amcasının oğlunu öldürmemek için söz vermiş, Amr da teslim olmuştur.²⁹

Abdülmelik anlaşma gereği Şam'a girmiş, ancak çevresindekiler Amr'ın her zaman tehdit oluşturduğunu ve ortadan kaldırılması gerektiğini bildirmişlerdir. Birkaç gün sonra Abdülmelik, Amr'ı huzuruna çağırtmış ve 69/688 veya 70/689 yılında bizzat kendi elleriyle öldürmüştür.³⁰

4. Amr'ın Kişiliği

²⁴ Mehmet Ali Kapar, "Muâviye b. Yezîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/334.

²⁵ İbnü'l- Esir, *İbnü'l- Esir*, 4/138-142; Özeydın, "Eşdak", 11/460; Temir, *Emevîlerde Valilik*, 428.

²⁶ İbnü'l- Esir, *İbnü'l- Esir*, 4/143; Ebû Ca'fer Muhammed B. Cerîr'üt Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. Mehmet Faruk Gürtunca (İstanbul: Sağlam Yayınevi, ts.), 4/127; Yusuf Şanverdi, *Emevî Halifelerinin Günlük Hayatları* (Ankara: İKSAD Publishing House, 2023), 460.

²⁷ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Belâzürî*, 3/294; İbnü'l- Esir, *İbnü'l- Esir*, 4/146-176-178; İrfan Aycan, "Mervân I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/227.

²⁸ Temir, *Emevîlerde Valilik*, 102; Şanverdi, *Emevî Halifelerinin Günlük Hayatları*, 26; Fatih Erkoçoğlu, *Emevî devleti'nin dönüm noktası Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 177; Ebül Fidâ İbni Kesîr, *Büyük İslâm Tarihi (el Bidâye Ven Nihâye Tercümesi)*, 8/489.

²⁹ Özeydın, "Eşdak", 11/461; İbnü'l- Esir, *İbnü'l- Esir*, 4/271.

³⁰ K. V. Zettersteen, "Amr B. Sa'id Al-Aşdak", 1/415; İbnü'l- Esir, *İbnü'l- Esir*, 4/271; Özeydın, "Eşdak", 11/461.

Amr b. Saîd, cesur, hırslı ve kibirli bir kişiliğe sahipti. Abdülmelik kendisini yanına çağırdığında Amr, halifenin kendisine bir şey yapamayacağını düşünecek kadar kendine güveniyordu. Ancak Abdülmelik daha uyanık davranmış ve onu öldürmüştür.³¹

Amr, içki içenlerin cezalandırılmasını savunuyordu. Bir gün babasına içki içen birine neden had cezası uygulamadığını sorduğunda babası, onların Muâviye'nin arkadaşları olduğunu, ceza uygulayana Muâviye'nin iki kat ceza vereceğini söylemiştir. Amr, Abdullah b. Zübeyr'e muhalefet olsun diye namazlarda besmelenin açıktan okunmasını yasaklayan ilk kişidir.³²

Sonuç

Amr b. Saîd, hem annesi hem de babası tarafından Emevî soyuna dayanmaktadır. Amr babası sayesinde siyaseti ve komutanlık yapmıştır. Bu sebeple her daim siyasetin içerisinde olmuştur. Yaşadığı dönem Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hasan, Muâviye, Yezîd, II. Muâviye, Mervân ve Abdülmelik halifelik üstlenmiş devlet adamlarını kapsamaktadır. Bu dönemler İslam tarihinin en önemli olaylarının yaşandığı dönemlerdir. Böyle dönemler de yaşamış olan Amr, ilk olarak Muâviye döneminde valilik vazifesi verilmiş ve yönetici olarak siyasete atılmıştır.

Yönetici olduğu dönemlerde İslam tarihi açısından kıyamete kadar acısı devam edecek olan Kerbelâ hadisesi yaşanmıştır. Ardından Harre vakası olarak bilinen Medine'nin yağmalanması ve akabinde Mekke kuşatması olmuştur. İşte böyle bir zamanda yöneticilik yapmıştır. Belki bu hadislerden etkilenmiş veya vicdanen yapılan bazı olayları kaldıramadığı için yönetimde zafiyet göstermesi sebebiyle görevden azledilmiştir. Ancak her daim ön planda olmuştur.

Muâviye halifeliği devraldığında kendisinden sonra halife olarak oğlunu göstermiştir. Mervân'a kadar bu böyle devam etmiştir. Ancak Mervân Cabiye toplantısında hanedan içi seçimle halife olmuştur. Bu toplantıda Süfyânî hilafetini devam ettirmek üzere alınan karar gereğince kendisinden sonra ilk sırada Hâlid b. Yezîd'in sonra Amr b. Saîd'in halife olması gerekirken veliaht değişikliği ile kendi oğullarının hilafete gelmesinin yolunu açmıştır.

Amr'ın veliaht olarak seçilmesi onun ne kadar ön planda olduğunun, ne kadar sevildiğinin göstergesidir. Ama iç çekişmeler neticesinde veliahtlıktan azledilmiştir. Bu ise Amr için belki de hayalini kurduğu halifelik, artık ona geçmeyecekti. Bu hayaller Amr'a ağır gelmiş olmalı ki Şam'ı ele geçirmiş ve halifelığe geçmek istemiştir. Ancak işler istediği gibi gitmemiş ve teslim olmuştur.

Hem dayıoğlu hem de halife olan Abdülmelik'in bu hadiselerden sonra güveni hepten bitmiştir. Çünkü Amr hayatta olduğu müddetçe halifelik için bir tehdit oluşturmaktaydı. Bu sebepten öldürmemek için söz verdiği kuzenini bir davet verip kendi elleriyle öldürmüştür.

Amr b. Saîd Emevî devleti içerisinde halifelik için isyan etmiş ilk hanedan mensubudur. Halifelik mücadelesi için başka hanedan mensubu kişiler de mücadele etmiştir. Ancak Amr'ın yapmış olduğu isyan hareketi hanedan içi isyan olması nedeniyle diğerlerinden ayrılmaktadır.

Kaynakça

Aycan, İrfan. "Mervân I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/225-227. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

³¹ Özeydin, "Eşdak", 11/461; Ebû Ca'fer Muhammed B. Cerîr'üt Taberî, *Taberî*, 4/180-181-182-183.

³² Özeydin, "Eşdak", 11/461; Şanverdi, *Emevî Halifelerinin Günlük Hayatları*, 39.

- Bakır, Abdulhalik. *Târih-u Halîfe Bin Hayyât*. Ankara: Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım Sanayi Ticaret L.Ş, 2001.
- Ebû Ca'fer Muhammed B. Cerîr'üt Taberî. *Tarih-i Taberî*. çev. Mehmet Faruk Gürtunca. İstanbul: Sağlam Yayınevi, ts.
- Ebul Fidâ İbni Kesîr. *Büyük İslâm Tarihi (el Bidâye Ven Nihâye Tercümesi)*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-Eşrâf: İslam tarihinde öncü şahsiyetler*. Ed. Adnan Demircan. Çev. Mehmet Akbaş - Musa Kâzım Yılmaz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Efendioğlu, Mehmet. "Saîd b. Âs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/549. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Erkoçoğlu, Fatih. *Emevî devleti'nin dönüm noktası Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Baskı, 2011.
- Hamza Aktan. "İstîlâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İbnü'l- Esir. *El-Kâmill Fi't- Tarih Tercümesi*. çev. Mehmet Beşir Eraysoy. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- K. V. Zettersteen. "Amr B. Sa'id Al-Aşdak". *İslâm Ansiklopedisi*. 1/415. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Kapar, Mehmet Ali. "Muâviye b. Yezîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/334. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kılıç, Ünal. "Yezîd I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Muhammed b. Sa'd b. Menî el- Hâşimî el- Basrî. *Kitâbü't- Tabakâti'l- Kebir*. Çev. Ali Bakkal - Mehmet Dilek. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Özaydın, Abdülkerim. "Eşdak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/460-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Şanverdi, Yusuf. *Emevî Halifelerinin Günlük Hayatları*. Ankara: İKSAD Publishing House, 2023.
- Temir, Hakan. *Emevîlerde Valilik*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 12. Basım, 2019.
- Yiğit, İsmail. "Emevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zengin, Fatih. *Emevîler Döneminde Medîne'de Siyasî Hayat*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2. Basım, 2022.

Endülüs'te Müslüman–Yahudi Bilim İşbirliğinin Sosyo-Politik Temelleri

Ahmet Berköz

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

ahmetberkoz33@gmail.com, ORCID ID: 0009-0005-6101-9930

Öz

Bu çalışma, Endülüs'te Müslüman ve Yahudi âlimler arasında gerçekleşen ilmî etkileşimi, bu etkileşimi mümkün kılan sosyo-politik ve kültürel zemin çerçevesinde incelemektedir. Çalışmanın kapsamını, Endülüs Emevîleri döneminde farklı dinî toplulukların bir arada yaşadığı çok kültürlü yapı ile bu yapı içerisinde gelişen ilmî faaliyetler oluşturmaktadır. Araştırmada nitel yöntemlerden doküman analizi tekniği kullanılmış; alana dair temel literatürü oluşturan klasik ve modern kaynaklar incelenerek elde edilen veriler tematik ve karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmiştir. Bulgular, zimmîlik hukuku, kentleşme olgusu, saray himayesi ve Arapçanın ortak bilim dili olarak benimsenmesi gibi temel yapıtaşlarının kültürlerarası ilmî alışverişi doğrudan teşvik ettiğini ortaya koymaktadır. İnceleme kapsamında ele alınan ez-Zehrâvî, Hasday b. Şaprût, İbn Rüşd ve İbn Meymûn (Maimonides) gibi tarihsel figürler, farklı teolojik aidiyetlere sahip entelektüellerin müşterek bir düşünsel mecrada nasıl ortak üretim yapabildiklerini somutlaştırmaktadır. Söz konusu etkileşimin boyutlarını tartışan bu çalışma, Endülüs tecrübesinin, bilimsel inkişafın çok kültürlü ve interaktif bir süreçle şekillendiğini kanıtlayan paradigmatik bir tarihsel model olduğunu akademik bir yaklaşımla vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Endülüs Emevîleri, Bilimsel İş birliği, Zehravi, İbn Rüşd, Hasday b. Şaprut, İbn Meymun

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca dinî inançlar, toplumların yalnızca düşünce sistemlerini ve anlam arayışlarını şekillendirmekle kalmamış; aynı zamanda farklı inanç mensuplarının bir araya geldiği coğrafyalarda eşsiz medeniyet tasavvurlarının doğmasına da zemin hazırlamışlardır. Farklı dinî ve kültürel aidiyetlerin karşılıklı etkileşim içine girdiği bu tür tarihsel kesitler, salt toplumsal yaşamı düzenlemenin ötesinde insanlığın ortak sosyokültürel ve entelektüel gelişiminde dönüştürücü bir rol oynamıştır.¹ Bu çerçevede Endülüs, Orta Çağ İslam dünyasının yalnızca siyasi bir uzantısı değil, aynı zamanda farklı dinî ve kültürel toplulukların bir arada var olduğu özgün bir medeniyet tecrübesi olarak öne çıkmaktadır. 711 yılında İber Yarımadası'nın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle başlayan ve 1492 yılına kadar devam eden süreçte Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler aynı coğrafyada birlikte yaşamış ve çok yönlü bir etkileşim içerisinde bulunmuşlardır. Bu çok katmanlı yapı, literatürde *convivencia* kavramı ile ifade edilmekte olup, söz konusu kavram yalnızca birlikte yaşama durumunu değil; siyasi, sosyal, ekonomik ve ilmî alanlarda gerçekleşen karşılıklı etkileşimleri de kapsamaktadır.² Bu tarihsel deneyim, zaman zaman kendi içinde gerilimler barındırsa da genel itibarıyla "Altın Çağ" olarak nitelendirilen muazzam bir entelektüel sıçramaya zemin hazırlamıştır.³

¹ Serkan Sayar, *Kutsal Metinlerde Dinî Tecrübe: Kur'an Örneği* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2025), 13.

² Enes Şanal, "Endülüs Gayrimüslimlerinin Siyasi ve Sosyokültürel Faaliyetleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Aralık 2019): 196.

³ Bülent Endürlük, *Endülüs Emevî Devletinde Convivencia (Bir Arada Yaşama) Deneyimi: Madalyonun İki Yüzü: Altın Çağ ve Kaos (711-1031)* (Ankara: TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 5-6.

Endülüs'te Müslümanların sağladığı hoşgörü ortamı, özellikle ilmî faaliyetler açısından dikkat çekici bir gelişim zemini oluşturmıştır. Bu süreçte kısa sürede Endülüs kültürüne adapte olan Yahudi âlimler, Endülüs medeniyetinin bir parçası olarak bilim hayatında önemli bir rol üstlenmiş ve Ortaçağ Yahudi literatürünü belirleyecek nitelikte çeşitli ilmî faaliyetlere katılmışlardır.⁴ Bununla birlikte, söz konusu katkı yalnızca Endülüs ile sınırlı kalmamış; bu âlimler aracılığıyla İslam dünyasında üretilen bilimsel birikim Avrupa'ya aktarılmış ve bu durum Orta Çağ Avrupa'sının entelektüel gelişim sürecinde belirleyici bir rol oynamıştır.⁵

Endülüs'teki ilmî gelişmeleri yalnızca yerel bir çerçevede değerlendirmek yeterli değildir. Zira İslam medeniyeti, kendisinden önceki medeniyetlerden devraldığı bilimsel mirası korumakla kalmamış, aynı zamanda bu birikimi geliştirerek sonraki medeniyetlere aktarmıştır. Bu bağlamda bilim tarihine bütüncül bir perspektiften bakıldığında, bilimsel ilerlemenin tek bir medeniyetin ürünü olmadığı; aksine farklı kültürlerin katkılarıyla oluşan ve süreklilik arz eden bir süreç olduğu görülmektedir.⁶ Nitekim dönemin birincil kaynaklarında ilmin milletlerin ortak değeri olduğu vurgulanmış ve tıp ile felsefe alanındaki maharetleriyle Yahudiler bu süreçte Müslümanlarla eş değer bir düzlemde ele alınmıştır.⁷

Bu gelişim sürecinde Endülüs şehirleri, özellikle Kurtuba, önemli bir ilim merkezi hâline gelmiştir. Kütüphaneler, eğitim kurumları ve hastaneler etrafında şekillenen bu yapı, sistematik bir bilgi üretim ve aktarım sürecinin oluşmasına imkân sağlamıştır.⁸ Klasik kaynaklar, Kurtuba'nın gelişmiş bir ilmî çevreye sahip olduğunu ve farklı alanlarda faaliyet gösteren âlimleri bir araya getirdiğini göstermektedir.⁹ Böyle bir ortamda yetişen Müslüman ve Yahudi âlimler, tıp, felsefe ve tercüme gibi alanlarda birbirini tamamlayan katkılar sunmuşlardır.¹⁰

Bu çalışma, Endülüs'te Müslüman ve Yahudi âlimler arasında gerçekleşen ilmî etkileşimi, bu etkileşimi mümkün kılan sosyo-politik ve kültürel zeminle birlikte incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada yöntem olarak doküman analizi tekniği kullanılmış; konuya ilişkin klasik ve modern kaynaklar incelenerek elde edilen veriler betimsel ve karşılaştırmalı bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Çalışma kapsamında; ortak ilmî dilin kullanımı, şehir merkezli eğitim yapısı, yöneticilerin sunduğu himaye ve tercüme faaliyetleri analiz edilerek, farklı dinî topluluklara mensup âlimlerin aynı ilmî çevre içerisinde kurdukları etkileşim ortaya konulmuştur.

1. Endülüs'te Sosyo-Politik ve Kültürel Zemin

Endülüs'te Müslümanlar ile Yahudiler arasında ortaya çıkan ilmî etkileşimin anlaşılabilmesi, bu etkileşimi mümkün kılan sosyo-politik ve kültürel yapının incelenmesini gerekli kılmaktadır. Zira farklı dinî topluluklara mensup bireylerin aynı ilmî çevre içerisinde üretim yapabilmeleri, yalnızca bireysel yeteneklerle açıklanamayacak; aksine belirli tarihsel, hukuki ve toplumsal şartların bir sonucu olarak değerlendirilebilecek bir durumdur. Bu zemin, İber Yarımadası'nın İslam fethiyle birlikte geçirdiği köklü dönüşümün ve Vizigot dönemindeki katı dinsel baskıların yerini alan yeni toplumsal sözleşmenin üzerinde yükselmiştir. Vizigot Krallığı döneminde Yahudi toplumuna yönelik uygulanan sistemli dışlama, zorunlu din değiştirme baskıları ve mülksüzleştirme politikaları, İslam hâkimiyetiyle birlikte

⁴ Şevket Yıldız, "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 509-510.

⁵ Şevket Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslam Kültür ve Biliminin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol", *İstem* 7/13 (2009), 51-52.

⁶ Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2007), 1: 9.

⁷ Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem (Milletlerin Bilim Tarihi)*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 212-221.

⁸ C. Ersin Adıgüzel, "Endülüs'te İlim, Âlim ve Ulema", *Doğu Batı* 98 (2021), 93-97.

⁹ Mohamerd Amin Elgohary, "Al Zahrawi: The Father of Modern Surgery", *Annals of Pediatric Surgery* 2/2 (2006), 82-83.

¹⁰ Adıgüzel, "Endülüs'te İlim, Âlim ve Ulema", 93-97.

yerini hukuki bir statüye ve can güvenliğine bırakmıştır. Bu süreçte Yahudilerin fethi olumlu karşılama ve yeni idari yapıya eklenme hızları, ileride kurulacak entelektüel iş birliğinin ilk toplumsal temelini oluşturmuştur.¹¹

Bu toplumsal dönüşüm, sadece hukuki bir statü değişikliği değil, aynı zamanda Hicaz, Mısır ve Bağdat merkezli ilim havzalarından taşınan kültürel mirasın yarımadanın yerel dinamikleriyle kaynaşmasıdır. Endülüs şehirleşmesinin getirdiği kozmopolit yapı ve bilginin dinsel kimlikten bağımsız evrensel bir değer olarak kabul edilmesi, Müslüman ve Yahudi âlimlerin aynı entelektüel çevrelerde buluşmasını sağlamıştır. Özellikle Kurtuba, İsbiliye ve Tuleytula gibi merkezler; devasa kütüphaneleri, eğitim kurumları ve ulemanın toplandığı ilmî meclisler aracılığıyla bilgi üretiminin yoğunlaştığı odak noktaları hâline gelmiştir.¹² Siyasal istikrarın sağladığı güven ortamı, eğitim kurumlarının kurumsallaşmasına ve bilginin toplumun geneline yayılmasına imkân tanımıştır.

Dönemin birincil tanıklıkları, Endülüs toplumunun ilme duyduğu derin saygıyı ve âlimlere verdiği değeri, bu coğrafyayı diğer bölgelerden ayıran temel bir vasıf olarak niteler. Bu atmosfer, rasyonel bilimlere olan ilgiyi artırmış; Yahudi âlimlerin de tıp, felsefe ve astronomi gibi alanlarda Müslüman meslektaşlarıyla eş değer bir yetkinliğe ulaşmalarına zemin hazırlamıştır.¹³ Bilginin üretimi ve korunmasında gösterilen bu kolektif çaba, farklı dinî grupların sadece yan yana yaşamasını değil, ortak bir medeniyet idealine teknik katkı sunmalarını sağlamıştır. Dolayısıyla bu sosyo-politik zemin, azınlık gruplar için sadece bir hayatta kalma mekanizması değil; Endülüs medeniyetinin kurucu unsurlarından biri hâline gelmelerini sağlayan hukuki ve kültürel bir kaldıraç vazifesi görmüştür.¹⁴

1.1. Zımmilik Sistemi ve Toplumsal Etkileşim

Endülüs'teki toplumsal yapının ve dinler arası münasebetlerin idari iskeletini, İslam hukukunun gayrimüslim tebaaya tanıdığı zımmilik statüsü oluşturmuştur. Bu sistem, sadece vergi karşılığında sağlanan bir can güvenliği vaadi değil, aynı zamanda Yahudi toplumunun Vizigot döneminde kaybettiği tüm dinî ve sivil haklarının iadesi anlamına gelmektedir. 613 yılından itibaren Vizigot kralları tarafından uygulamaya konulan ve Yahudileri zorunlu din değişikliği ile sürgün kısıncasına alan baskıcı kararname, İslâm fethinin ardından yerini hukuki bir özerklik statüsüne bırakmıştır. Zımmilik hukuku sayesinde Yahudi cemaati kendi mahkemelerini kurma, dinî ritüellerini serbestçe yerine getirme ve mülkiyet haklarını koruma imkânına kavuşmuştur. Ancak bu yeni toplumsal düzen, her ne kadar literatürde idealize edilmiş bir arada yaşama tecrübesi olarak isimlendirilse de mutlak bir eşitlikten ziyade hiyerarşisi net belirlenmiş ve dinsel sınırların korunduğu bir denge üzerine kuruludur. Dolayısıyla buradaki tolerans, sınırsız bir özgürlük alanı değil, devletin siyasal istikrar adına yönettiği hukuki bir sınırlandırma ve toplumsal katmanlaşma modelidir.¹⁵

Toplumsal etkileşimin pratik sınırları, bu hukuki statünün getirdiği mali ve sosyal yükümlülükler çerçevesinde şekillenmiştir. Cizye ve haraç gibi vergiler, azınlık gruplar için sadece bir koruma bedeli değil, aynı zamanda toplumsal hiyerarşideki yerlerini belirleyen yasal araçlar olarak işlev görmüştür. Yahudi tebaanın Müslüman idaresiyle kurduğu liyakat temelli bürokratik ilişkiler, özellikle siyasi otoritenin rasyonel bilimlere, dış diplomasiye ve mali yönetime ihtiyaç duyduğu dönemlerde derinleşmiştir. Endülüs'teki toplumsal huzur, gruplar arasındaki sınırların dinsel ve siyasal kaygılarla

¹¹ Şanal, "Endülüs Gayrimüslimlerinin Siyasal ve Sosyokültürel Faaliyetleri", 196.

¹² Adıgüzel, "Endülüs'te İlim, Âlim ve Ulema", 97.

¹³ Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, 218.

¹⁴ Şevket Yıldız, "Endülüs Medeniyetinin Kökleri ve Bir Arada Yaşama Tecrübesi", *International Journal of Humanities and Art Researches (IJHAR)* 8/3 (2022), 298.

¹⁵ Cüneyt Yılmaz, "Endülüs'te Müslüman-Hristiyan-Yahudi İlişkileri: Siyasal Toleransın Sınırları", *Political History Studies* 2/1 (2026), 1-8.

sürekli müzakere edildiği, kırılğan ama sürdürülebilir bir yapı arz eder. Bu müzakere süreci, Yahudi elitlerinin saray bürokrasisinde tabiplik, mütercimlik veya diplomatlık gibi üst düzey görevler almasını mümkün kılarken, geniş halk kitlelerinin kendi mahallelerinde dinî kimliklerini muhafaza etmesine olanak tanımıştır. Gruplar arasındaki bu kontrollü geçirgenlik, bilginin dinsel kimliğin önüne geçtiği istisnai alanlar doğurmuş; Yahudi bilginlerin Müslüman meslektaşlarıyla ortak kütüphanelerde çalışmaları tıp ve felsefe gibi alanlarda disiplinler arası bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır.¹⁶

Zimmîlik hukukunun sağladığı bu korunaklı alan, Yahudi toplumunun ekonomik olarak güçlenmesine ve biriken bu refahın ilmî faaliyetlere sistemli bir şekilde aktarılmasına imkân vermiştir. Eğitim kurumlarının serbestliği ve cemaat içi muhtariyet, Endülüs Yahudilerinin sadece kendi kadim geleneklerini korumalarını değil, aynı zamanda İslam medeniyetinin zirveye taşıdığı felsefî ve ilmî birikimi de içselleştirmelerini sağlamıştır. Kamusal alandaki kıyafet kısıtlamaları veya ibadethanelerin yüksekliği gibi sosyal sınırlandırmalara rağmen, ilmî çevrelerdeki akışkanlık, Yahudi âlimlerin Müslüman ulema ile teknik meseleler üzerinde en üst düzey tartışmalar yürütebildiği özgün bir etkileşim modeli doğurmuştur. Bu durum, Endülüs'ün sadece bir siyasi egemenlik alanı değil, aynı zamanda bilginin dinsel sınırları aştığı kozmopolit bir merkez vasfı kazanmasında belirleyici olmuştur. Nihayetinde zimmîlik sistemi, Endülüs medeniyetinin ilmî karakterini belirleyen, toplumsal çatışma riskini minimize eden ve farklı unsurların Arapça gibi ortak bir bilim dili etrafında toplanmasını sağlayan pragmatik bir sosyolojik sözleşme vazifesi görmüştür.¹⁷

1.2. Himaye Sistemi ve Kurtuba'da İlmî Atmosfer

Endülüs'te ilmî faaliyetlerin süreklilik arz etmesi ve farklı dinî unsurların bu süreçte aktif rol alabilmesi, büyük ölçüde siyasi otoritenin sunduğu himaye kültürüyle mümkün olmuştur. İslam medeniyetinin zirve noktalarından biri olan III. Abdurrahman ve II. Hakem dönemlerinde, bilimsel çalışmalar sadece bireysel bir merak konusu olmaktan çıkmış; devletin prestiji ve diplomatik gücünün bir parçası haline gelmiştir. Bu himaye sisteminin en somut örneği, Yahudi bir tabip ve devlet adamı olan Hasday b. Şaprut'tur. Şaprut, sadece tıbbi bilgisiyle değil, aynı zamanda İbranice, Arapça ve Latince dillerine olan hâkimiyetiyle Endülüs sarayında halifenin en yakın danışmanlarından biri konumuna yükselmiştir. Onun bu yükselişi, Endülüs'te liyakatin dinsel kimliğin önüne geçtiğinin ve devlet desteğinin ilmî başarıyı toplumsal bir statüye dönüştürdüğünün kanıtıdır. Hasday'ın hem bir tabip olarak saraydaki varlığı hem de dış diplomasideki kilit rolü, Yahudi toplumunun Endülüs idari yapısına ne kadar derinden eklemlendiğini göstermektedir.¹⁸

Hasday b. Şaprut'un diplomatik dehası sadece Akdeniz havzasıyla sınırlı kalmamış; o, uzak coğrafyalardaki Yahudi topluluklarıyla da siyasi bağlar kurmuştur. Özellikle Hazar Kağanlığı ile girdiği mektuplaşma süreci, onun Endülüs halifesinin sunduğu geniş hareket alanını kullanarak küresel bir iletişim ağı kurduğunun göstergesidir. Bu mektuplaşmalar, Endülüs'ün sadece bir İslam toprağı değil, dünya Yahudiliği için de bir haberleşme ve çekim merkezi haline geldiğini tescillemektedir.¹⁹ Bunun yanı sıra Hasday, halifenin barış heyetlerinde en kritik görevleri üstlenen bir devlet adamı profili çizmiştir. Özellikle Hristiyan Leon Krallığı ve Alman İmparatoru I. Otto ile yürütülen hassas diplomatik süreçlerde başat rol oynamıştır. Onun bir tabip olarak sergilediği şifacı kimliği, siyasi müzakerelerde bir

¹⁶ David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 25-31.

¹⁷ Enes Şanal, "Endülüs Gayrimüslimlerinin Siyasi ve Sosyokültürel Faaliyetleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2019), 198-204.

¹⁸ Bensu Gümüş, "Endülüs Emevileri Sarayında Bir Yahudi Tabip-Diplomat: Hasday İbn Şaprut'un Faaliyetleri", *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2022), 89-92.

¹⁹ Gümüş, *Hasday İbn Şaprut'un Faaliyetleri*, 99-101.

nevi ikna aracı olarak kullanılmış; böylece tıp ilmi, devletler arası barışın inşasında teknik bir enstrüman haline gelmiştir.²⁰

Bu himaye kültürünün mekânsal karşılığı ise Kurtuba şehridir. Kurtuba, kütüphaneleri, ilim meclisleri ve tıp merkezleriyle yalnızca Endülüs'ün değil, dönemin en önemli ilmî şehirlerinden biri haline gelmiştir. Özellikle II. Hakem döneminde zenginleşen kütüphane koleksiyonları, farklı dinî topluluklardan âlimlerin aynı entelektüel çevrede bilgi üretmelerine imkân sağlamıştır. Şehirde gelişen ilmî atmosfer, tıp, astronomi ve felsefe gibi alanlarda disiplinler arası bir etkileşim zemini oluşturmuş; böylece Kurtuba, Orta Çağ Akdeniz dünyasının önde gelen kültür merkezlerinden biri olarak öne çıkmıştır.

2. Endülüs'te İlmî Ortak Bilim Dili

Endülüs medeniyetinin ilmî alanda ulaştığı evrensel başarının temel taşıyıcısı, Arapçanın dinî ve etnik sınırları aşarak standart bir bilim dili haline gelmesidir. İslam medeniyeti, Grek, Hint ve Fars mirasından devraldığı bilgiyi sadece korumakla kalmamış; Arapçanın sunduğu terminolojik imkânlarla bu birikimi sistemleştirmiş, deney süzgecinden geçirmiş ve yeniden üretmiştir. Bu süreçte Arapça, Müslümanların ibadet dili olmanın ötesine geçerek, Yahudi ve Hristiyan âlimlerin de bilimsel üretim yapabilmek için sığındıkları tek "akıl dili" vasfını kazanmıştır. Yahudi âlimlerin bu dili içselleştirmeleri, Müslüman ulemanın kurduğu muazzam kütüphane mirasına ve teknik literatüre doğrudan erişim sağlamalarına imkân tanımıştır.²¹

İslam medeniyetinin tıp, astronomi ve matematik gibi alanlarda Grek birikimini devralırken uyguladığı metodolojik devrim, Arapçayı rasyonel bilimlerde standart bir terminoloji sahibi yapmıştır. Bu standartlaşma, farklı inançlara mensup âlimlerin aynı kavram setleri üzerinden tartışabilmesine zemin hazırlayan entelektüel bir platformdur. Yahudi müellifler, kendi teolojik ve felsefi eserlerini kaleme alırken dahi Arapçanın sunduğu zengin mantık kalıplarını ve sentaksı kullanmışlardır. Bu durum, dinsel kimliklerin korunduğu ancak bilimsel üretimin Müslümanların inşa ettiği bu dil potasında eridiği benzersiz bir ilmî otonomi alanı doğurmuştur.²²

Arapçanın bu baskın ve standartlaştırıcı rolü, İslam kültür ve biliminin Avrupa'ya geçişinde de birincil derecede belirleyici olmuştur. Yahudi mütercimler, Müslümanların öncülüğünde üretilen bu devasa literatürü Arapçadan İbraniceye ve ardından Latinceye kazandırarak, Endülüs'te şekillenen yüksek medeniyet birikimini kıta Avrupası'na taşımışlardır. Kurtuba kütüphanelerindeki eserlerin sadece yerel metinler olmaktan çıkıp küresel bilimsel gerçekliğe dönüşmesi, bu ortak dilin sağladığı iletişim gücü sayesinde.²³ Sonuç olarak Arapça, Endülüs'te Müslümanların entelektüel liderliğini pekiştirirken, Yahudi âlimlerin de bu sistem içinde eş değer birer bilim aktörü olarak faaliyet göstermelerine imkân tanıyan bir çatı vazifesi görmüştür.²⁴

3. Endülüs'te Müslüman ve Yahudi Âlimler Arasındaki İlmî Etkileşim

Endülüs'teki ilmî etkileşimin en somut tezahürleri, soyut teorilerden ziyade pratik sonuçları olan tıp ve cerrahi alanlarında kendisini göstermiştir. Bu etkileşim, Müslümanların metodolojik liderliği ile Yahudi âlimlerin bu birikimi hem uygulama hem de aktarma süreçlerindeki etkin rolü üzerine inşa edilmiştir.

3.1. Tıp ve Cerrahi Alanındaki Teknik İş Birliği

²⁰ Gümüş, *Hasday İbn Şaprut'un Faaliyetleri*, 93-98.

²¹ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslam Kültür ve Biliminin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol", 55-58.

²² Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 20-27.

²³ Yıldız, "Endülüs Yahudileri ve İslam Kültür ve Biliminin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol", 60-64.

²⁴ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1: 35.

Endülüs'teki tıbbi gelişimin en somut dayanağı, Ebü'l-Kâsım ez-Zehrâvî'nin elli yılı aşkın klinik tecrübesini aktardığı *Kitab al-Tasrif* adlı otuz ciltlik ansiklopedik eseridir. Bu eserin cerrahiye ayrılan son bölümü, tıbbi müdahaleleri sadece teorik bir düzlemde çıkarıp teknik ve pratik bir disipline dönüştürmüştür. Zehrâvî, operasyonlarda kullanılmak üzere bistüri, pens, ekartör, küret ve dağlama aletleri gibi pek çok cerrahi enstrümanı bizzat geliştirmiş ve bunların kullanım metodolojisini ayrıntılı çizimlerle literatüre kazandırmıştır.²⁵ Bu teknik birikim, Endülüs sarayında görev yapan tabiplerin cerrahi müdahalelerde standart bir usul takip etmelerine zemin hazırlamıştır. Hasday b. Şaprut gibi figürlerin saray bürokrasisindeki etkinliği ile Zehrâvî'nin cerrahi ve farmakolojik keşifleri, Endülüs tıp ekolünün kurumsal bir kimlik kazanmasını sağlamıştır.²⁶ Özellikle Zehrâvî'nin geliştirdiği dağlama teknikleri ve yaraların dikilmesinde kullandığı yöntemler, dönemin tıp eğitiminin temel materyallerini oluşturmuştur.²⁷ Bu birikim, Endülüs'te üretilen bilginin sadece yerel kalmayıp Batı tıp dünyasının şekillenmesinde de belirleyici bir rol üstlenmesine imkân tanımıştır.²⁸

3.2 Felsefi Etkileşim

Endülüs düşünce dünyasının merkezinde, İbn Rüşd'ün Aristo üzerine kaleme aldığı şerhler, Latin dünyasında yoğun ilgi görmüş ve Yahudi-Hristiyan düşünce çevrelerinde etkili olmuştur.²⁹ İbn Rüşd, akıl ile nakli birbirini tamamlayan iki unsur olarak görmüş ve bu görüşüyle dönemindeki Yahudi alimlerin yolunu açmıştır. Bu etkileşimin en net örneği Kurtuba'da dünyaya gelen İbn Meymûn'dur.³⁰ İbn Meymûn, Arapça yazdığı *Delâletü'l-Hâirîn* eserinde İbn Rüşd'ün mantık silsilesini takip ederek Yahudi inanç esaslarını akılcı bir dille yeniden açıklamıştır.³¹ Bu süreçte İbn Rüşd'ün şerhleri, Yahudi düşünürlerin kendi ilahiyatlarını sistemleştirmeleri için temel dayanak noktası olmuştur.³²

Müslüman kelimcilerin Tanrı'nın birliği ve sıfatları üzerine yaptıkları teknik çalışmalar, İbn Meymûn tarafından Yahudi hukukunun ve inancının savunulmasında kullanılmıştır.³³ Arapça yazılan bu felsefi ve kelami metinler, daha sonra İbraniceye çevrilerek Avrupa'daki düşünce yapısının değişmesine doğrudan zemin hazırlamıştır.³⁴ Endülüs'teki bu felsefi süreklilik, dinî ayırım gözetmeksizin bilginin ortak bir birikimle geliştiğini ve bu yolla Batı dünyasına aktarıldığını ortaya koymaktadır.³⁵

Sonuç

Endülüs'te Müslüman ve Yahudi âlimler arasında kurulan ilmî bağ, Orta Çağ'da bilginin sadece korunmasını değil, yeni tekniklerle geliştirilmesini sağlamıştır. Tıp alanında Zehrâvî'nin cerrahi aletleri ve Hasday b. Şaprut'un ilaç çalışmalarıyla başlayan bu süreç, felsefede İbn Rüşd ve İbn Meymûn'un akılcı metotlarıyla en üst noktaya ulaşmıştır. Bu çalışmada incelenen kaynaklar göstermektedir ki; Arapça, farklı inanç gruplarının ortak bir bilimsel dilde buluşmasını sağlamış ve bu birikim Yahudi tercümanlar vasıtasıyla Batı dünyasına aktarılmıştır.

²⁵ Mehtap Pekesen – Ahmet Doğan Ataman – Elif Vatanoglu-Lutz, “Abu Al Qasim Al Zahrawi (Albucasis): The Father of Modern Surgery”, *Health Sciences Quarterly* 1/2 (2021), 83-84.

²⁶ Gümüş, “Hasday İbn Şaprut'un Faaliyetleri”, 88-98.

²⁷ Elgohary, “Al Zahrawi”, 84-87.

²⁸ Pekesen vd., “Abu Al Qasim Al Zahrawi”, 85-86.

²⁹ Şeniz Yıldırım, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü”, *Felsefe Dünyası* 52 (2010), 98.

³⁰ Serkan Sayar, *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah* (Ankara: Eskiyeşi, 2024), 187.

³¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder (İstanbul: alBaraka Yayınları, 2021), 5-6,17-18,48.

³² Yıldırım, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması”, 98.

³³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 5-6,17,18.

³⁴ Şevket Yıldız, “Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler”, 520.

³⁵ Yıldırım, “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması”, 94.

Endülüs'teki bu iş birliği, İslam dünyasında üretilen tıp ve felsefe mirasının Avrupa'ya intikalini hızlandırmış ve sistemli hale getirmiştir. Müslüman-Yahudi bilim ortaklığı, bilginin tek bir inanç grubuna ait olmadığını, kolektif bir çabanın ürünü olduğunu kanıtlamıştır. Neticede Endülüs tecrübesi, modern bilimin metodolojik temellerinin atılmasında en kritik tarihsel duraklardan biri olmuştur.

Kaynakça

Adıgüzel, C. Ersin. "Endülüs'te İlim, Âlim ve Ulema". *Doğu Batı* 98 (2021), 93-97.

Elgohary, Mohamed Amin. "Al Zahrawi: The Father of Modern Surgery". *Annals of Pediatric Surgery* 2/2 (2006), 82-87.

Endürlük, Bülent. *Endülüs Emevi Devletinde Convivencia (Bir Arada Yaşama) Deneyimi: Madalyonun İki Yüzü: Altın Çağ ve Kaos (711-1031)*. Ankara: TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Gümüüş, Benu. "Endülüs Emevileri Sarayında Bir Yahudi Tabip-Diplomat: Hasday İbn Şaprut'un Faaliyetleri". *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2022), 86-108.

İbn Meymûn. *Delâletü'l-Hâirîn*. çev. Osman Bayder. İstanbul: alBaraka Yayınları, 2021.

Nirenberg, David. *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Pekesen, Mehtap – Ataman, Ahmet Doğan – Vatanoglu-Lutz, Elif. "Abu Al Qasim Al Zahrawi (Albucasis): The Father of Modern Surgery". *Health Sciences Quarterly* 1/2 (2021), 83-86.

Sâid el-Endelûsî. *Tabakâtü'l-Ümem (Milletlerin Bilim Tarihi)*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Sayar, Serkan. *Kutsal Metinlerde Dinî Tecrübe: Kur'an Örneği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2025.

Sayar, Serkan. *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah*. Ankara: Eskiye, 2024.

Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. çev. Abdurrahman Aliy. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2007.

Şanal, Enes. "Endülüs Gayrimüslimlerinin Siyasi ve Sosyokültürel Faaliyetleri". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 196-204.

Yıldırım, Şeniz. "İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü". *Felsefe Dünyası* 52 (2010), 94-98.

Yıldız, Şevket. "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 507-522.

Yıldız, Şevket. "Endülüs Medeniyetinin Kökleri ve Bir Arada Yaşama Tecrübesi". *International Journal of Humanities and Art Researches (IJHAR)* 8/3 (2022), 293-302.

Yıldız, Şevket. "Endülüs Yahudileri ve İslam Kültür ve Biliminin Avrupa'ya Geçişinde Oynadıkları Rol". *İstem* 7/13 (2009), 51-66.

Yılmaz, Cüneyt. "Endülüs'te Müslüman-Hristiyan-Yahudi İlişkileri: Siyasal Toleransın Sınırları". *Political History Studies* 2/1 (2026), 1-8.

Psikolojik Harp Teknikleri Açısından Hamrâülesed Gazvesi

Zahidenur Yıldızbaş

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

zahidenuryldzbs@gmail.com, ORCID ID: 0009-0005-0807-0016

Öz

Psikolojik savaş karşı taraf ile fiziksel bir eylemde bulunmadan onu yıpratmak, moral bozmak, galip gelme inancını yok etmek ve savaşı kazanma gayesiyle yapılan stratejilerdir. Bunun algı yönetimi, propaganda ve korku salma gibi çeşitli yöntemleri vardır. Çalışmamızda psikolojik harp teknikleri araştırılmıştır. Dünyadaki ve İslam tarihindeki örnekler yer verilmiştir. Hz. Muhammed (sav)'in düşmanına bazı savaşlarda uyguladığı psikolojik savaş tekniklerine yer verilmiştir. Hayber'de hurma ağaçlarının kesilmesi ya da Mekke'nin Fethi, Hamrâülesed Gazvesi bunlara örnek verilebilir. Bu çalışmamızda Hamrâülesed Gazvesi psikolojik harp teknikleri açısından incelenmiştir. Bu gazvede kullanılan istihbarat güç, inanç ve psikolojik yönünden İslam tarihinde büyük önem arz etmektedir. Çalışmamız Hamrâülesed Gazvesinin Müslümanlar ve müşrikler üzerindeki etkisinden bahsedilmiştir. Müslümanların inancı ve Hz. Muhammed (sav)'e olan itaati görülmektedir. Uygulanan stratejik hamleler Müslümanların müşriklere karşı bir üstünlük oluşturmalarını sağlamıştır. Tarihe baktığımızda yapılan psikolojik savaş taktikleri savaşın seyrini değiştirmede büyük rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Muhammed, Psikolojik Harp, Gazve, Hamrâülesed.

Giriş

Geçmişten günümüze kadar devletler arasında pek çok savaşlar olmuştur. Bu savaşlarda galip gelmek için devletler farklı savaş stratejileri uygulamıştır. Bu stratejiler her zaman sahada değil bazen de doğrudan bir toplumun duygularını hedef alacak kazanma veya direnme azmini kırarak psikolojik bir çöküntüye uğratacak türden stratejilerdi. Psikolojik savaş taktiği nedir? Sorusuna farklı türde tanımlamalar yapılmıştır. TDK'ye göre "Karşı taraftarların birbirlerine kendi fikirlerini onaylatmak için karşı tarafa yaptığı tehdit, korku salma, ruhsal öğelerin kullanıldığı mücadele çeşididir."¹ Dünya tarihinde farklı şekillerde uygulanmıştır. Örneğin: Haşhaşiler toplumda saygın kişilere suikastlar yaparak toplumda korku ve endişe yaymışlardır. Bu suikastların en önemli örneği Nizamülmülk'e düzenlenendir. Osmanlı döneminde aktif olan Martolus teşkilatı "Yenilmez Osmanlı" algısını Avrupa'da yaygınlaştırarak Osmanlının kudretli ve yenilmez olduğunu Avrupalıların bilinçaltında yer edindirmiştir.² Birinci Dünya Savaşında İngilizler, Türk ordusunun moralini bozmak ve Türkleri yıpratmak için Osmanlıya ait Tanin gazetesini kopyalayarak sahte tanin gazetesinde yalan haberler ve Osmanlı aleyhine gelişen olayları yayımlamıştır.³ İslam tarihindeki örnekler bakacak olursak Büyük Selçuklu Devletinde Tuğrul Bey Malazgirt şehrini kuşatmada mancınık kullanması ve bu mancınıklardan

¹ TDK. (2022). Psikolojik savaş. Erişim tarihi: 22 Haziran 2022, <https://sozluk.gov.tr/>

² Yunus Karaağaç, "Sinir Savaşının Aktörleri: Psikolojik Harp, Psikolojik Harekât ve Propaganda" *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2018), 83.

³ Umut Karabulut, "Birinci Dünya Savaşı'nda İngilizlerin Psikolojik Bir Harekâtı: Sahte 'Tanin' Nüshaları", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 14/54 (Bahar 2014).

sürekli 50 kg ağırlığında taşlar fırlatılması Bizans'ın korkmasına neden olmuştur.⁴ Osmanlı'da ise Mehter adı verilen askeri bandonun da çeşitli psikolojik etkileri vardır.⁵ Bunun yanı sıra Osmanlı'da Meydan muharebelerinde ordunun en ön safında "deliler"⁶ adı verilen vahşi hayvan postlarını⁷ üstünde taşıyan bir grup birlik bulunmuş ve sahaya ilk onların çıkması düşman ordusunun endişeye kapılmasına neden olmuştur. Yermük Savaşı'nda Hâlid b. Velîd ordunun sağ ve sol kanadındaki birlikleri yer değiştirmesi⁸ düşmanda takviye birlik geldi algısı oluşturarak paniğe kapılmasına yol açmıştır. Mekke Fethinde Hz. Muhammed'in ordusuna ateş yaktırması müşriklerde devasa bir ordu algısı oluşturmuş ve paniğe sebep olmuştur. Bu psikolojik savaş taktiğini Hz. Muhammed Uhud Savaşı'nın ertesi günü gerçekleşen Hamrâülesed Gazvesi'nde de uygulamıştır. Hz. Muhammed'in uyguladığı bu taktik düşmana korku ve gözdağı vermenin yanı sıra Müslümanların hala güçlü olduğu mesajını da vermiştir. Bu makalenin amacı Hamrâülesed Gazvesi'nde uygulanan psikolojik savaş taktiklerini incelemektir. Literatür tarama yöntemiyle incelediğimizde psikolojik savaş taktiklerinin benzerliği ve psikolojik savaş taktikleri çeşitleri araştırılmıştır. Bu çalışmada Hamrâülesed Gazvesi'nde uygulanan psikolojik savaş taktiklerinin diğer savaşlarda uygulananla ortak ve benzer durumları incelenmiştir.

1. Psikolojik Savaş ve Çeşitleri

Psikolojik savaş, muharebede savaş aletlerini kullanarak değil karşı tarafın duygularını, inançlarını kullanarak yapılır. Psikolojik savaşın birinci adımı hedefi ve kendini iyi bilmek ikinci adımı ise ikna gücünü profesyonel bir biçimde kullanarak karşı tarafta psikolojik yıpranma yaratmaktır.⁹ Psikolojik savaşın farklı çeşitleri vardır.

1.1. Stratejik Amaçlı Psikolojik Savaş

Stratejik amaçlı psikolojik savaş taktiği belirlenen kitlenin duygu, düşünce ve inanç yönünden etkilemeyi amaçlayan faaliyetlerin toplamıdır. Bu taktikte amaç hedef devlet, grup ya da kişiyi halkın gözünden düşürmek ve halkın duygularını hedefe karşı olumsuzlaştırmaktır. Aynı zamanda halkın sevgisini ve güvenini kazanmayı da amaçlamaktadır. Halkın güvenini kazanmak için radyo, gazete, televizyon ve internet gibi bilinen ve güvenilen kitle iletişim araçları kullanılmaktadır.¹⁰

1.2. Takviye Edici Psikolojik Savaş

Bu taktik savaş sonrası durum için kullanılır. Halkın mevcut durumu kabullenmesi ve itaat etmesi için uygulanan bir psikolojik savaş taktiğidir.¹¹

1.3. Provakasyon Tipi Psikolojik Savaş Taktiği

Provakasyon tipi psikolojik savaş, uzun vadede planlanan değil kısa vadede ansızın gelişen psikolojik savaş türüdür. Hedef kitleyi tahrik etmek için yalan ve asılsız söylemlerde bulunmaktadır.¹²

⁴ Ali Sevim, Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi (Başlangıçtan 1086'ya Kadar), (Ankara: TTK Yayınları, 1988), 34; M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 2016), 3/273; Erkan Göksu, *Türk Kültüründe Silah* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008), 328; Ali Sevim –Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyâset, Teşkilât ve Kültür)* (Ankara: TTK Yayınları, 1995), 37.

⁵ Umut Soysal, "Kavramlar Tarihi Çerçevesinde Osmanlı'da Savaş Kavramı", *Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi* 3/3 (Aralık 2021), 116.

⁶ Soysal, "Kavramlar Tarihi Çerçevesinde Osmanlı'da Savaş Kavramı", 116.

⁷ Saadet Dağ, "Askerî Motifler: Delilerin Kıyafetleri", *Savunma Bilimleri Dergisi* 19/38 (Kasım 2020), 183.

⁸ Bilal Gök - Merve Zeybek, "Hâlid b. Velîd'in Savaş Taktikleri", *Akademik Siyer Dergisi* 4/8 (Haziran 2023), 76.

⁹ Kadir Erbil, "Psikolojik Savaş ve İslam'ın İlk Döneminde Bazı Uygulamaları," *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Haziran 2022), 452.

¹⁰ Erbil, "Psikolojik Savaş ve İslam'ın İlk Döneminde Bazı Uygulamaları", 453.

¹¹ Erbil, "Psikolojik Savaş ve İslam'ın İlk Döneminde Bazı Uygulamaları", 453.

¹² Erbil, "Psikolojik Savaş ve İslam'ın İlk Döneminde Bazı Uygulamaları", 454.

1.4. Propaganda

Propaganda sözcüğünün etimolojik kökeni Latince 'propoger' kelimesine dayanmaktadır.¹³ Propaganda hedef kitle veya topluluğun fikir, duygu, davranış ve tavırlarını etkileme gayesiyle özenle hazırlanan bilgiler, görüşler ve öğretilerdir.¹⁴ Bir başka ifadeyle hedef kitlenin bilinçaltını, zihnini ve algılarını kendi isteği doğrultusunda yönetmektir. Kitle iletişim araçları ve sosyal medya ağlarında propaganda sık kullanılır. Günümüzde sosyal medya ağlarının yoğun kullanılması algı yönetimini kolaylaştırmakta ve propagandanın yapılmasında kolaylık sağlamaktadır. Propagandanın etkili olabilmesi için hedef kitlenin ona güven duyması gerekmektedir.¹⁵ İnsanlar güven duyduğu şeyi ancak benimseyebilir ve onun dediği şekilde davranmaya, düşünmeye ve hissetmeye başlayabilir. Propaganda ancak o zaman başarıyla sonuçlanır. Propaganda kendi içinde birkaç alt başlığa ayrılmaktadır.

a) Beyaz Propaganda: Resmi organlar tarafından yürütülmektedir. Belirli ve açık olan propaganda türü olup hedef alanı kamuoyunu etkilemektir.¹⁶

b) Gri Propaganda: Kaynağın açık olduğu hedefin bilinmediği propaganda türüdür. Gerçek ile sahte birbirleriyle iç içe geçmiş durumdadır.¹⁷

c) Kara Propaganda: Kaynağın tamamen gizli olduğu propaganda türüdür. Hedef gerçek yerine yalan ve sahte olanın daha yaygın olmasını sağlamaktır. Bu propaganda türünün amacı ülkedeki inancı ve düşünceyi değiştirmek, toplumu birbirine kutuplaştırmak, devlete ve orduya olan güvenin azalmasını sağlamaktır.¹⁸

d) Silahlı Propaganda: Şiddet olgusu içeren yapılanmaların kullandığı bir yöntemdir. Amacı devleti yıpratmaya çalışmaktır.¹⁹

e) Karşı Propaganda: Karşı tarafın propagandasının uydurma ve yalan olduğunu ortaya çıkarmak için kullanılmaktadır.²⁰

Bunun yanında taktiksel psikolojik savaş, idari amaçlar için psikolojik savaş ve algı yönetimi psikolojik savaş taktiği vardır.

2. Dünya ve İslam Tarihinde Psikolojik Savaş Taktiği

Tarihe baktığımızda nice savaşlar olmuştur. Büyük imparatorluklar ve krallıklar her daim almak istedikleri topraklarda farklı stratejiler uygulamıştır. Elde ettikleri toprakları yönetebilmek ve halkın itaatini sağlayabilmek için psikolojik stratejiler de uygulamışlardır. Bazı bölgeleri de psikolojik savaş stratejisi uygulayarak elde etmişlerdir. Dünya tarihinde psikolojik savaş taktiği kullanılarak alınan pek çok bölgeler vardır. Hitlerin Anadolu'yu aldıktan sonra askeri gücünün sağlam ve büyük olmasına rağmen Anadolu'daki isyanlardan dolayı halkı kontrol etmede zorlanıyorlardı. Bundan dolayı diplomasiyi psikolojik bir savaş taktiği olarak kullanmıştır. Karşısındaki öldürmüyor ama teslim olmaya mecbur bırakıyordu. Askeri gücünden dolayı onunla savaşılırsa büyük hezimet yaşayacaklarını anlayanlar ise teslim olmak zorunda kalıyordu. Psikolojik savaşın en önemli özelliği problemi silahsız

¹³ Karaağaç, "Sinir Savaşının Aktörleri", 86.

¹⁴ Bora İyiat, "Psikolojik Harbin Evrimi: Atılan Bildirilerden, Atılan Twitlere", *Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 98.

¹⁵ İyiat, "Psikolojik Harbin Evrimi", 98.

¹⁶ Karaağaç, "Sinir Savaşının Aktörleri", 89.

¹⁷ Karaağaç, "Sinir Savaşının Aktörleri", 89.

¹⁸ Erbil, "Psikolojik Savaş ve İslam'ın İlk Döneminde Bazı Uygulamaları", 455.

¹⁹ Karaağaç, "Sinir Savaşının Aktörleri", 89.

²⁰ Erbil, "Psikolojik Savaş ve İslam'ın İlk Döneminde Bazı Uygulamaları", 455.

çözümüne kavuşturmak.²¹ Hititlilerin diplomasi yolu ile yapması psikolojik savaş taktiklerinden algı yönetimi ve propagandaya girmektedir. Voynus ve Martolos teşkilatının Avrupada ‘Yenilmez Osmanlı’ algısı yaratarak Avrupalıları korkutmasında psikolojik savaş türlerinden algı yönetimi ve propagandaya girmektedir. Yermûk savaşında Halid b. Velid ordudaki sağ ve sol kanattaki birliklerin yerini değiştirerek düşmana yeni askerler göstermesi düşmanı takviye birlik geldi algısı oluşmuş olup paniğe sürüklemiştir. Burada Halid b. Velid taktiksel psikolojik savaş taktiğini uygulamıştır. Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’u fethettiğinde halka olan tutumu, inanç özgürlüğü ve güven vermesi de psikolojik bir savaş taktiği örneğidir.

3. Hz. Muhammed Dönemi’nde Uygulanan Psikolojik Savaş Taktiği

H. Muhammed Mekke Fethi için Mekke yakınlarına geldiğinde ordusuna ateş yaktırması ve uzaktan ateşi gören müşriklerin korku ve paniğe kapılıp büyük bir ordu ile karşı karşıya kaldıkları algısına kapılmasını sağlamıştır. Ayrıca Hz. Muhammed’in yanına gelen Ebu Süfyan’a Peygamber Efendimizin onu bir tepeye çıkartarak savaş düzenindeki ordusunu göstermesi de yine psikolojik bir savaş taktiğidir. Daha ordunun Mekke’ye girmeden halkın korkması savaş olmadan ve kan dökülmeden şehri almayı sağlamıştır. Burada aynı zamanda takviye edici psikolojik savaş taktiğini de görmekteyiz. Halkın güçlü ve devasa bir orduyla karşı karşıya kaldıkları algısı içinde bulundukları durumu kabul edip teslim olmalarını sağlamıştır. Mekke’yi savaşmadan alan Hz. Muhammed şehri aldıktan sonra halkın güvenliğini de sağlamıştır. Hz. Muhammed Hayber kuşatmasında hurma ağaçlarını kesmesi düşmanı korkutmuş ve Beni Nadir Yahudilerini ekonomik açıdan zarara uğramasını sağlamıştır. Bir başka örnek ise Bedir Savaşı’nda Hubab b. Münzir’in tavsiyesi üzerine ordu Bedir’deki su kuyularına konuşlandırarak müşriklere karşı bir üstünlük sağlanması, hendek savaşında Hz. Muhammed’in sahabileriyle istişare sonucunda hendek kazması, Rıdvan biatında Hz. Osman’ın (r.a.) şehit edildiği haberi üzerine müslümanların intikam duygusuyla biat etmeleri sonucunda aralarında inanç birliğinin oluşması gibi psikolojik ve stratejik hamleler savaşın seyrini değiştirmiştir.

4. Psikolojik Savaş Taktiği Açısından Hamrâülesed Gazvesi

Uhud’da ağır kayıp veren İslam ordusu savaş bitiminde şehitleri defnettikten sonra geri Medine’ye yola koyulmuşlardı. Uhud Savaşı’nın ertesi günü gerçekleşen Hamrâülesed Gazvesi için İbn Hişâm, düşmanı korkutmak ve müslümanların verdiği kayıplardan sonra zayıf düşmediğini göstermek amacıyla gerçekleştiğini, Vâkıdî ise Kureys’e doğru yola çıkan ordunun geri Medine’ye saldırı düzenleyeceği haberi alınması üzerine gerçekleştiğini söylemiştir.²² Sa’d b. Ubâde, Hubâb b. Münzir ve Katâde b. Nu’mân ve ensardan önemli kişiler saldırı olma ihtimaline karşı Hz. Peygamber’in kapısında nöbet tutmuşlardır. Uhud’un ertesi günü sabah namazı kılınacağı esnada Abdullah b. Amr b. Avf el-Müzenî Hz. Muhammed (sav)’e Müşriklerin Medine’ye baskın vereceği haberini vermesi üzerine namazdan sonra Hz. Muhammed Bilâl-i Habeşî’ye düşmanın takip edileceği ve takibe sadece Uhud’da bizimle beraber savaşanların katılabileceğini halka duyurmasını söylemiştir. Burada Hz. Muhammed’in sadece Uhud’a katılanların gelebileceğini söylemesi psikolojik bir hamledir. Çünkü Uhud’da hem çoğu müslüman yaralanmıştı hem de büyük bir kayıp verdikleri için üzgündüler. Böyle bir emri duyduktan sonra intikamlarını alacak olma düşüncesi onların morallerini yükseltmiştir ve sevindirmiştir. Câbir b. Abdullah Hz. Peygamber’in huzuruna çıkarak kız kardeşlerine bakacak kimse olmadığı için Uhud’a katılamadığını ama Hamrâülesed’e katılmak istediğini söyler ve Hz. Peygamber de babası 1 gün önce Uhud Savaşı’nda şehit düşen Câbir b. Abdullah’ın katılmasına izin verir. Hamrâülesed Gazvesi katılanlar Câbir b. Abdullah dışında tamamı Uhud’a katılan Müslümanlardan oluşmaktadır. İslam ordusu

²¹ Süleyman Çiğdem - Murat Kılıç, "Hititler ve Urartularda Psikolojik Savaş Unsuru Olarak Diplomasi", *Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 3 (2021), 16.

²² İbrahim Sarıçam, "Hamrâülesed Gazvesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/498.

Medine'nin 8 mil uzağında bulunan Hamrâülesed'de konaklamıştır. Burada konaklayan İslam ordusuna 5 gün boyunca (İbn Hişâm'a göre bu süre üç gündür.) Hz. Muhammed ateş yakılması emrini vermiştir. Yakılan 500 ateş²³ uzaktan büyük bir ordu varmış gibi gösteriyordu. Hz. Muhammed bu hamleyle düşmanı yanıltarak ona korku ve gözdağı vermiştir. Ma'bed el-Huzâî Uhud'daki yenilgiden dolayı üzüntüsünü dile getirmek için Hamrâülesed'e Resûlullah'ın yanına uğrar. Ma'bed el-Huzâî'nin mensup olduğu kabile Huzâa kabilesidir ve Hz. Peygamber'in müttelikleriydi. Aldıkları haberleri Hz. Peygamber'e bildiriyorlardı. Ma'bed el-Huzâî, Hz. Peygamber ile görüşükten sonra Mekke'ye doğru yol alır. Mekke'ye doğru giderken Revhâ denilen yerde Müşrikler ile karşılaşır. O sırada Müşrikler Medine'ye gitmeyi ve Müslümanları öldürmeyi tartışıyorlardı. Ma'bed el-Huzâî kendisinden bilgi almak isteyen Ebû Süfyân'a Müslümanların büyük bir orduyla üstlerine doğru geldiğini söylemiştir. Burada Ma'bed el-Huzâî Hz. Peygamberle olan müttelikliğini gizleyerek gördüklerini abartılı bir şekilde anlatması psikolojik savaş taktiklerinden propagandaya girmektedir. Çünkü Ma'bed el-Huzâî henüz müslüman olmamış olsa da Hz. Peygamber ile olan dostluğunu gizleyerek abartılı bir şekilde anlatır ve karşısındakini buna ikna etmeye çalışmaktadır. Bunun üzerine paniğe ve korkuya kapılan Ebû Süfyân ordusunun yönünü Mekke'ye doğru çevirmiştir. Burada ise psikolojik savaş taktiklerinden algı yönetimi kullanılmıştır. Bu haber Hz. Peygamber'e ulaştığında "Allah'a yemin ederim ki geri dönselerdi dünkü gün gibi yok olup gitmiş olacaktı" dedi.²⁴ Kureyş ordusu dönüş yolunda Medine'ye giden bir kervanla karşılaştı ve bu kervandan Hz. Peygamber'e saldırmak için Medine'ye geri döneceklerini bildirdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Allah bize kâfidir, O ne güzel vekildir"²⁵ demiştir. Âl-i İmrân sûresinin 172-174. ayetlerinin bu gazveden bahsettiği rivayet edilmektedir. *"Bunca yara aldıktan sonra yine Allah'ın ve peygamberin çağrısına koşanlar var ya işte onlardan bu güzel davranışta bulunan ve karşı gelmekten sakınanlar için de büyük mükâfat vardır."* (Âl-i İmrân 3/172) *"Birtakım insanlar onlara, 'İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun' dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve 'Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!' diye cevap verdiler."* (Âl-i İmrân 3/173) *"Bunun üzerine Allah'ın lütf ve keremiyle kendilerine hiçbir fenalık dokunmadan geri döndüler Allah'ın rızasına da uymuş oldular. Allah büyük lütf sahibidir."* (Âl-i İmrân 3/174) Bu gazvede Hz. Peygamberin istihbarat gücünü de görmekteyiz. Daha önceden haber ona bildirilmiş ve hazırlığa geçmiştir. Aynı zamanda sahabilerinin ona olan bağlılığını ve sadakatine de şahit olmaktayız. Hamrâülesed Gazvesi'ne katılanların bir kısmı yaralıydı ama buna rağmen emri duydukları gibi hemen itaat etmişlerdir. Hamrâülesed Gazvesi düşmana müslümanların hala yenilmediği hala güçlü olduğu mesajını vermek için gerçekleşmiştir. Bunun yanında müslümanların imanını kuvvetlendiren bir gazvedir. Bu gazvede göze çarpan en önemli strateji algı yönetimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Süfyân haberi aldığı korkuya kapılmış ve büyük bir orduyla başa çıkamayacağı düşüncesi onun savaşma azmini kırmıştır.

Sonuç

Eski zamandan şimdiye kadar milletler ve devletler arasında savaşlar olmuştur. Bu savaşlarda galip gelen taraf olmak için çeşitli taktikler ve stratejiler uygulanmıştır. Savaşan taraflar birbirini sadece savaş aletleriyle değil algı yönetimi ve propaganda gibi farklı psikolojik hamleleriyle de yenmeye çalışmışlardır. Psikolojik savaş düşmana fiziksel bir zarar vermez iken ruhsal olarak etkilemektedir. Hedef kişinin ya da grubun inancını ve azmini kırarak korku ve paniğe kapılmasını sağlamaktadır. Dünya ve İslam tarihinde bu stratejiler kullanıldığı gibi İslam'ın ilk dönemlerinde de Hz. Muhammed de bizzat uygulamıştır. Mekke'nin fethi, Hayber kuşatması, Bedir Savaşı ve Hamrâülesed Gazvesi buna örnek verilebilir. Hamrâülesed Gazvesi sadece psikolojik savaş taktikleri kullanılarak kazanılan bir gazvedir. Çünkü taraftarların birbirlerine herhangi bir fiziksel çatışması olmamıştır. Bundan dolayı İslam tarihinde

²³ Sarıçam, "Hamrâülesed Gazvesi", 15/498.

²⁴ Sarıçam, "Hamrâülesed Gazvesi", 15/498.

²⁵ Sarıçam, "Hamrâülesed Gazvesi", 15/498.

büyük bir öneme sahiptir. Hiç kılıç kullanılmadan düşmana gözdağı verilmiştir ve düşmanda psikolojik bir yenilgi hissi yaşatmıştır. Ki bunu Mekke'ye doğru giderken Abdülkaysoğulları'na ait bir kervanla tekrar geri saldıracağı haberini vermesi bir yenilgiyi kabullendiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Çiğdem, Süleyman - Kılıç, Murat. "Hititler ve Urartularda Psikolojik Savaş Unsuru Olarak Diploması". *Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 3 (2021).
- Dağ, Saadet. "Askerî Motifler: Delilerin Kıyafetleri". *Savunma Bilimleri Dergisi* 19/38 (Kasım 2020).
- Erbil, Kadir. "Psikolojik Savaş ve İslam'ın İlk Döneminde Bazı Uygulamaları". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Haziran 2022).
- Gök, Bilal - Zeybek, Merve. "Hâlid b. Velîd'in Savaş Taktikleri". *Akademik Siyer Dergisi* 4/8 (Haziran 2023).
- Göksu, Erkan. *Türk Kültüründe Silah*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008.
- İyiat, Bora. "Psikolojik Harbin Evrimi: Atılan Bildirilerden, Atılan Twitlere". *Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021).
- Karabulut, Umut. "Birinci Dünya Savaşı'nda İngilizlerin Psikolojik Bir Harekâtı: Sahte 'Tanin' Nüshaları". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 14/54 (Bahar 2014).
- Karaağaç, Yunus. "Sinir Savaşının Aktörleri: Psikolojik Harp, Psikolojik Harekât ve Propaganda". *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2018).
- Köymen, M. Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. c. 3. Ankara: TTK Yayınları, 2016.
- Sevim, Ali. *Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi (Başlangıçtan 1086'ya Kadar)*. Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Sevim, Ali - Merçil, Erdoğan. *Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyâset, Teşkilât ve Kültür)*. Ankara: TTK Yayınları, 1995.
- Soysal, Umut. "Kavramlar Tarihi Çerçevesinde Osmanlı'da Savaş Kavramı". *Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi* 3/3 (Aralık 2021).
- Sarıçam, İbrahim. "Hamrâülesed Gazvesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- TDK. "Psikolojik savaş". Erişim 22 Haziran 2022. <https://sozluk.gov.tr/>

Medenî Sûrelerde Geçen Amel-i Sâlih Terkibi Bağlamında Sâlih Amel İşlemenin Ahirete Yönelik Motivasyonları

Zülfiye Sav

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

ulfiyesav1@gmail.com ORCID ID: 0009-0003-9317-0833

Öz

Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'de geçen sâlih amel kavramını ve özellikle Medenî sûrelerde yer alan amel-i sâlih terkibi bağlamında sâlih amel işlemenin ahirete yönelik motivasyonlarını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada öncelikle sâlih amel kavramı ve onunla ilişkili iman, namaz, zekât, ihsan ve hasene gibi temel kavramlar ele alınmıştır. Araştırma, klasik ve modern dönem tefsir kaynakları esas alınarak metin tahlili ve karşılaştırmalı analiz yöntemiyle hazırlanmıştır. İnceleme sonucunda sâlih amelin, iman ile ayrılmaz bir bütün oluşturduğu ve bireyi hem dünyada hem de ahirette güven, huzur ve mükâfata ulaştıran temel bir unsur olduğu tespit edilmiştir. Kişi, Rabbi ile arasındaki bağı kuvvetlendirerek ahirete intikal edeceği vakitte bir bilinmezlikten kurtulup kavuşacağı mükâfat ile motive olmaktadır. Kişi, algılarını duyguları ve idealleri neticesinde değiştirip yönlendirmektedir. Sâlih amel işleyen bir kimse de kendisine bahşedilen mükâfatlarla olumlu pekiştireç doğrultusunda algıları iyi olanla devam etmek üzere canlılık gösterecektir. Netice itibarıyla sâlih amel, dünya ve ahiret açısından vazgeçilmez bir eylemdir. Elde edilen bulgular, sâlih amelin yalnızca bireysel bir ibadet değil, aynı zamanda toplumsal düzeni ve psikolojik dengeyi sağlayan bir ilke olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Medeni, Amel, Motivasyon.

Giriş

İslam düşüncesinde iman ile birlikte zikredilen sâlih amel, bireyin hem dünya hem de ahiret hayatını şekillendiren temel kavramlardan biri olarak kabul edilmektedir. İlgili literatürde sâlih amel kavramı genellikle iman ile ilişkisi, ibadet boyutu ve ahlaki yönü çerçevesinde ele alınmıştır. Klasik müfessirler kavramı daha çok rivayetler ve ayet bağlamı üzerinden açıklarken, modern dönem müfessirleri ise kavramın sosyolojik ve psikolojik boyutlarına da dikkat çekmişlerdir. Bu bildiride, sâlih amel kavramının Medenî sûrelerdeki kullanımından hareketle sâlih amel işlemenin ahirete yönelik motivasyonları incelenmektedir. Çalışma, Kur'an ayetleri ve bu ayetlerin klasik ve modern tefsirlerdeki yorumlarıyla sınırlandırılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilgili belge ve bilgiler değerlendirmesini "doküman analizi" yöntemini kullanarak hazırlamaya çalışıldı. Öncelikle kütüphane ve internet dahilinde literatür taraması yaparak konu ile alakalı basılı ve dijital dokümanlara ulaşmaya gayret edildi.

Çalışmamızın kaynaklarını ise başta çeşitli başata klasik ve modern eserleri olmak üzere dijital ortamda yayımlanmış, konuyla ilgili çeşitli akademik kitap, makale ve ansiklopedi maddelerinde teşkil etmektedir. Bu çalışma, sâlih amel kavramını yalnızca genel tefsir literatürü üzerinden değil, özellikle Medenî ayetler bağlamında sistematik biçimde ele alması bakımından özgünlük taşımaktadır. Mevcut çalışmalardan farklı olarak, sâlih amelin sosyal, hukuki ve toplumsal boyutları bütüncül bir yaklaşımla incelenmiştir. Sâlih amel işleyen bir kimse sadece kavram muhtevasına yönelik değil aynı zamanda hem dünyevi hem ahirete yönelik psikolojik motivasyonla hayırlı işlerde bulunup daimî olarak prensip haline getirebilecektir. Böylece kavramın hem teorik hem de pratik yansımaları daha net ve bağlamsal bir şekilde ortaya konulmuştur.

Çalışmamamızın ana gayesi: Sâlih amel nedir? Neden sâlih amel işleriz? Mükâfatları nelerdir? Karşılıkları nasıl verilecektir? sorularına cevap aramak ve kişide oluşturduğu huzura dikkat çekmektir.

1. Bölüm

1. Sâlih Amel Kavramı ve Sâlih Amel ile İlgili Kavramlar

Sâlih amel ile ilgili kavramlar arasında amel, iman, namaz, zekât, hasene ve ihsan yer almaktadır. Arapça bir isim olan amel, dinî literatürde “emir, tavsiye veya yasaklara konu olan, sonunda ceza veya mükâfat bulunan tutum ve davranış”¹ olarak geçmektedir. Sâlih amel kavramı ise dinî literatürde “dinin yapılmasını emir veya tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan”² eylem olarak tanımlanmaktadır. Sâlih amelin temelini oluşturan kavramlardan biri olan iman, Arapça bir kavramdır. Terim olarak ise “Allah’tan alıp din adına tebliği ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak”³ şeklinde tanımlanmaktadır. Sâlih amel sonucunda sevap kazanabilmesi için amelin muhafazası elzemdır. Bu muhafazayı gerçekleştirebilmek için öncelikle imanı korumakla gerekmektedir.⁴ İman ile birlikte ibadetler de sâlih amelin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu ibadetlerden biri olan namaz, Farsça bir kavramdır. Terim olarak ise namaz tekbirle başlayıp selâmla son bulan, belirli hareket ve sözlerden oluşan bedenî ibadeti ifade etmektedir.⁵ Bir diğer ibadet olan zekât Arapça bir kavram olan zekât Terim olarak “dinde zengin sayılan Müslümanların malından alınan belli bir payı” ifade etmektedir. Bunun yanında hasene kavramı iyi ve güzel davranışları ifade ederken, hem başkasına iyilik etmeyi hem de yapılan işi en güzel şekilde yerine getirmeyi kapsamaktadır.⁶ Son olarak ihsan ise bir başkasına iyilik etmek veya yaptığı işi güzel yapmak şeklinde iki farklı anlamı bulunmaktadır.⁷

2. Bölüm

1. Sâlih Amel İşlemenin Ahirete Yönelik Motivasyonları

1.1. Allah Katında Ecir

İnsanoğlu yaptığı iyilikler karşısında değer görmek ister bu durum bireye güven ve huzur sağlar. Toplum açısından ise davranışların ödüllendirileceği, kişiler arasında dayanışmayı güçlendirir. Bu nedenle bireylerin dünyada tercihlerin sonucuna katlanmakla beraber iyi veya kötü karşılığı verilecektir. İyi amellere karşılık Allah’ın karşılık olarak fazlasını vermesi lütfundandır. Bu durumda salih amel işlemeye hem yönelmekte hem de sonucu için tatmin olmaktadır.⁸

*“Şüphesiz iman edenlerle, yahudiler, hristiyanlar ve sabiilerden kimler Allah’a ve ahiret gününe inanıp Sâlih ameller (iyi işler) işlerlerse onların ecirleri Allah katındadır. Onlara korku yoktur ve üzülmeyeceklerdir de.”*⁹

Süleyman Ateş, cennete girmeyi üç maddede ile ifade etmektedir: Allah’a ve ahiret gününe iman etmek, sâlih amel işlemek. Maddeleri hayatta tatbik eden her kulun cennetlik olacağını beyan etmektedir.¹⁰

¹ Süleyman Uludağ, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11.05.2026).

² Uludağ, “Amel”.

³ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11.05.2026).

⁴ Merve Saçlı, “Kur’an-ı Kerim’e Göre Mü’minlerin Amellerini Boşa Çıkaran Davranışlar”, *İlahiyat Dergisi* 2 (1 Haziran 2019), 36.”

⁵ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Namaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11.05.2026).

⁶ Mustafa Çağrı, “Hasene”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11.05.2026).

⁷ Mustafa Çağrı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11.05.2026).

⁸ Nurettin Yılmaz, “Andragojik Açıdan Bir Değer Olarak Salih Amel”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (25.12.2020), 678.

⁹ el-Bakara 2/62.

¹⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988) , 1/174, 175.

Bayraktar Bayraklı ise birey ve toplum açısından korku ve endişenin ortadan kalkacağını iddia etmektedir. Allah'a iman ve sâlih ameli cehennem korkusuna karşı kalkan olarak tanımlamaktadır.¹¹

*"Allah iman edip sâlih amel işleyenlere; onlar için bağışlama ve büyük bir ecir olduğunu vaadetmiştir."*¹²

Seyyid Kutub, iman edip sâlih amel işleyen kimselerin dünyada mahrum kaldıkları durumlar karşısında mükâfatlandırılacaklarını vurgulayarak mükâfat sahiplerinin ve kötülük ehlinin ezasının denk kılınmadığını açıklamıştır. Mükâfat ve cezanın bilinmesi insanı mutlu eder çünkü iyilikleri doğrultusunda mükâfatlandırılması bireyi rahatlattığı gibi kötülere ceza verileceği onlara karşı duyulan öfkeyi yatıştırmaktadır.¹³ İnsan sonuca dayalı durumlarda algısı diğer durumlara nazaran daha yüksektir. Nitekim Kur'an'da birçok ayette sebep sonuca dayalı bulunmaktadır.¹⁴ Bu durum doğrultusunda içsel bir duygu olarak sevap işlemeye yönelir. Çıkardığımız ilk anlamdan sonra bireyden alıp topluma adapte ettiğimizde ise haksızlığa uğrayan bir kimse, karşıdaki kişinin ceza alacağını bildiğinden ötürü ona zarar vermekten ziyade Allah'a havale ederek tevekkül eder. Bu durum karşılıklı kinlenme ve ani iniş çıkışları önleyerek toplumda denge unsurunu oluşturur.

1.2. Korku ve Üzüntüden Emin Olmak

İnsan, ömrü boyunca üzüntü ve korkudan uzak durmak ve güven duygusu içinde yaşamak ister. Psikolojik açıdan güven duygusu bireye umut dolu olmasını ve dayanıklılık kazanmasını sağlar. Sosyolojik açıdan ise birlik ve beraberliği güçlendirdiği gibi aidiyet duygusunu geliştirir.

*"Şüphesiz, iman edenler; Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sâbiîler'den de Allah'a ve âhiret gününe inanıp sâlih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler."*¹⁵

*"Şüphesiz ki iman edip dünya ve âhiret için yararlı şeyler yapanlar, namaz kılanlar ve zekât verenlerin Rableri katında ecirleri vardır; onlara ne korku vardır ne de üzüleceklerdir."*¹⁶

*"Gerçek şu ki, iman edenlerle Yahudiler, Sabiîler ve Hristiyanlardan Allah'a, ahiret gününe inanan ve sâlih amellerde bulunanlar; onlar için korku yoktur, onlar mahzun da olmayacaklardır."*¹⁷

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), iman edip sâlih amel işleyenlerin namaz kılıp zekât vermesi takdirde ahirette Rableri tarafından mükâfatlandırılıp dünyada bıraktıkları hiçbir şeye üzülmeyeceklerini ifade ederek korkudan da emin olacaklarını beyan etmektedir.¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944), tefsirinde farklı dinlere bağlı olsalar dahi ahiret gününe inanıp sâlih amelde bulunanlar için kâfir iken yaptıklarından dolayı korku duymayacaklarını *"pişman olup yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahlarının bağışlanacağını"*¹⁹ ifade etmektedir. Allah'ın onlar için vereceği mükâfattan dolayı üzülmeyip kaybetmeyeceklerini de vurgulamaktadır.²⁰ Bayraklı ise devamlı kötü durumlardan bahsedip sonucunda ceza verileceği hususunun üzerinde durmak yerine, olumlu olaylardan da bahsedip sonucunun mükâfat olacağını belirtmenin eğitimde de önemli bir metot olduğunu ifade ederek sâlih

¹¹ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul, 2001), 1/470.

¹² el-Mâide 5/9.

¹³ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*.3/206, 207.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/120.

¹⁵ el-Bakara 2/62.

¹⁶ el-Bakara 2/62.

¹⁷ el-Mâide 5/69.

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Daru Hicr, 2001), 2/161.

¹⁹ el-Enfâl 8/38.

²⁰ Mâtürîdî, *T'evîlatu Ehli Sünnet Tefsir'ul Maturidi*, 4/284, 285.

amel namaz ve zekâtla desteklendiği zaman korku ve üzüntüleri silip geçeceğini ifade etmektedir. Bu durum da beraberinde mutlu bir hayat ve mükâfat getirmektedir.²¹

İlk önce kötü bir durumdan ya da cezadan bahsetmek kişide huzursuzluğa sebep olacağı aşîkârdır. Dolayısıyla bu endişe ile hareket eden kimseler istemeden de olsa hata payı diğer kimselere göre daha fazladır. Kur'an-ı Kerimde de Allah önce mükâfattan sonra cezadan bahsettiği ayetler de mevcuttur.

Dünya imtihan yeridir.²² Dolayısıyla yaşamımız boyunca çeşitli konularda imtihan olmaktadır.²³ Durum ne olursa olsun haktan dönülmemesi ve pes etmemesi gerektiğini aynı zamanda sâlih amel ile inanç pekiştirilirse korkudan emin olunacaktır. Bu durum Allah'ın vaadidir. Verilen vaat ışığında müminler karanlık günlerin geçiciliğinin bilinciyle davalarından vazgeçmeyerek hak yolunda olmaya ve çabalamaya devam edecektir.

1.3. Mükâfatın Eksiksiz ve Fazlasıyla Ödenmesi

Allah adildir. Dolayısıyla her kim bir iyilikte bulunursa karşılığını yaptığı iyiliğin kat ve kat daha fazlasıyla alacaktır. Bu durum da birey ve toplum açısından hayırlı işler yapmanın daimî olmasını sağlayacaktır.

*“İman edip sâlih ameller yapanlara gelince, Allah onlara mükâfatlarını tam olarak verecektir. Çünkü Allah, zâlimleri sevmez.”*²⁴

Taberî, ayeti kâfirler için bir tehdit müminler için ise müjde olarak değerlendirmektedir.²⁵ Kafirler için her ne kadar tehdit niteliğinde olsa da Kutub, Allah'ın zalimleri sevmediği halde zulmetmekten uzak olduğunu belirtmektedir.²⁶ Bayraklı, iman ve amelin arasında sıkı bir bağ olduğuna değindikten sonra imanın gönülden gelen psikolojik bir oluşum, amelin ise davranışlara yansımaları olduğunu iddia etmektedir. İman ve sâlih amellere teşvik olduğunu ceza ile korku motifini, ödül ile sevinç motifinin işlendiğini ifade etmektedir.²⁷

*“Erkek olsun kadın olsun, inanmış olarak kim sâlih bir amelde bulunursa, onlar cennete girecek ve onlar, bir 'çekirdeğin sırtındaki tomurcuk kadar' bile haksızlığa uğramayacaklardır.”*²⁸

Ebü'l Fidâ İbn Kesir (ö. 774/1373), iman şartına bağlı olarak hanım olsun erkek olsun kullarının sâlih amel işledikleri takdirde onlara bahşedilecek olan güzellikleri vurguladıktan sonra onların iyiliklerini eksiltmeyeceklerini nakletmektedir.²⁹ Bayraklı, Allah'ın bir öğreti sunduğunu ifade etmektedir. Ayette verilen نَقِيرًا kelimesinin hurma çekirdeğinin çukurunda, hurmanın çıkıp bittiği noktaya dendiğini açıklayarak insanların nokta çekirdeği kadar dahi olsa haksızlığa uğramayacaklarını ifade etmektedir.³⁰

*“İman edip sâlih amel işlemiş olanların karşılıklarını eksiksiz olarak verir ve ayrıca kendi lütfu ile de fazladan ihsanda bulunur. Kulluktan çekinmiş ve büyüklenmiş olanları ise acıklı bir azaba çarptırır. Onlar kendileri için Allah'tan başka bir dost ve yardımcı da bulamazlar.”*³¹

Kutub, Allah'a kulluk etmekten kaçan kimselerin sınırsız mercilere kulluk yapacaklarını ileri sürerek arzu, hırs, kuruntu ve hurafelerin kulu olacaklarını iddia etmektedir. Allah'ın bir nur olduğunu bu nur sayesinde

²¹ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 3/389.

²² el-Enbiyâ 21/35.

²³ el-Bakara 2/155.

²⁴ Al-i İmran 3/57.

²⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 2/275.

²⁶ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 2/93.

²⁷ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 4/147, 148.

²⁸ en-Nisâ 4/124.

²⁹ İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm* (Daru Taybe, 1999), 5/1943.

³⁰ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 5/337-338.

³¹ en-Nisâ 4/173.

doğru yolu bulup, Allah'a sarılan kişinin, onun rahmetiyle kuşatılacağını görecektir ve büyük bir lütfi erişeceğini ifade etmektedir.³² Sosyolojik bir bakış açısıyla değerlendirmede bulunan Kutub, Allah'a kulluk edilmeyeceği takdirde bu boşluğu kula kulluk ederek doldurulduğunu ifade ettiğini görmekteyiz. Bu durum akabinde toplumda denge unsurunu zedeleyecek kaosa yol açacaktır. Bu nedenle ilahi emirler doğrultusunda yaşamının hem dünya hem ahiret açısından psikolojik ve sosyolojik olarak rahatlatıldığı reddedilemez bir gerçektir.

1.4. Rızık

Rızık, kişilerin hem maddi hem de manevi hayatında güven ve huzur duygusunun inşasında önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle kişi kavramla ilgili ayeti okuduğu zaman geleceğe ve ahirete dair kaygılarından arınacaktır.

*"Sizden kim de Allah'a ve Peygamberine gönülden itaat eder ve salih amel işlerse ona da mükafatını iki kat veririz. Onun için ayrıca bol bir rızık hazırlamışızdır."*³³

İbn Kesir, mükâfatın ve rızık cennet olduğunu açıklamaktadır.³⁴ Psikolojik açıdan kişi ilgili ayeti okuduktan sonra rahatlar çünkü yapılan iyilik karşılığının fazlasıyla ona geri döneceği ve ahirette cennetle müjdelmesi kişiyi umutlandırmaktadır.

1.5. Tertemiz Eşler ve Gölgelekler

Ayet psikolojik açıdan huzur, güven ve dinginlik ihtiyacını semboller niteliktedir. Çünkü eş tamamlayıcıdır. Bu doğrultuda değerlendirecek olursak ayet, bireyin hem dünyada hem de ahiretteki zihinsel huzur beklentisine bütüncül bir şekilde cevap niteliktedir.

"Rasûlüm! İman edip sâlih ameller işleyenleri şöyle müjdele: Altlarından nehirler akan cennetler onlar

*içindir. Ne zaman kendilerine cennet meyvelerinden bir şey ikram edilse, her defasında: "Bu, daha önce dünyada yediğimiz şey!" derler. Oysa bu rızıklar, renkte ve şekilde birbirinin benzeri, fakat tatta ve keyfiyette çok yüksek kıymette olmak üzere kendilerine ikram edilecektir. Orada onlara tertemiz eşler verilecek ve orada ebedî kalacaklardır."*³⁵

Mâtürîdî, ayette müjdelenen durumun korkuyu ortadan kaldırması sâlih amele bağlı kılındığını ileri sürmektedir.³⁶ Bayraklı, başarı takdir edilmediği müddetçe zamanla söner. Bu durum yaşanabilecek güzel olayların sekteye uğramasına sebebiyet verecektir. Dolayısıyla herhangi bir başarı takdir edildiğinde devamının gelmesine vesile olarak ilahi sünnet çerçevesinde de hareket edilmiş olacaktır. Aynı zamanda dünyada zina hem bedeni hem de ruhsal olarak birçok probleme yol açmaktadır. Ayet doğrultusunda hareket eden kimseler hem dünyada bedeni ya da ruhsal olarak herhangi bir problem yaşamayacak hem de ahirette tertemiz eşlerle mükâfatlandırılmış olacaklar. Bayraklı'nın da ifade ettiği gibi ayet kişileri ahlaklı birlikteliklere teşvik etmektedir.

*"İman edip sâlih ameller işleyenleri ise içinde sonsuza kadar kalmaları üzere altından ırmaklar akan cennetlere sokacağız. Onlar için orada temiz eşler vardır. Ve onları hiç kaybolmayan gölgelerin altına sokarız."*³⁷

³² Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 3/156.

³³ el-Ahzâb 33/31.

³⁴ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 12/6517.

³⁵ el-Bakara 2/25.

³⁶ Mâtürîdî, *T'evilatu ehli Sünnet Tefsir'ul Maturidi*, 1/94,95.

³⁷ en-Nisâ 4/57.

İbn Kesir, ayette mutlu kimselerin Adn cennetindeki durumlarından haber verdiğini oradaki her yerden ve köşesinden ırmaklar aktığını bu kimselerin istedikleri yerlerde kalabileceklerini ifade etmektedir.³⁸ Bayraklı, tövbe edilmemiş hiçbir kötülüğün cezasız kalmayacağı gibi iman edip sâlih amel işlemenin de ödölsüz kalmayacağını belirten Bayraktar, bu dünyada namusu koruyup eşine eziyet etmeyen kimselerde ahirette el değmemiş eşler vadedeceğini belirtmektedir.³⁹

1.6. Bağışlanma

Suçluluk duygusu kişiyi daha da kötü olaylara sevk edebilmektedir. Bu nedenle kişinin bağışlanma ihtimalinin olduğunu bilmesi, kişiyi kötülüklerden alıkoyarak tövbe etmeye sevk etmektedir. Bu bölümde ise Allah kullarının günahlarını sâlih amel işledikleri takdirde öğreteceğini müjdelemektedir.

“İnanıp sâlih ameller işleyenlerin ve Muhammed’e indirilene -ki o Rablerinden gelen haktır- inananların ise Allah günahlarını örtmüştü ve hâllerini düzeltmiştir.”⁴⁰

Taberî, ayette bulunan ilahi emirlere uyanların günahlarından dolayı hesaba çekilmeyeceklerini dünya ve ahirette işlerinin düzeleceğine dünyada onları dostları ile bulundurup ahirette cennette ebedi olarak kalacaklarını açıklamaktadır. Aynı zamanda Abdullah b. Abbas’ın ayetin Ensar hakkında nazil olduğunu naklettiğine de yer vermektedir.⁴¹ Örneğin Filistin’de yaşanan soykırıma destek verip aynı zamanda orada vahşice katledilen şehitlerin yakınlarına gıda, giyecek vs. yapanların samimi olmadığı gibi bu yaptıklarının da bir karşılığı olmayacağı bir nebze de olsa içimizi rahatlatmaktadır.

“Toplanma vakti için Allah’ın sizi toplayacağı günü düşün. O gün aldanişın ortaya çıkacağı gündür. Kim Allah’a inanır ve salih amel işlerse, Allah onun kötölüklerini örter ve onu içinden ırmaklar akan, ebedî kalacakları cennetlere sokar. İşte bu büyük başarıdır.”⁴²

Bayraklı, İman edip iyi amel yapanların ahiretteki kazançları nedir? sorunun cevabını ise ayetin devamında belirtildiğini açıklamaktadır. Bayraklı şu açıklamalarda bulunmaktadır; Gerçek imana sahip olan birey affedilmesi mümkün olmayan şirk ve gûnahtan uzak olacağından ahirette genel affın içinde yer alacaktır. Salih amelde bulunması da onun kötölüklerini örtecektir. Bayraklı bu duruma örnek olarak da *“İyilikler, kötölükleri giderir.”⁴³* ayetini örnek vermektedir. Bayraklı günahların örtölmesinden sonra cennete girmeye hak kazanacaklarını ifade etmektedir. Böylece mümin iki türlü kazanca sahip olacağını Allah’ın bu durumu büyük kurtuluş açıkladığına değinerek ilgili ayetin tefsirini tamamlamaktadır.⁴⁴ İnsan beşerdir ve hata yapma payı yüksektir. Dolayısıyla hata yapmış bir kimse sâlih amel işlediği takdirde yapmış olduğu hatanın örtölüleceğini bilmesi umutsuzluğa düşüp daha çok hata yapmasını önler. Bu nedenle umut her zaman vardır. Samimi tövbe ile yeni bir sayfanın açılacağı bilinen bir gerçektir.

Sonuç

Bu çalışmada Kur’an-ı Kerim’de sâlih amel kavramı ve bu kavramın ahirete yönelik motivasyon boyutu incelenmiştir. Yapılan inceleme sonucunda sâlih amelin, iman ile birlikte değerlendirilen ve bireyin davranışlarını yönlendiren temel bir unsur olduğu görölmüştür.

Çalışma kapsamında ele alınan ayetler, sâlih amel işleyen kimselere Allah katında ecir verileceğini, onların korku ve üzüntüden emin olacaklarını, mükâfatlarının eksiksiz ve fazlasıyla karşılanacağını ortaya

³⁸ İbn Kesir, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 4/1737.

³⁹ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, 5/124.

⁴⁰ Muhammed 47/2.

⁴¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 7/427.

⁴² et-Tegâbün 64/9.

⁴³ Hûd 11/114.

⁴⁴ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri*, 19/342, 343.

koymaktadır. Bununla birlikte rızık, cennet nimetleri, tertemiz eşler ve bağışlanma gibi vaatlerin de bireyi sâlih amele yönlendiren önemli motivasyon unsurları olduğu tespit edilmiştir. Allah, insanların hem dünya hem ahirette rahat etmeleri için uymaları gereken kuralları peygamberler aracılığı ile bildirmektedir. İlahi mesajlarda maddi ve manevi huzur içinde yaşayabilmeleri için birtakım kural ve öğütler içermektedir. Bazı ayetlerde zekât, sadaka vb. gibi maddi unsurlara vurgu yapılırken bazı ayetlerde ise sâlih amel terkibi bağlamında hem maddi hem manevi rahatlama sağlayacak yararlı işlere sevk etmektedir. Bir kimse belirlenen ayetleri okuduğu zaman hem dünyada hem ahirette yapmış olduğu iyiliğin karşılığını fazlasıyla alacağını ve iç huzura ereceğinin bilincinde olduğu için davranışlarını iyi yönde şekillendirmeye gayret edecektir. Bu yönüyle aynı zamanda insanları psikolojik anlamda rahatlatacaktır. Sâlih amel hem ferdî hem toplumsal olarak tertip görevi üstlenmektedir. Kutuplaşmaları önceleterek kişide iç huzuru sağladığı gibi toplumda dayanışmayı kuvvetlendirerek sosyal tabakalaşmanın belirginliğini azaltmaktadır.

Elde edilen bulgular, Kur'an'da mükâfat merkezli bir yaklaşımın ön plana çıkarıldığını ve bu yaklaşımın bireyin davranışlarını olumlu yönde şekillendirdiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle çalışma, sâlih amel kavramının motivasyonel boyutunu anlamaya katkı sağlamaktadır. Gelecek çalışmalarda bu kavramın farklı sûre grupları veya disiplinler arası yaklaşımlarla incelenmesi, konunun daha kapsamlı anlaşılmasına imkân sağlayabilir.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Çağrı, Mustafa. "İhsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Temmuz 2019.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l- Kur'ani'l-Azîm*, Daru Taybe 1997.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zılâl'il Kur'an*, çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce, İstanbul: Dünya Yayıncılık 1991.
- Maturidi, *Tevîlatu ehli's-sünne*, Lübnan, 2005. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Saçlı, Merve. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Mü'minlerin Amellerinin Boşa Çıkaran Davranışlar", *İlahiyat Dergisi* 2 (1 Haziran 2019) 33-45.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman", *TDV İslâm Ansiklopedisi* Erişim 22 Aralık 2024.
- Taberî, Muhammed b. Ceri. *Camîu'l-beyan an te'vili âyi'l- Kur'an*, Kahire: Daru Haceri 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Aralık 2024.
- Yılmaz, Nurettin. "Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi", 20/2 (25.12.2020) 667-699.

Kur'an'da Haberî Sıfatların Te'vîli: Mukâtil, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Râzî

Perspektifleri

Rahimenur Anlar

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin /Türkiye

nursezen94@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-3149-8302

Öz

İslam düşüncesinde haberî sıfatların zâhirî veya mecazî yorumlanması mezhepler arası temel bir tartışma konusudur. İnceleme kapsamında Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767), Ebû Mansûr Muhammed bin Mahmud el-Mâtürîdî es-Semerkindî (ö. 333/944), Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî (ö.538/1144) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer er-Râzî'nin (ö.606/1210) tefsirlerinde haberî sıfatlara dair ortaya koydukları yorumlar ele alınmıştır. Çalışmada ele alınan temel problem; haberî sıfatların teşbih ve tecsîm (antropomorfizm) ile bağlantılı olup olmadığı, Allah'ın zatına dair insana özgü ifadelerin nasıl yorumlanması gerektiği ve farklı mezheplerin bu konudaki yaklaşımlarının ne olduğu sorularına cevap aramaktır. Yöntem olarak literatür taraması ve karşılaştırmalı analiz kullanılmıştır. Mukâtil, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirleri karşılaştırılarak haberî sıfatlar hakkındaki yorumları değerlendirilmiştir. Mukâtil, haberî sıfatları hem literal hem de mecazî anlamda yorumlamış, ancak zaman zaman tutarsızlıklar göstermiştir. Mâtürîdî, haberî sıfatları tamamen mecazî olarak ele almış ve bunları Allah'ın kudreti, ilmi ve iradesiyle ilişkilendirmiştir. Zemahşerî, birçok âyette te'vil yolunu tercih ederek edebî ve mecazî anlamlar sunmuştur. Ancak, arşı taşıyan melekler konusunda literal yoruma yakın bir duruş sergilemiştir. Râzî, kelâmî ve akılcı bir bakış açısıyla haberî sıfatları yorumlamış ve zâhirî anlamların tevhid inancına zarar vereceğini savunmuştur.

Farklı mezheplerin haberî sıfatlara ilişkin geliştirdiği yöntemler, Allah'ın zatını insanî tasavvurlardan arındırmayı ve tevhid inancını korumayı amaçlamaktadır. Mukâtil'in yaklaşımı yer yer tutarlılık sorunları içerebilmekteyken, Mâtürîdî sistematik ve mecazî bir yöntem benimsemiştir. Mu'tezilî âlim Zemahşerî, Allah'ın kürsîsi dışında mecazî anlamları tercih etmiş, Râzî ise akılcı ve kelâmî yöntemle literal yorumların sakıncalarını vurgulamıştır. Çalışmada tevhid inancına zarar veren yorumların karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi ve konuya ilişkin literatüre katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Haberî Sıfatlar, Müteşâbih Âyetler, Antropomorfizm, Tefvîz.

Giriş

İslam düşüncesinde Allah'ın sıfatları meselesi, özellikle kelâm ve tefsir literatüründe tartışmalı başlıklardan biri olmuştur. Bu bildiride, erken dönemden klasik döneme uzanan süreçte farklı mezhebî eğilimleri temsil eden Mukâtil b. Süleyman, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî örneklem olarak belirlenmiş; bu müfessirlerin haberî sıfatların yorumuna teşbih–tenzih dengesi bağlamında ortaya koyduğu farklılıklar incelenmiştir. Çalışmanın temel amacı, haberî sıfatların teşbih-tecsîm ile ilişkisini bu dört müfessir üzerinden karşılaştırmalı olarak analiz etmektir.

1. Haberî Sıfatların Epistemolojik ve Metodolojik Çerçevesi

Anlamı birden fazla ihtimale açık olan müteşâbih sıfatlar, tarihsel süreçte Müşebbihe'nin teşbihi ile Muattıla'nın ta'tili arasında geniş bir tartışma alanı bularak tefvîz ve te'vîl yöntemlerini doğurmuştur.¹

Buna karşılık, İslâm düşüncesinde ana akımı temsil eden yaklaşım, teşbih ile tenzih arasında bir denge kurma çabası olmuştur. Teşbih, Allah'ın sıfatlarını yaratılmışlara benzetme eğilimini ifade ederken; tenzih, O'nu her türlü beşerî nitelikten uzak tutmayı esas alır. Bu iki ilke arasında denge kurma çabası, haberî sıfatların yorumlanmasında tefvîz ve te'vîl olmak üzere iki temel yöntemin ortaya çıkmasına neden olmuştur.² Tefvîz yaklaşımında, söz konusu ifadelerin anlamı Allah'a havale edilmekte ve yorum yapmaktan kaçınılmaktadır. Te'vîl yaklaşımında ise, bu ifadeler zâhirî anlamlarının ötesinde, Allah'ın yüceliğine uygun mecazî anlamlarla açıklanmaktadır.³ Tarihsel süreç içerisinde bu yaklaşımlar, tefsir literatüründe farklı biçimlerde tezahür etmiştir. Haberî sıfatların yalnızca kelâmî bir mesele olmadığını, aynı zamanda tefsir metodolojisinin de önemli bir parçası olduğunu göstermektedir.

1.1. Yedullah (Allah'ın Eli)

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nisbet edilen "el" kavramı; "yedullâh", "bi-yedihî", "bi-yedeyye" ve "eydînâ" gibi lafızlarla on iki âyette zikredilmekte; semantik açıdan "kabza" ve "yemîn" gibi kavramlarla desteklenmektedir.

Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinde "yed" kavramını bağlamına göre üç farklı düzlemde tasnif eder.⁴ Sâd sûresinin 75. âyetindeki "iki elimle yarattım" ifadesini, Allah'ın Hz. Âdem'i bizzat/aracısız yaratması şeklinde zâhirî bir yaklaşımla yorumlar.⁵ Zümer sûresinin 67. âyetindeki "kabza"⁶ ve Mâide sûresinin 64. âyetindeki "el" lafzını da bu çerçevede antropomorfik bir dille açıklar. Mâide sûresinin 64. âyetinin devamındaki "el" kavramını, Yahudilerin rızkın kısılması yönündeki iddialarına cevap olarak "rızıklandırma ve ihsan" şeklinde te'vîl eder.⁷ Fetih sûresinin 10. âyetindeki "el" ifadesini ise müminlere yönelik "ilâhî destek, koruma ve ahde vefa" olarak amelî/temsîlî bir çerçevede sunar.⁸

Mukâtil kendi tefsir kitabındaki konuyla alakalı üç yerdeki yorumunda ise; Mâide sûresinde cömert olarak⁹, Yâsin sûresinde "bizzat kendi elimizle" şeklinde¹⁰, Fetih sûresinde ise koruyuculuğunu, otoritesini ve gözetimini temsil eden bir metafor olarak sunmaktadır.¹¹

Mâtürîdî göre Yahudilerin "Allah'ın eli bağlıdır"¹² sözü Allah'a gerçek anlamda bir uzuv isnat etmekten ziyade O'nu nimetlerini esirgeyen cimri bir varlık şeklinde tasvir etmektedir. Mâide sûresinin 64. âyetindeki "el" kavramını "nimet ve tasarruf"¹³; Yâsin ve Zâriyât sûrelerindeki kullanımları ise "mutlak

¹ Yavuz, Yusuf Şevki. "Haberî Sıfatlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 393-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

² Aydın, Ömer. "Haberî Sıfatları Anlama Yolları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 73-112.

³ Yavuz, Yusuf Şevki. "Haberî Sıfatlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 393-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

⁴ Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 321.

⁵ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, ed. Abdullah Mahmûd Şehâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 3/654.

⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2002, 3/684.

⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2002, 1/490.

⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2002, 4/70.

⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2002, 1/490.

¹⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2002), 3/584.

¹¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2002, 4/70.

¹² Mâide 5/64

¹³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne: Tefsîrü'l-Mâtürîdî*, ed. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 3/495.

kudret ve yaratma fiili” olarak te’vîl eder.¹⁴ Konuyla alakalı Âl-i İmrân sûresinin 182. âyetindeki “el” ifadesini hakîkî anlamının dışında mecaz anlama geldiğini delil göstermektedir.¹⁵

Sâd sûresinin 75. âyetindeki “iki el” ifadesinin ise, Allah’ın kudretini ve yaratmadaki yüceliğini temsil ettiğini açıklar. İnsanların elleriyle yaptığı işleri, Allah’ın kendisine isnat etmesinin, O’nun gücünü ve rehberliğini vurgulamak amacıyla mecazî bir anlatım olduğunu belirtir.¹⁶

Zemahşerî Kur’an’da geçen “el”, “kabza” (avuç) ve “sağ el” gibi ifadelerin Beyân ilmine ait olan temsîl ve tahyîl sanatlarını anlayarak müteşâbih ifadelerle yorum yapılabileceğini ifade eder. Zümer sûresinin 67. âyetindeki “Yeryüzü O’nun avucundadır” ifadesini, Allah’ın azamet ve büyüklüğünü anlatan temsîlî bir anlatım olarak açıklar. Bu ifadelerin organ anlamında olmadığını vurgular. Mâide sûresindeki 64. âyetindeki “Allah’ın eli bağlıdır” ifadesinin Yahudiler tarafından Allah’ın cimri olduğunu ima etmek için kullanıldığını belirtir. “O’nun iki eli açıktır” kısmını ise, Allah’ın cömertliğini ifade eden bir mecaz olarak yorumlar.¹⁷

Sâd sûresindeki 75. âyetindeki “Kendi iki elimle” ifadesini, Allah’ın kudret ve özenini ifade eden bir mecaz olarak değerlendirir. İnsanların işlerini elleriyle yaptığını ifade ederek, burada “el”in yaratma sürecine işaret ettiğini söyler.¹⁸

Râzî’ye göre, ilâhî zâtın parçalardan oluşması (mürekkebiyet) aklen imkânsızdır; zira parçası olan muhtaçtır. Bu sebeple “el” lafzının literal anlamı muhaldir. Zemahşerî’nin “tahyîl” kavramını sağlam temellere dayanmadığı gerekçesiyle eleştiren Râzî, bu ifadeleri doğrudan “mutlak kudret, cömertlik ve yaratma fiilindeki yücelik” olarak felsefî-kelâmî bir derinlikle yorumlar.¹⁹

1.2. Vechullah (Allah’ın Yüzü)

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a nisbet edilen “vech” kavramı; sözlükte “yüz, yön ve bir şeyin özü” anlamlarına gelir. Bu kavram, Bakara sûresinin 115. âyetindeki “ilâhî kuşatıcılık” veya Rahmân sûresinin 27. âyetindeki “ebedîlik” vurgularıyla doğrudan ilâhî zâta; pek çok yerde ise “li-vechillâh” kullanımıyla amelî bir hedef olan ilâhî rızaya işaret eder.²⁰

Mukâtil b. Süleyman, vech kavramını üç düzlemde ele alır. Kasas sûresinin 88. âyetindeki olan tek varlığın Allah olduğunu vurgulamak için “vechelhû” ifadesini “illâ hüve” (yalnızca O) şeklinde te’vîl eder.²¹ Bakara sûresinin 115. âyetindeki “vechullah” tamlamasını ise “fe-semme Allahu” (Allah oradadır) diyerek doğrudan Allah’ın zatına râci kılar. Bu noktada Mukâtil, “yüz” ifadesini Allah’ın bir parçası değil, O’nun varlığının tamamı olarak okumuştur.

İnsan sûresinin 9. âyetindeki “vechullah” ifadesini doğrudan “merdâtullâh” (Allah’ın rızası) şeklinde açıklar.²² Kehf sûresinin 28. âyetindeki “vechullah” ifadesini açıklarken, sadece bu arzusun namaz ve oruç gibi ibadetlerle talep edildiğini söylemekle yetinir.²³ Leyl sûresinin 19 ve 20. âyetinde

¹⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2005, 8/531.

¹⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2005, 12/108.

¹⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2005, 12/282.

¹⁷ Cârullâh Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavamidi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vüçûhi’t-te’vîl*, ed. Ali Muhammed Mevcud Adil Ahmed Abdül ve Muavvaz (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1998), 2/270.

¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1998, 5/248.

¹⁹ Râzî, *el-Tefsîrü’l-kebîr*, 1981, 12/35.

²⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2002, 1/70.

²¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2002, 3/360.

²² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2002, 4/525.

²³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2002,, 2/582.

geçen “vechullah” tabiri üzerinde durmak yerine, sıfat tamlamasının devamındaki “el-A'lâ” (En Yüce) ismini açıklamayı tercih ederek; bunun “yaratıklarının üzerinde olan” anlamına geldiğini belirtir.²⁴

Mâtürîdî, “vech” ifadesini ele alırken lafzî mananın Allah hakkında imkânsızlığını hareket noktası kabul eder. Bakara sûresinin 115. âyetindeki “vechullah” âyetini tek bir manaya hapsetmez; buradaki “vechullah” tamlamasını bağlama göre “Allah’ın kiblesi, zâtı veya rızası” olarak üç farklı şekilde te’vîl eder.²⁵ Ra’d sûresinin 22. âyetindeki sabrın “vech” ile ilişkilendirilmesini, “sırf Allah’ın rızasını isteyerek” veya “O’nun katında yakınlık ummak” şeklinde yorumlar.²⁶

Zemahşerî, dilbilimsel açıdan vechi, bir şeyin hakikat ve zâtı olarak tanımlar. Rahmân sûresinin 27. ve Kasas sûresinin 88. âyetlerini bu ilkeyle açıklar.²⁷ En’âm sûresinin 52. âyetini tefsir ederken; bir şeyin en önemli ve öncelikli parçası “yüz” olduğu için, amellerde yalnızca “Allah’ın rızasının” gözetilmesini “yüzü arzu etmek” şeklinde temsîlî bir anlatım olarak niteler.²⁸

Râzî, kavramı sistematik bir tasnife tabi tutarak Mücessime’ye karşı kelâmî bir zemin inşa eder. Bakara sûresinin 115. âyeti üzerinden dörtlü bir analiz yapar: Kible, niyet, ilâhî rızâ ve mutlak zât. Râzî’ye göre Allah’tan başka her şey yokluğa mahkûmdur ve “yüz” bu mutlak hakikatin ifadesidir.²⁹

1.3. Aynullah (Allah’ın Gözü)

“Ayn” kavramı; görme organı, su kaynağı ve bir şeyin kendisi gibi geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Kur’ân-ı Kerîm’de beş âyette Allah’a nisbet edilen ‘ayn’ ve çoğulu olan ‘a’yün’ ifadeleri; beşerî bir uzvu değil, ilâhî murakabe, inâyet ve himayeyi temsil etmektedir. Bu ifadeler; Hz. Nuh’un gemi inşası, Hz. Musa’nın yetiştirilmesi ve Hz. Peygamber’in ilâhî koruma altında oluşu bağlamlarında zikredilir.³⁰

Mukâtil b. Süleyman, “ayn” kavramını bağlama göre değerlendirmiş; Hûd sûresi 37. âyetteki ifadeyi ‘bilgimizle’ şeklinde te’vîl ederek mecazî bir anlam yüklerken³¹, Kamer sûresi 14. ve Tâ-Hâ sûresi 39. âyetlerdeki ifadeleri herhangi bir yorum yapmaksızın lafzî düzlemde bırakmıştır.³²

Mâtürîdî, Hûd sûresinin 37. âyetindeki gemi inşasıyla ilgili ifadeye, “Bizim öğretmemizle” anlamını vererek te’vîlî bir adım ileri taşır.³³ Tûr sûresinin 48. âyetinde Hz. Peygamber’e yönelik müjdeyi ise Allah’ın vaadettiği mutlak yardım teminatı olarak görür.³⁴

Zemahşerî, bu sıfatta da “temsîl ve tahyîl” kuramını işletir. Hz. Nuh’un gemi inşasını, sanki ilâhî katından görevlendirilmiş “görünmez muhafızlar” gözetimindeymiş gibi emniyette olduğunu belirterek açıklar.

Tâ-Hâ sûresinin 39. âyetindeki Hz. Musa’nın yetiştirilmesiyle ilgili “gözümün önünde” tabirini, bir sanatkârın çırağına veya bir ustanın sipariş veren kişiye sunduğu “tam itina” ile açıklar: “İstedğim gibi yapasın diye seni sürekli izliyorum.”³⁵

²⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2002, 4/723.

²⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2005, 1/582.

²⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2005, 6/358.

²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1998, 1/314.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1998, 2/37.

²⁹ Râzî, *el-Tefsîrü’l-kebîr*, 1981, 4/16.

³⁰ Kur’ân’da “ayn” kavramının bu bağlamlardaki kullanımları için bkz. Hûd 11/37 ve Mü’minûn 23/27 (Hz. Nuh); Tâ-Hâ 20/39 (Hz. Musa); Tûr 52/48 (Hz. Peygamber).

³¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2002, 2/279.

³² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2002, 4/180.

³³ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2005, 6/151.

³⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2005, 9/414.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1998, 3/566.

Tûr sûresinin 48. âyetindeki Hz. Peygamber'e yönelik "Gözlerimizin altındasın" ifadesini Hz. Peygamber'e verilen teselliye bir "mesel" (allegory) olarak görür; bunun gerçek bir organla değil, ilahî bir denetim ve engellenemez bir koruma kalkıyla ilgili olduğunu savunur.³⁶

Fahreddin er-Râzî, dili mantıksal bir cerh aracı olarak kullanarak zâhirî mânaya saplananları eleştirir. Hûd sûresinin 37. âyetindeki "ba" harf-i cerinden hareketle; eğer ifade zâhirî alınırsa, Allah'ın gemiyi — tâbiî bir insanın kalem kullanması gibi— bir alet (göz) kullanarak inşa etmesi gerekir ki bu aklen imkânsızdır.³⁷

Râzî, gözün Tâ-Hâ sûresinin 39. âyetinde tekil (ayn), Hûd sûresinin 37. âyetinde ise çoğul (a'yün) kullanılmasını, bunun bir "uzuv" olamayacağına delil gösterir. Fiziksel bir parça olsaydı bu sayısal değişkenlik ilâhî zâtta zıtlık meydana getirirdi.³⁸

Râzî'ye göre insanlar korudukları şeye gözlerini diktikleri için Kur'ân, bu alışlagelmiş dil formunu ilâhî muhafazayı anlatmak için seçmiştir.³⁹

1.4. Arş, Kürsî ve İstivâ

İslam düşüncesinde ulûhiyetin azametini ifade eden merkezi kavramlar "arş", "kürsî" ve "istivâ"dır. Arş; Kur'ân-ı Kerim'de "yücelik, taht ve hükümlerlik" anlamlarında yirmi iki yerde geçerken; kürsî, Bakara sûresinin 255. âyetinde ilâhî kuşatıcılığın simgesi olarak sunulur. Bu kavramlarla doğrudan ilintili olan istivâ ise, Allah'ın kâinat üzerindeki mutlak otoritesini vurgulayan yedi âyette zikredilmektedir.

Mukâtil b. Süleyman, istivâ kavramına doğrudan "istekarra" (oturmak) anlamını vererek ulûhiyeti zihinde somutlaştıran bir çizgi benimser. Mukâtil'in yaklaşımındaki en çarpıcı yön, âyetlerdeki yaratılış sıralamasını tersine çeviren "takdim-tehir" iddiasıdır. Tâhâ sûresinin 5. âyeti ve Yûnus sûresinin 3. âyeti gibi yerlerde Allah'ın yaratma fiilinden "sonra" (*sümme*) arşa istivâ ettiği belirtilse de⁴⁰; Mukâtil, Hûd sûresinin 7. âyetini delil göstererek istivânın yaratılıştan "önce" gerçekleştiğini savunur.⁴¹ Bu yorumun amacı, Yahudi geleneğindeki "yaratma sonrası dinlenen Tanrı" algısını kırmak ve Allah'ın en baştan beri mutlak otorite sahibi olduğunu ispatlamaktır.

Mâtürîdî, Âyete'l-Kürsî'de kürsîden maksadın Allah'ın ilmi olduğunu belirten İbn Abbas'ın görüşünü aktarır. Kürsî kelimesini "Allah'ın ilmi" olarak anlamlandırır. Öte yandan Kürsî'yi hakikî bir varlık olarak kabul edenlere de kapı aralayarak, bunu Allah'ın bir ihtiyacı değil, mahlukata yönelik bir "azamet nişanesi" ve müminlere yönelik bir "ikram mekânı" olarak tanımlar.⁴²

İstivâ konusuna geldiğinde Mâtürîdî, A'râf suresinin 54. âyetinin tefsirinde "istivâ"nın "bir yere yerleşmek" veya "istila etmek" şeklindeki mekânsal çağrışımlarını kesin bir dille reddeder.⁴³ Bunun, Allah'a izafe edilen varlıkların değerini ifade etmek için kullanılan bir kavram olduğunu belirtir. Hûd suresinin 7. âyetinde geçen "Arşın su üzerinde olması" ifadesinin bazı te'vîl ehlinin bu âyeti "Allah'ın saltanat ve hâkimiyetini su vasıtasıyla ortaya çıkarması" şeklinde anladıklarını söyler.⁴⁴

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1998, 5/615.

³⁷ Râzî, *el-Tefsîrü'l-kebîr*, 1981, 17/223.

³⁸ Râzî, *el-Tefsîrü'l-kebîr*, 1981, 22/63.

³⁹ Râzî, *el-Tefsîrü'l-kebîr*, 1981, 28/235.

⁴⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2002, 3/15.

⁴¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2002, 2/266.

⁴² el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2005, 2/208.

⁴³ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2005, 4/385.

⁴⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2005, 6/123.

Zemahşerî, Bakara sûresinin 255. âyetini dört farklı perspektifle ele alarak rasyonel bir derinlik katar.⁴⁵ Bu bağlamda ilk olarak, Allah'ın azametini anlatmak için kullanılan sembolik bir tasvirdir; Zümer sûresinin 67. âyetine dayanarak fiziksel bir oturma eyleminin olmadığını savunur. İkinci olarak, kürsî, Allah'ın her şeyi kuşatan bilgisidir. Üçüncü anlamı ise kral tahtı örneğinde olduğu gibi mutlak hükümlanlıktır. Dördüncü anlam olarak, gökleri ve yeri içine alan devasa bir fiziksel varlıktır.⁴⁶

Zemahşerî, Tâ-Hâ sûresinin 5. âyetindeki istivâyı hükümdar metaforuyla “hâkimiyeti ele almak” şeklinde açıklar;⁴⁷ İsrâ sûresinin 42. âyetindeki “Arşın sahibi” ifadesini ise “rubûbiyet sahibi” olarak te’vîl eder. Ancak o, arşın somut bir varlık olduğunu da reddetmez: Hûd sûresinin 7. âyeti üzerinden arşın yaratılıştan önce su üzerinde var olduğunu; Neml sûresinin 26. âyeti üzerinden ise hacmini vurgular.⁴⁸ Ğâfir sûresinin 7. ve 15. âyetleri ile Hâkka sûresinin 17. âyeti çerçevesinde; arşın “yeşil bir cevherden” yaratıldığına, melekler tarafından taşındığına ve bu meleklerin kat etmesi gereken derecelere dair rivâyetleri aktararak meseleyi hem sembolik hem de kozmolojik düzlemde ele alır.

Râzî, Zemahşerî'nin dört görüşünü tersten sıralayarak kürsînin somut ve büyük bir cisim olduğu görüşüne ağırlık verir; zira ona göre bir delil olmadıkça âyetin zâhirî anlamı terk edilmemelidir. Allah'ın büyüklüğünü anlatırken Kaffâl'e nispetle sunduğu; insanların krallarda görmeye alışık olduğu “taht” örneğini, Kâbe ve Hacer-i Esved misalleriyle somutlaştırır.⁴⁹

A'râf sûresinin 54. âyetinde fiziksel bir yerleşmeyi aklen muhal (imkânsız) görse de, istivânın mahiyeti hakkında derin tartışmalara girmeden “tefvîz” (anlamı Allah'a bırakma) yolunu seçer.⁵⁰ Tâ-Hâ sûresinin 5. âyetinde “istîlâ” (hâkimiyet) te’vîline yer verse de bu tarz kesin yorumların Bâtınîlik gibi aşırı yorumlara kapı açmasından endişe eder. Râzî, arşı devasa bir cisim olarak kabul eder ve bunun taşınmasını ilâhî tenezzül protokolü olarak açıklar.⁵¹

Sonuç

Haberî sıfatlar meselesi, İslâm düşüncesinde teşbih ile tenzih arasında kurulan dengenin en kritik alanlarından birini teşkil etmektedir. Zemahşerî, bu ifadeleri yorumlarken “*Leyse ke-mislihî şey'ün*” ilkesini merkeze alarak, Arap dilinin edebî imkânlarından faydalanmış ve haberî sıfatları büyük ölçüde temsîl, mecaz ve tahyîl çerçevesinde değerlendirmiştir. Ona göre “el” cömertlik ve kudreti, “vech” ilâhî rızayı veya zâtı, “ayn” ise ilâhî gözetim ve himayeyi ifade etmektedir. Arşa istivâ ise doğrudan bir mekânsal yerleşme değil, Allah'ın kâinat üzerindeki mutlak hâkimiyetinin temsîlî bir anlatımıdır. Bununla birlikte Zemahşerî'nin, arşın hâricî bir varlığına dair rivâyetleri nakletmesi, onun yorumlarında yer yer çift yönlü bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

Mâtürîdî, Zemahşerî ile büyük ölçüde paralel bir şekilde haberî sıfatları mecazî olarak yorumlamakta; bu kavramları Allah'ın kudreti, ilmi ve iradesiyle ilişkilendirerek sistematik bir te’vîl yöntemi geliştirmektedir. Râzî ise meseleyi daha ileri bir düzleme taşıyarak, literal anlamların aklen imkânsızlığını temellendirmekte ve haberî sıfatların ya te’vîl edilmesi ya da tefvîz yoluyla Allah'a havale edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bununla birlikte Râzî'nin, te’vîl kapısının sınırsız açılması durumunda bâtinî yorumlara kayma ihtimaline dikkat çekmesi, bu alandaki metodolojik hassasiyeti ortaya koymaktadır.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1998, 1/484..

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1998, 6/208.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1998, 4/548.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1998, 3/168.

⁴⁹ Râzî, *el-Tefsîrü'l-kebîr*, 1981, 7/11.

⁵⁰ Râzî, *el-Tefsîrü'l-kebîr*, 1981, 14/115.

⁵¹ Râzî, *el-Tefsîrü'l-kebîr*, 1981, 30/114.

Mukâtil b. Süleyman'ın yaklaşımı ise diğer müfessirlerden farklı olarak daha erken ve sistematikleşmemiş bir yorumsal zemini yansıtmaktadır. Onun eserleri incelendiğinde, haberî sıfatları bazen literal, bazen mecazî, bazen de yorumsuz bıraktığı görülmektedir. Bu durum ilk bakışta bir tutarsızlık gibi değerlendirilse de, aslında bağlama göre şekillenen esnek bir yorum anlayışına işaret etmektedir. Nitekim mevcut veriler, Mukâtil'in genellikle iddia edildiği gibi aşırı bir antropomorfist olmadığını; aksine, farklı anlam katmanlarını birlikte kullanan bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Ona yöneltilen tecsîm ve teşbih suçlamalarının ise büyük ölçüde sonraki kelâmî tartışmaların ve polemiklerin bir ürünü olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak haberî sıfatlara dair geliştirilen yorumlar, yalnızca bir tefsir problemi değil; aynı zamanda İslâm düşüncesinin Allah tasavvurunu şekillendiren temel bir epistemolojik ve teolojik mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, dilin imkânlarını aşmayan, ancak ilâhî aşkınlığı da zedelemeyen dengeli yorumların, söz konusu tartışmaların çözümünde en isabetli yaklaşım olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne: Tefsîrû'l-Mâtürîdî*. ed. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Bekir Topaloğlu - Mustafa Yavuz. 17 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2008.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. ed. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.

Zemahşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavamidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

İkincil Kaynaklar

1. Kitaplar ve Tercüme Eserler

Aydın, Ömer. *Haberî Sıfatları Anlama Yolları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020.

Mukâtil b. Süleymân. *Kur'an Terimleri Sözlüğü (el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm)*. çev. M. Beşir Eryarsoy. ed. Ömer Aydın - Ertuğrul Özalp. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 4 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Gayb*. ed. Ahmet Hikmet Ünalı. 23 Cilt. Ankara: Huzur Yayın Dağıtım, 1988.

Zemahşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Keşşâf*. ed. Murat Sülün. 6 Cilt. İstanbul: Mega Basım, 2016.

2. Makaleler

- Çam, Merve Nur - Türcan, Selim. "Mukâtil b. Süleyman'a Yöneltilen Eleştiriler ve Bu Bağlamda Mukâtil b. Süleyman Nakillerinin Denetlenmesi-Ali b. Ebî Talha Nakilleri ile Metin Karşılaştırması". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023): 511-531.
- Gengil, Veysel. "Taberî ve Mâtürîdî'den Hareketle Farklı Bir Tasnif Denemesi: Ehl-i Hadîs-Ehl-i Re'y Tefsirleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020): 113-152.
- İşeri, Ahmet. "Müteşâbih Âyetleri Yorumlamada Farklı Yaklaşımlar: Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî Örneğinde". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 15 (2024): 67-101.
- Kiraz, Celil. "Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008): 519-565.
- Önal, Recep. "Kelâm Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l Berekât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 376-395.
- Pekim, Mehmet Tahir. "İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tefsirinde Arş ve Mahiyeti". *Batman Akademi Dergisi* 8/1 (2024): 1-16.
- Sirry, Mun'im. "Mukâtil b. Süleyman ve Antropomorfizm". çev. Yusuf Yurt. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Aralık 2017): 251-282.

İşârî Tefsir Perspektifinde Bahçe Sahipleri Kıssası: *Rûhu'l Beyân* ve *Rûhu'l Meânî* Tefsirleri Özelinde¹

Seher Ametoğlu

Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Konya/ Türkiye

seherbozkir42@gmail.com, ORCID ID: 0009-0004-9353-7268

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'in anlatım yöntemlerinden biri olan kıssalar, ahlâkî ve toplumsal mesajlar içermelerinin yanı sıra işârî yorumlara da imkân tanımaktadır. Kalem Sûresi'nde yer alan Bahçe Sahipleri kıssası, bu yönüyle dikkat çeken örneklerden biridir. Bu çalışma, kıssanın *Rûhu'l-Beyân* ile *Rûhu'l-Meânî* adlı tefsirlerde nasıl yorumlandığını karşılaştırmalı biçimde incelemektedir. Kıssa, Yemen'de yaşayan ve babalarının ölümünden sonra yoksulların hakkını vermekten vazgeçen bahçe sahiplerini konu edinir. Bahçenin helâk edilmesi her iki müfessir tarafından da nimetin emanet oluşu ve bencilliğin mahrumiyetle sonuçlanacağı bağlamında değerlendirilmektedir. İsmail Hakkı *Bursevî'nin* (ö. 1137/1725) bu anlatıyı nefsanî cimrilik ve mânevî ihmal çerçevesinde değerlendirdiği; Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) ise gelişen olayları ilâhî iradeyi göz ardı etmenin sonucu olarak yorumladığı görülmektedir. İsmail Hakkı Bursevî, tefsirinde rivâyet ve dirâyet yorumlarına yer vermekle birlikte, işârî yorumu tefsirine yön veren temel yöntem olarak öne çıkarmaktadır. Buna karşılık rivâyet ve dirâyet ağırlıklı bir yaklaşım benimseyen Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî'de işârî yorumun, daha çok yardımcı ve tamamlayıcı bir açıklama unsuru olarak kullanıldığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İşârî Tefsir, Bahçe Sahipleri, *Rûhu'l-Meânî*, *Rûhu'l-Beyân*.

Giriş

Bu çalışma, 18. ve 19. yüzyılın iki önemli müfessiri olan İsmail Hakkı Bursevî (1653–1725) ve Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî'nin (1802–1854) tefsirinde yer alan “Bahçe Sahipleri” kıssasını -özellikle işârî yorumlarıyla birlikte- rivâyet ve dirâyet yönleri açısından karşılaştırmalı olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Farklı coğrafyalarda yetişmelerine rağmen birbirine yakın üsluba sahip olan bu iki müfessirin yorumlarındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmaktadır. Bu çerçevede çalışma, klasik tefsirde rivâyet, dirâyet ve işârî yöntemlerin birlikte kullanımını görünür kılarak, *Bahçe Ashâbı* kıssası üzerinden işârî tefsirin çok yönlü yapısını da analiz etmektedir. Literatüre bakıldığında kıssaya yönelik farklı çalışmalar yapılmakla birlikte² söz konusu çalışmamız tarzında bir çalışma yapılmamış olması çalışmamızı özgün kılmaktadır.

1. Müfessirler ve Eserleri

1.1. İsmail Hakkı Bursevî

Bursa'da yaşadığı için “Bursevî” nisbesiyle anılan *İsmail Hakkı Bursevî*, Osmanlı döneminin önde gelen mutasavvıf müfessirlerindendir. Celvetiyye tarikatına mensup olup dinî ilimlerde yetişmiş, şeyhi Osman

¹ Bu bildirimiz Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yazmakta olduğumuz “İşârî Tefsir Perspektifinden Kalem Sûresi (*Rûhu'l Meânî* ve *Rûhu'l Beyân* Tefsirleri Özelinde)” adlı tezimizden üretilmiştir.

² Örnek bir çalışma için bk. . İshak Doğan, *Nüzûl Ortamı-Sûre-Kıssa İlişkisi (Kalem Sûresi Örneği)* Din ve Bilim, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2(1), 115-139.

Fazlı Efendi'nin rehberliğinde tasavvufî eğitimini tamamlamıştır. En önemli eseri *Rûhu'l-Beyân* tefsiridir (1705). Çok sayıda eser kaleme alan Bursevî, 1725'te Bursa'da vefat etmiştir.³

1.2. *Rûhu'l-Beyân* Tefsiri

İsmail Hakkı Bursevî'nin en meşhur eseri olan *Rûhu'l-Beyân*, onun tefsir alanındaki ilmî birikimini ve tasavvufî yaklaşımını yansıtan önemli bir çalışmadır. Bursevî'nin tefsir serüveni, Bursa Ulu Camii'nde verdiği vaazlarla başlamış ve *Rûhu'l-Beyân* bu vaazların derlenmesiyle oluşmuştur.⁴ İlginçtir ki *Rûhu'l-Beyân* tefsiri nüzul tamamlanma süresi olan 23 yıl ile aynı sürede tamamlanmıştır.⁵

1.3. Âlûsî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Son dönem Osmanlı âlimi olan Âlûsî, Bağdat'ta doğmuş, ilk eğitimini babasından almış; ardından dönemin önde gelen âlimlerinden ders görerek fıkıh ve hadis alanlarında uzmanlaşmıştır. Genç yaşta Bağdat Hanefî müftülüğüne getirilmiş, görevinden ayrıldıktan sonra en önemli eseri *Rûhu'l-Me'ânî* tefsirini tamamlamıştır. İnançla ilgili konularda Selefi, Eş'arî ve Mâtürîdî görüşleri telif eden bir yaklaşım sergileyen Âlûsî, İstanbul'dan Bağdat'a dönüşünde vefat etmiştir.⁶

1.4. *Rûhu'l-Me'ânî* Tefsiri

Rûhu'l-Me'ânî (Tefsîrü'l-Âlûsî), Âlûsî'nin kaleme aldığı kapsamlı bir Kur'ân tefsiridir. Eserde dil, belâgat ve kıraat analizleri öne çıkarken, rivâyet ve dirâyet yöntemleri birlikte kullanılmış, ayrıca işârî yorumlara da yer verilmiştir. Bu yönüyle eser, ansiklopedik nitelikte önemli bir tefsir kaynağıdır.⁷

1.5. İşârî Tefsir

Dirâyet tefsirin alt türlerinden birisi olan işârî tefsir, Kur'ân'ı tasavvufî işaretler ve kalbe doğan ilhâmlar üzerinden yorumlamak şeklinde tanımlanabilir. Bu tefsir türünün ilk temsilcileri Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Ca'fer-i Sâdık (ö. 148/765) ve Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) gibi isimler olup sistemleşmesi ise Sülemî (ö. 412/1021) ile gerçekleşmiştir.⁸

2. Bahçe Ashâbı Kıssası

Kalem Sûresi 17-33. ayetleri arasında "Bahçe Ashâbı" olarak bilinen kişilerin ibretlik kıssaları⁹ anlatılmaktadır. Yemen'de geçtiği rivayet edilen¹⁰ bu kıssa, malının zekâtını ve yoksulların hakkını vermek istemeyen bahçe sahiplerini konu edinmektedir. Müfessirlere göre "Bahçe Sahipleri" kıssası, zahirde fakirlerin hakkını vermemek için cimrilik yapan ve uykudayken bağları küle dönen kişileri anlatır. Kur'ân ayetlerini yorumlarken tıpkı Şîî-Batnî tefsir telakkisinde olduğu gibi ayetleri zahir-bâtın ayırımına¹¹ tabi tutan işârî/tasavvufî tefsir geleneğine göre kıssaların zahiri manalarının yanı sıra bâtnî

³ Ali Namlı, "İsmail Hakkı Bursevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001) 23/108-109.

⁴ Ali Namlı, "Rûhu'l-Meânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008) 35/214-215.

⁵ Muzaffer İnneci, *Tasavvufî Bakış Açısının Kur'ân Yorumuna Yansıması* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2025) 39.

⁶ Muhammed Eroğlu, "Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989) 2/550.

⁷ Ahmet Çelik, "Rûhu'l-Meânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008) 35/213.

⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 30-42.

⁹ Kıssa kelimesi ve Kur'ân kıssalarına yönelik bir okuma için bk. Hasan Sevim, Hz. Yûsuf Kıssası Özelinde Kur'ân'da İktisat Yönetimi ile İlgili Bazı Prensipler, Konya, Tevilat (30 Haziran 2023), 4/81-83.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 21/171-183.

¹¹ Tefsirde zahir-bâtın ayrımı hakkında bk. Süleyman Narol, *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematikliği (Hâkim el-Cüşemî Örneği)* (Konya: Hikmetevi, 2020), 65-87.

anlamları da vardır. Sufilere göre “Bahçe Sahipleri” kıssası manevî yolculuktaki (seyr-u sülûk) bir sâlikin amellerine güvenmesini ve ilahi iradeyi unutmasını sembolize eder.

Bu bölümde sûrenin ayetlerini sırasıyla ele alacak ve iki müfessirin yaklaşımlarını özet bir şekilde karşılaştırmalı olarak değerlendireceğiz.

2.1. “Biz, vaktiyle bahçe sahiplerine belâ verdiğimiz gibi, onlara da belâ verdik, Hani onlar, sabah olurken mahsullerini devşireceklerine yemin etmişlerdi.” (17)

إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ

İsmail Hakkı Bursevî ve Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, âyeti Mekke halkının kıtlıkla imtihan edilmesi bağlamında yorumlamaktadır. Bursevî, kıssayı ahlâkî ve işârî açıdan değerlendirerek zekât ve fakir hakkının ihmaline dikkat çekerken;¹² Âlûsî, rivayetler ve tarihsel bilgiler ışığında kıssanın ibret ve ilahî imtihan yönünü öne çıkarmaktadır.¹³

2.2. “Onlar istisnâ da yapmıyorlardı.”(18)

وَلَا يَسْتَنْتُونَ

Bursevî ve Âlûsî, “لَا يَسْتَنْتُونَ” ifadesini temelde “inşallah dememek” şeklinde yorumlamakla birlikte, bunun fakirlerin payını ayırmamak anlamını da içerdiğinde birleşirler. Bursevî, bu durumu hem ilâhî iradeyi göz ardı etme hem de sosyal sorumluluğu ihmal etme şeklinde ahlâkî ve işârî bir çerçevede ele alır.¹⁴ Âlûsî ise istisnâ kavramını daha çok dilsel ve hükûmî açıdan açıklayarak, fiilin şartla sınırlandırılmamasına dikkat çeker; ancak bağlam gereği fakirlerin hakkının gözetilmemesine de işaret eder. Böylece Bursevî işârî boyutu öne çıkarırken, Âlûsî dil merkezli bir yaklaşım sergilemektedir.¹⁵

2.3. “Nihayet onlar uykuda iken Rabbinden bir afet bahçeyi sardı.” (19)

طَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ

Bursevî ve Âlûsî, ayette geçen “طَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ” ifadesini bahçeyi kuşatan ilâhî bir afet olarak yorumlamakta birleşirler; ancak yorumlarının yönü ve vurguları farklıdır. Bursevî, “tâif” kelimesini “kuşatıcı belâ” anlamında ele alarak bu felaketin gece meydana gelmesini “onlar uykudayken” ifadesiyle ilişkilendirir. Ona göre bu durum yalnızca olayın zamanını bildirmekle kalmaz, aynı zamanda bahçe sahiplerinin ilâhî takdirden gaflet hâllerini de ima eder. Bu nedenle Bursevî’nin yorumunda kıssa, sadece maddî bir felaket anlatımı değil; insanın nimete güvenip Allah’ın iradesini hesaba katmamasının sonucunu gösteren manevî ve işârî bir uyarı niteliği taşır.¹⁶ Âlûsî ise aynı ifadeyi daha çok dilsel ve rivayet temelli bir çerçevede ele alır.

2.4. “Böylece bahçe, yakılmış toprağa döndü.” (20)

فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ

Bursevî ile Âlûsî’nin bu ayete dair yorumları birlikte değerlendirildiğinde, her iki müfessirin de kelimenin, bahçenin tamamen yok olup geride hiçbir ürünün kalmadığını ifade ettiği konusunda birleştiği görülür. Bursevî, “sarîm”i meyveleri toplanmış ve boşalmış bahçe olarak açıklamakla birlikte

¹² İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 22/102.

¹³ Şihâbuddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2010), 28/346.

¹⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/103.

¹⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/347-348.

¹⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/105.

kelimenin “gece” anlamına da gelebileceğini belirtir ve bahçenin ilâhî ateşle kapkara hâle gelmesini vurgular; böylece olayın ibret yönüne dikkat çeker.¹⁷

Âlûsî ise ifadeyi daha çok dilsel ve rivayet temelli biçimde ele alır. “Sarîm” kelimesinin faîl vezninde olup mef’ûl anlamı taşıdığını belirterek bahçenin tamamen yok edilmiş hâlini ifade ettiğini söyler. Bu yönüyle Bursevî’de işârî boyut öne çıkarken, Âlûsî’de dilsel tahlil ve rivayet çeşitliliği daha belirgindir.¹⁸

2.5.” Sabahleyin birbirlerine, “Haydi, eğer ürününüzü devşirecekseniz erkenden gidin.” diye seslendiler”. (21-22)

أَنْ اغْدُوا عَلَى خَزَائِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِينَ. فَتَنَادَوْا مُصْبِحِينَ

İsmail Hakkı Bursevî ve Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, ayeti bahçe sahiplerinin sabah erken vakitte ürünlerini gizlice toplamak üzere birbirlerini çağırma şekline yorumlamaktadır. Bursevî, nahiv tahlilleri ve kelime anlam ihtimallerine ağırlık vererek “مُصْبِحِينَ” ve “أَنْ” gibi ifadelerin farklı kullanımlarını açıklar.¹⁹ Âlûsî ise dilsel açıklamaların yanında, bu yönelişi cimrilik ve ahlâkî sapmanın işârî bir göstergesi olarak değerlendirerek ilahî imtihan bağlamında yorumlamaktadır.²⁰

2.6. “Bunun üzerine, “Sakin, bugün orada hiçbir yoksul yanınıza sokulmasın.” diye fısıldaşarak yola koyuldular”. (23-24)

أَنْ لَا يَدْخُلْنَهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ. فَانْظَرُوا وَهُمْ يَتَخَفَتُونَ

Bursevî ve Âlûsî, ayeti “Bahçe sahiplerinin yoksulları bahçeye sokmamak için gizlice ve alçak sesle konuşarak yola çıkmaları” şeklinde yorumlama konusunda birleşirler. Bursevî “أَنْ لَا يَدْخُلْنَهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ” cümlesindeki “أَنْ” edatını müfessire kabul ederek bunun gizli konuşmalarının içeriğini açıkladığını belirtir. Ayrıca miskinlerin bahçeye girmemesi ifadesini mecâz-ı mürsel çerçevesinde değerlendirerek onların yoksulları uzak tutma niyetini vurgular ve kıssanın ahlâkî yönüne dikkat çeker.²¹

Âlûsî ise “أَنْ” edatının müfessire veya masdariyye olabileceğini söyleyerek nahiv ihtimallerini değerlendirir. Buna göre ayetin vurgusu, bahçe sahiplerinin yoksulları kesin biçimde uzak tutma kararlılığıdır. Bu yönüyle Bursevî’de ahlâkî ve işârî boyut, Âlûsî’de ise dilsel ve analitik açıklama daha belirgindir.²²

2.7. “Ürünleri toplayacaklarından emîn olarak erkenden çıkıp gittiler.” (25)

وَعَدُوا عَلَى خَزَائِكُمْ

Bursevî, ifadesini bahçe sahipleri fakirleri bilinçli biçimde mahrum bırakma kararlılığını gösteren bir durum olarak yorumlar. Ayetteki “عَدُوا” ifadesini belâğî bir üslup unsuru olarak değerlendirerek hâl olduğunu, fakirleri engellemeye güçleri yettiğini zannettikleri bir durumda yola çıktıklarını gösterdiğine işaret eder. Ancak sonuçta ilâhî bir ceza ile nimetten mahrum kalmanın yanı sıra kendilerini güçlü zannettikleri bir anda ilâhî takdir karşısında aciz kalmışlardır. Bu yorum, Bursevî’nin kıssanın ahlâkî ve işârî yönünü öne çıkardığını gösterir.²³ O, “عَدُوا” kelimesinin temel anlamının engellemek olduğunu belirtmekle birlikte “bereketin kesilmesi” veya “gazap” gibi anlam ihtimallerini de zikreder. Âlûsî ise

¹⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/105; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Şafvetü’t-Tefâsîr* (Endonezya: Dârü’l-İlmiyye Yayınevi, 2016) 3/489.

¹⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/348-349.

¹⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/106; Sâbûnî, *Safvetü’t Tefâsîr* 3/489.

²⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/349; Sâbûnî, *Safvetü’t Tefâsîr* 3/489.

²¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/106.

²² Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/350.

²³ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/106.

“حَزْدٌ” kelimesini benzer bir şekilde yorumlamakta ve bu ise onun nahiv ve kelime tahlil merkezli yaklaşımına işârî boyut da kattığını göstermektedir.²⁴

2.8. “Bahçeyi o halde gördüklerinde, “Biz mutlaka yolumuzu şaşırmış olmalıyız!” dediler.” (26)

فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَّالُّونَ .

Bursevî’ye göre onlar gördükleri manzarayı hemen kabullenememiş, durumu bir yanılğı olarak değerlendirerek “Herhâlde yolumuzu şaşırdık.” demişlerdir. Bu ifade, insanın musibet anında gerçeği kabullenmekte zorlanmasını yansıtan psikolojik bir hâle işaret eder. Böylece Bursevî, kıssanın insanın iç dünyasına dair ibret veren işârî bir boyut taşıdığını vurgulamaktadır.²⁵

Âlûsî ise ayeti daha çok lugavî ve bağlamsal açıdan ele alır. Ona göre bahçe sahipleri ilk anda gördükleri yerin kendi bahçeleri olmadığı kanaatine varmışlardır. Bununla birlikte “لَضَّالُّونَ” ifadesinin niyet ve davranış bakımından sapmayı ifade edebileceği yönündeki başka bir yorumu da aktarır. Bu ihtimali zikretmesi, ayette insanın niyetindeki sapmaya işaret eden işârî bir anlamın da bulunabileceğine kapı aralamaktadır.²⁶

2.9. “Hayır, meğer biz mahrum bırakılmışız!” dediler.” (27)

بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ .

Her iki müfessire göre ayetteki “bel” edatı, önceki zannın terk edilip gerçeğin fark edilmesini ifade etmektedir. Bursevî, bu ifadeyi işârî bir çerçevede değerlendirerek bahçe sahiplerinin mahrumiyetini fakirlerin hakkını vermemeye yönelik kötü niyetlerinin ilâhî adalet çerçevesinde doğurduğu mânevî bir ceza olarak yorumlar. Bu yönüyle onun açıklaması, nefsin yanılığın hakikate yönelişini gösteren tasavvufî bir anlam taşımaktadır.²⁷

Âlûsî ise bu sözü, bir süre düşündükten sonra ulaşılan aklî bir fark ediş olarak ele alır ve bahçe sahiplerinin başlarına gelen musibetin kendi fiil ve kusurlarının sonucu olduğunu kabul ettiklerini vurgular.²⁸

2.10. “Onların en akl-ı selîm olanı, “Ben size ‘Rabbinizi tesbih etseydiniz ya! dememiş miydim?’ dedi. Onlar, “Rabbimizi tesbih ederiz. Şüphesiz biz zalim kimselermişiz” dediler.” (29)

قَالُوا سُبْحَانَ رَبَّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ . قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ

Bursevî, ayette geçen “أَوْسَطُهُمْ” ifadesinin sıradan bir “orta” anlamı taşımadığını, akıl, adâlet ve fazilet bakımından üstünlük ifade ettiğini belirtir. Ona göre bu kişi, bahçe sahipleri arasında hakikati kavrayabilen tek kişidir. “Rabbinizi tesbih etsenize!” hitabı ise yalnızca dil ile tesbih etmeyi değil; Allah’ı tenzih etmeyi, onu zikretmeyi ve kötü niyetlerinden dolayı tevbe etmelerini ifade eder. Musibetler karşısında Müslümanca tavrın nasıl olması gerektiği noktasında bu kişinin olgun tutumunun yol gösterici bir yapıda olduğu görülmektedir.²⁹ Bursevî’ye göre bahçe sahipleri yoksulları mahrum bırakmaya azmettikleri için ilâhî cezaya uğramışlardır. Zira bir şeyi yapmaya kesin kararlılık anlamındaki

²⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/350-351.

²⁵ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/107.

²⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/352.

²⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/107.

²⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/352.

²⁹ Belâ ve musibetler karşısında takınılması gereken Müslümanca tutuma yönelik bir okuma için bk. Sümeyye Saygın, *Bakara Suresi 155-157. Âyetler Bağlamında İmtihanlar Karşısında Müminin Tutumu, Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan Ekseninde Değişim, Süreklilik ve Sürdürülebilirlik* (Konya: Türkiye İmam Hatipler Vakfı Yayınları, 2021) 434-454.

“azm” sorumluluk doğurur. Ona göre onlar günahlarını itiraf etseler de bu pişmanlık, bahçe helâk olduktan sonra söylendiği için geç kalmış bir tevbe niteliğindedir.³⁰

Âlûsî ise “أوسطهم” ifadesini topluluk içindeki en dengeli görüşe sahip kişi olarak açıklar. “لولا تسبحون” sözünü Bursevî gibi tevbe çağrısı olarak yorumlamakla birlikte, bazı âlimlerin tesbihi “inşallah” anlamında değerlendirdiklerini aktararak bunun dilsel ve fikhî yönlerini ele alır. Ona göre bahçe sahiplerinin pişmanlık ifadeleri, bahçe helâk olduktan sonra söylendiği için gecikmiş ve fayda vermeyen bir tevbe niteliğindedir. Ayrıca tesbihin Allah’ın meşîetine teslimiyet anlamı taşıması, ayette işârî bir boyutun da bulunduğunu göstermektedir.³¹

Bu çerçevede Bursevî’nin yorumunda ahlâkî ve işârî boyut daha belirgin biçimde öne çıkarken, Âlûsî’nin yaklaşımında dilsel, rivâyet temelli ve fikhî ihtimallerin yanında işârî yoruma da kapı aralayan daha analitik bir açıklama tarzı dikkat çekmektedir.

2.11. “Bunun üzerine birbirlerini kınamaya başladılar.” (30)

فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَلَوْمُونَ

Bursevî, ayette geçen meseleyi daha çok sorumluluk psikolojisi ve ahlâkî boyut üzerinden ele alırken; Âlûsî, olayın gelişimini ve tarafların tutumlarını rivâyet merkezli bir şekilde aktarmakla yetinmektedir.³² Bursevî yorumunda bu karşılıklı kınama hâlini, insanın nefsî zaafının ve nimeti paylaşmadaki direncinin ahlâkî bir işareti olarak görerek konuyu işârî çerçevede ele almaktadır. Âlûsî ise doğrudan işârî olmasa da farklı kişilerin tutumlarını ve sonuçlarını zikretmesi bakımından okuyucuya fiilin manevi sonuçları çerçevesinde bir işaret sunar; yani işârî bir bakış imkânını tamamen dışlamaz, ancak Bursevî kadar ön plana çıkarmaz.³³

2.12. “Şöyle dediler: “Yazıklar olsun bize! Gerçekten biz azgın kişilermiyiz!” (31)

قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ

Bursevî’nin açıklamasına göre bahçe sahiplerinin “Yazıklar olsun bize! Gerçekten biz haddi aşanlar mıyız.” şeklindeki sözleri, onların ilahî emre karşı yaptıkları davranışın farkına vardıklarını ve bu fiili başkasına nispet etmediklerini göstermektedir. Bursevî, haddi aşmak ifadesini, Allah’ın çizmiş olduğu çerçevenin dışına çıktıklarını farkına vardıklarını, muhtaçların bu bahçede haklarının olduğunu anladıklarını ifade etmektedir. Ona göre bu itiraf sadece sözde bir farkındalık değil bilakis onları Allah’a yönelten ve tevbe kapısını aralayan bir pişmanlık mahiyetindedir.³⁴

Zaman zaman kısa ve özlü bir anlatım tarzını benimseyen Âlûsî ise aynı ifadeyi, yapılan fiilin ilahî sınırları aştığını açıkça kabul etmeleri şeklinde yorumlamakla yetinir.³⁵

2.13. “Umulur ki, Rabbimiz bize bunun yerine daha iyisini verir. Çünkü biz artık Rabbimize yöneliyoruz.” (32)

عَسَىٰ رَبُّنَا أَنْ يُبَدِّلَنَا خَيْرًا مِنْهَا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا رَاغِبُونَ

İsmail Hakkı Bursevî ve Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, âyeti bahçe sahiplerinin musîbet sonrası tevbe ederek Allah’a yönelmeleri ve kaybettikleri nimetin yerine daha hayırlısını umut etmeleri şeklinde

³⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22 /108.

³¹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/352.

³² Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/109-110.

³³ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/353.

³⁴ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/110.

³⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/354.

yorumlamaktadır. Her iki müfessir de “إِلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ” ifadesini, yönelişin yalnızca Allah’a olması olarak değerlendirir. Ancak Bursevî, konuyu işârî ve tasavvufî açıdan ele alarak kalbî dönüşüm ve ihlâsî öne çıkarırken; Âlûsî, rivayetler, dil tahlilleri ve farklı görüşler üzerinden açıklamaktadır.³⁶

2.14. “İşte böyledir azap! Ahiret azabı ise elbette daha büyüktür; ah bir bilselerdi!” (33)

كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

Bursevî ve Âlûsî, “كَذَلِكَ الْعَذَابُ” ifadesini nahiv açısından haberin öne alındığı ve kasr ifade eden bir yapı olarak değerlendirerek, “elif-lâm”ın ahd için olduğu noktasında birleştirler. Ancak Bursevî, yorumu işârî bir boyuta taşıyarak dünya azabını ilahî sünnet çerçevesinde ahlâkî bir ikaz olarak ele alır ve özellikle zekât ile sosyal sorumlulukların ihmaline bağlar. Âlûsî ise daha çok bağlamsal ve dirâyet eksenli bir yaklaşım sergileyerek Bahçe Ashâbı ile Mekke müşrikleri arasında ibret verici bir paralellik kurar. Her iki müfessir de âhiret azabının daha büyük oluşunu, dünya azabının geçiciliğine karşılık onun sürekliliğini vurgulayan belîğ bir mukayese olarak yorumlarken, “Keşke bilselerdi.” ifadesini uyarıcı bir tarz olarak değerlendirir.³⁷

Sonuç

Bahçe sahipleri kıssası, insanın sahip olduğu nimetleri ihtiyaç sahipleriyle paylaşmasının önemini vurgulamakta; aksi hâlde bencillik ve dünya hırsının kişiyi ilahî nimetlerin gerçek sahibini unutmaya sürüklediğini göstermektedir. Bahçe sahiplerinin yoksulları mahrum bırakma düşüncesiyle hareket etmeleri ve bunun sonucunda bahçelerinin helâk edilmesi, nimetin şükrünün yerine getirilmemesinin ibret verici bir sonucu olarak sunulmaktadır. Bu yönüyle kıssa hem ahlâkî hem de toplumsal mesajlar içeren önemli bir anlatım niteliği taşımaktadır.

Bu kıssa çerçevesinde Bursevî ve Âlûsî’nin tefsir üslupları incelendiğinde, bazı noktalarda benzer açıklamalar yaptıkları; ancak yöntem ve vurgu bakımından farklılaştıkları görülmektedir. Bursevî, işârî ve tasavvufî yorumlara daha geniş yer vererek kıssanın manevî boyutunu ön plana çıkarırken, Âlûsî daha çok rivâyet ve dirâyet merkezli açıklamalar yapmış, işârî yorumları ise yardımcı bir unsur olarak kullanmıştır. Böylece Bursevî’de işârî yorum tefsire yön veren temel bir yöntem olarak öne çıkarken, Âlûsî’de daha sınırlı ve destekleyici bir nitelik taşımaktadır.

Kaynakça

Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd. *Rûhu’l-Me’ânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb’î’l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2010.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*. 23 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Çelik, Ahmet. “*Rûhu’l-Meânî*”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 213-215. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Doğan, İshak. “Nüzûl Ortamı-Sûre-Kıssa İlişkisi (Kalem Sûresi Örneği)”. *Muş İslami İlimler Fakültesi, Din ve Bilim Dergisi* 2/1 (2017): 115-139.

Eroğlu, Muhammed. “Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 54-55. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

³⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/110-113; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/354.

³⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 22/112-113.- Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/354-355.

- İnneci, Muzaffer. *Tasavvufî Bakış Açısının Kur'ân Yorumuna Yansıması* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2025).
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Namlı, Ali. "İsmâil Hakkı Bursevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 108-109. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Namlı, Ali. "*Rûhu'l-Beyân*". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 211-212. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Narol, Süleyman. *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematiği (Hâkim el-Cüşemî Örneği)*. Konya: Hikmetevi, 2020.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Endonezya: Dârü'l-İlmiyye Yayınevi, 2016.
- Saygın, Sümeyye. "Bakara Suresi 155-157. Âyetler Bağlamında İmtihanlar Karşısında Müminin Tutumu". *Olağandışı Dönemlerde Ahlak ve Vicdan Ekseninde Değişim, Süreklilik ve Sürdürülebilirlik*. 11/434-454. Konya: Türkiye İmam Hatipler Vakfı Yayınları, 2021.
- Sevim, Hasan. "Hz. Yûsuf Kıssası Özelinde Kur'ân'da İktisat Yönetimi ile İlgili Bazı Prensipler". *Tevilat* 4/1. (01 Haziran 2023): 77-100.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hicr, 2001.

Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımında Bediüzzaman Said Nursî'nin Temsil Metodu

Muhammed Salih Pekylen

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye

salihpekyen58@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3407-0141

Öz

Bediüzzaman Said Nursi (1878-1960), *Risâle-i Nûr* adını verdiği eserleriyle son dönemin düşünce ve toplumsal yaşantısında derin izler bırakmıştır. Eserlerinde iman başta olmak üzere birçok temel inanç meselelerine dair, çağın ihtiyaçlarını dikkate alan izahlar sunmaktadır. Bu izahlarda kullanılan anlatım üslubu, dini konuların farklı kitlelere etkili bir şekilde iletilmesinde önemli fırsatlar ortaya koymaktadır. Bunun belirgin göstergelerinden biri, Kur'an'ın müteşâbih âyetlerine ilişkin yaklaşımıdır. Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin anlaşılması hususunda, kavranması güç olan konuların meseller aracılığıyla somutlaştırılmasına dikkat çekmektedir. Söz konusu yöntemi kendi eserlerinde de işleyerek, temsil metoduyla ilgili meselelere uyarlamaktadır. Zor kavranan meseleleri, temsiller yoluyla daha somut ve kavranabilir kılmaktadır. Fakat *Risâle-i Nûr* üzerine yapılan çalışmalarda müteşâbihler konusu başlık düzeyinde ele alınsa da hem tefsir açısından hem de eğitim bilimleri açısından önemli imkânlar sunan bu yaklaşımın üzerinde yeterince durulmamıştır. *Risâle-i Nûr* eserlerinde haşır ve kader gibi kavranması çok zor olan meseleler temsillerle zihne yakınlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu yöntem, çeşitli yaş ve bilgi düzeyindeki bireylerin bu meseleleri kavramalarına olanak vermesinden ötürü özgün bir yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım, İslami ilimlerin başta çocuklar olmak üzere toplumun farklı kesimlerine aktarılmasında önemli imkânlar sunmaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Bediüzzaman'ın temsil metodunun tefsir alanındaki katkılarının yanında, din eğitimi özelinde modern eğitim bilimlerine de işlevsel bir model ortaya sunduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bediüzzaman Said Nursi, *Risâle-i Nûr*, Müteşâbih, Temsil.

Giriş

Kur'an-ı Kerîm, Allah tarafından emir ve yasaklarını bildirmek ve insanın yaratılış gayelerini öğretmek için insanlığa gönderilmiştir. Kur'an-ı Kerîm, nüzulünün ilk anından itibaren Allah'ın beşerden neler istediğini ve âyetlerdeki muradını anlamak için okunmuştur. Kur'an'ın okunması esnasında bazı âyetlerin anlaşılmasında güçlüklerle karşılaşmıştır. Bu kapalılıklarının çözümlenmesi için çeşitli araştırmalar yapılarak, anlam güçlüğü giderilmeye çalışılmıştır. Zamanla bu çalışmalar genişleyerek müstakil birer ilim haline gelmiştir. Kur'an'ın anlaşılması için geliştirilen bu ilimlere Kur'an İlimleri denir. Kur'an İlimleri vasıtasıyla, anlaşılmayan yerler tanımlanarak kapalı olan yerler açıklığa kavuşturulmak istenmiştir. Fakat bazı ilimlerde ortak bir görüş elde edilemediği için çeşitli problemler türemiştir. Yaşanan bu görüş farklılıkları zamanla bazı mezheplerin mümeyyiz vasıfları haline gelmiştir. İşte müteşâbih âyetler de bunlardan biridir.

İslam Tarihi boyunca müteşâbihlerin ne olduğu, nelerin müteşâbih olduğu, bu âyetlerin tevili gibi hususlarda pek çok görüş ileri sürülmüştür. Günümüzde de bu meselelere sıkça atıf yapılmakta, hatta çeşitli tartışmalar gerçekleştirilmektedir. Bu çalışmada mezkur görüşler genel hatlarıyla aktarılmakla beraber, esas olarak Bediüzzaman Said Nursi'nin bu konudaki yaklaşımı ifade edilmeye çalışılacaktır. Zira genel görüşlerin dışında Bediüzzaman Said Nursi müteşâbihlerin hikmetleri olarak, zor konuların bu âyetler vasıtasıyla zihne yakınlaştırılmak istenmesini aktarmaktadır. Kendisi de bunu temsil adını verdiği yöntemle gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Çalışmanın sonunda bu metodun ne olduğu ve eğitim müfredatı açısından bunun imkânları ele alınacaktır.

Müteşâbih Âyetler'in Müfessirlerce Ele Alınışı

Müteşâbih kelimesi “iki şeyin birbirine benzemesi” manasına gelen teşâbüh kelimesinden türetilmiştir. Birbirine benzeyen şeylerin her birine müteşâbih denir. Bu benzeme durumu çeşitli şeylerin yakınlığından gelebilmektedir. Fakat Kur’ân-ı Kerîm’deki müteşâbihlik, âyetlerin lafız ve mana benzerliği sebebiyle mana vermenin güç olmasıdır.¹

Terim olarak ise Kur’ân-ı Kerîm’in muhkem olmayan âyetleri için kullanılır. Zira Âl-i İmrân Sûresi’nde Kur’ân’ın bir kısmının muhkem olduğu ve bu muhkemlerin de kitabın esası olduğu ifade edilip, geri kalan âyetlerin de müteşâbih olduğu belirtilir.² Muhkemler, anlaşılmasında güçlük olmayan açık âyetlerdir. Müteşâbihlerse tek başına anlaşılması zor olan, başka âyetlerle tevil etmeye ihtiyaç duyulan âyetlerdir.³

Kur’ân-ı Kerîm müteşâbih âyetleri tanımlarken bazı uyarılarda bulunup, tevil edilmelerine kayıtlar koymaktadır. Âl-i İmrân Sûresindeki âyette kalplerinde eğrilik bulunanların fitne çıkarmak için bu âyetlerin peşine düştükleri belirtilir. Fakat bu âyetlerin hakiki tevilini yalnızca Allah ve Allah’ın ilim sahibi kıldığı râsih kişilerin bilebileceği ifade edilir. Bu noktada vav edatının keyfiyetinden dolayı ihtilaf ortaya çıkmaktadır. Neticede edatın farklı şekilde yorumlanması sonucu iki farklı görüş ortaya çıkmıştır.⁴ Kur’ân’ın tevilinin yalnızca Allah tarafından bilinebileceğini kabul edenler bu âyetlerin çok kurcalanmamasını, çünkü böyle bir şeyi ancak kalbinde eğrilik bulunan kimselerin yapacağını öne sürerler. Müteşâbih âyetlere olduğu gibi iman edilmelidir. Diğer tarafta bulunanlarsa bu âyetlerin tevil edilebileceğini, hatta tevil etmeden kabul etmenin teşbih ve tecsime götürdüğünü belirtmişlerdir. Bu sebeple de tevil edip öyle iman etmişlerdir.⁵ İkinci görüşü savunanlar her ne kadar pratikte bu âyetlerin tevilini gerçekleştirse de esas olarak bu âyetler üzerinde çok durulmaması gerektiğini kabul etmişlerdir. Zira selef uleması da bu âyetler üzerinde çok durmamışlar, üzerinde pek fazla münakaşa olmadığı için âyetlerin zahirine müdahale etmemişlerdir. Fakat fetihlerle İslamiyet’in geniş topraklara yayılıp çeşitli fikirlerin yayılması neticesinde, kalplerinde eğrilik bulunan kimseler bu âyetlerin peşine düşerek fitne çıkarmışlardır. Bu noktadan sonra âlimler her ne kadar geçmişte bu âyetlerle pek meşgul olmasalar da ortaya çıkan bu karışıklığın ardından fitnelere set olmak için âyetlerin tevillerini yapmışlardır.⁶

Müteşâbih Âyetlerin Kısımları

Müteşâbih âyetleri tasnif etmek için çeşitli kategorilendirmeler yapılmıştır. En çok kullanılan tasnifte bu âyetler üç sınıfa ayrılmıştır. Buna göre müteşâbih âyetler; Lafzen müteşâbih olanlar, manen müteşâbih olanlar ve hem lafzen hem de manen müteşâbih olanlar olmak üzere üçe ayrılır. Bunların her biri farklı bir müteşâbih türünü açıklamaktadır.⁷ Lafzen müteşâbihler, anlayış güçlüğüne lafızda olmasıdır. Kelimelerin bilinmemesinden gelen mana kapalılığı Garîbü’l-Kur’ân ilmince, lafızların benzer

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lîsanü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 2189; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât fî ğarîbi’l-kur’ani’l-İsfahânî* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rifeh, 1997); Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Haziran 2024).

² Âl-i İmrân 3/7.

³ M. Zeki Duman, “Kur’an’da Müteşâbihât”, *Bilimname* 9 (Mart 2005), 24.

⁴ Mennâ Halil el-Kattân, *Mebâhiş fî ‘Ulûmi’l-kur’ân* (Riyad: Darü’s-Suudiye Li’n-neşr, 1971), 194-195.

⁵ Muhammed Mustafa Pınarbaşı, *İbn-i Teymiyye’de Muhkem ve Müteşâbih Anlayış* (Sivas: Sivas Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 69; Yücel Karahasanoğlu, *İbn Kesir’in Müteşâbih Ayetleri Yorumlama Metodu* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 34; Zehra Geçici, *Kur’an’da Lafzi Müşâbihlik: Bakara Suresi Örneği* (Sivas: Sivas Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 24; Mustafa Güven, “Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak ‘İstiva’”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (29 Ağustos 2024), 181.

⁶ Muhammed Abdülazim Zürkani, *Menâhilü’l-İrfân* (İstanbul: Beka Yayınları, 2015), 417-418.

⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 537-538.

manalar içermesi de Vücûh ve Nezâir ilmi tarafından ele alınmıştır. Kendi başına manasının anlaşılması güç olan Hurûf-u Mukattaâ da bu başlık altında değerlendirilmiştir.⁸

Manen müteşâbih olanlarsa, anlayış güçlüğü'nün manada bulunduğu âyetlerdir. Bu âyetlerde cennet-cehennem, ahiret gibi birçok konuda söz konusu kapalılıklar vardır. Bilhassa Allah'ın sıfatları arasında da manevi müteşâbihler olduğu görülmektedir. Allah Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli manaları ifade etmek üzere mahlûkat için kullanılan bazı sıfatları Zatıyla beraber zikretmiştir. Bu da zahir manasıyla kabul edilmesi mümkün olmayan ve bağdaştırılması imkânsız manalar ortaya çıkarmaktadır. Örneğin mahlûkat için kullanılan "yed" yani genel kullanımda el manasına gelen kelimeyi "yedullah" olarak kullanması buna örnek olarak verilebilir.

Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri

Bu âyetlerin ne için gönderildikleri ve hikmetleri hakkında çok sayıda görüş ileri sürülmüştür. Bunların birkaçını sıralamak gerekirse;

Allah bu âyetleri bizleri imtihan etmek için göndermiştir.⁹

Bu âyetler vasıtasıyla acımız bizlere gösterilmiştir.¹⁰

Bu âyetlerden farklı manalar çıkması, fikri durağanlıktan kurtarır.¹¹

Bu âyetler üzerinde belirtilen fikirler neticesinde çeşitli mezhepler ortaya çıkmıştır.¹²

Bu âyetlerin zor manaları sebebiyle sürekli okunması ve üzerine düşünülmesi, tefekkür sevabını getirir.¹³

Bu âyetler çeşitli ilimlerin gelişmesine sebebiyet vermiştir.¹⁴

Bu âyetler Kur'ân'ın icazına imkân vermiştir.¹⁵

Bu âyetler hitap genişliği sağlamaktadır.¹⁶

Bu şekilde pek çok hikmet sayılarak, bu âyetlerin niçin nazil oldukları anlaşılmaya çalışılmıştır. Müteşâbih âyetlerin müfessirler tarafından anlaşılması genel hatlarıyla bu şekildedir. Sonraki başlıkta Bedüzzaman Said Nursi'nin bu konudaki yaklaşımı ele alınacaktır.

Bedüzzaman'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı

Müteşâbih âyetlerin tevili hususunda iki görüş bulunduğu, bir kısım âlimlerin bu âyetleri olduğu gibi kabul ederken bir kısmının da tevil ettikleri ifade edilmişti. Bedüzzaman Said Nursi bu görüşlerden

⁸ Celaledin Suyuti, *İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, çev. Sakıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 2/22; Mütercim Âsim Efendi, *el-Okyanûsu'l-Basîf fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîr* (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 6/5576; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 126.

⁹ Zürkani, *Menâhilü'l-İrfân*, 2/408; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 129; Muhsin Demirci, *Tefsir usûlü* (İstanbul: IFAV, 2009), 168.

¹⁰ Zürkani, *Menâhilü'l-İrfân*, 408; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 129; Demirci, *Tefsir usûlü*, 168.

¹¹ Fahrüddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihü'l-Gayb*, çev. Lütfullah Cebeci vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, ts.), 6/152; Zürkani, *Menâhilü'l-İrfân*, 2/411; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 128; Demirci, *Tefsir usûlü*, 169.

¹² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihü'l-Gayb*, 6/152; Zürkani, *Menâhilü'l-İrfân*, 2/408; Demirci, *Tefsir usûlü*, 168.

¹³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihü'l-Gayb*, 6/152; Suyuti, *İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, 2/30; Zürkani, *Menâhilü'l-İrfân*, 2/411; Demirci, *Tefsir usûlü*, 168.

¹⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihü'l-Gayb*, 6/152; Suyuti, *İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, 2/30; Zürkani, *Menâhilü'l-İrfân*, 2/411; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 128; Demirci, *Tefsir usûlü*, 169.

¹⁵ Zürkani, *Menâhilü'l-İrfân*, 2/410; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 129.

¹⁶ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihü'l-Gayb*, 6/152-153; Suyuti, *İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, 2/30; Zürkani, *Menâhilü'l-İrfân*, 2/408; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 129.

ikincisine sahip olup, âyetleri tevil etmiştir.¹⁷ Bu Halef ulemasına yakın olsa da tıpkı Selef âlimleri gibi âyetlerin asıl manasını Allah’a havale edip iman etmektedir. Hatta bunu sadece müteşâbih âyetler özelinde değil, bütün âyetler için kullanmıştır. Âyetlerin tefsiri için birinci şartın Murâd-ı İlâhî’nin hak olduğuna inanç olduğunu belirtmiştir. Bundan sonra âyetlerin tevilini gerçekleştirmiştir.¹⁸

Âyetlerin tevilini gerçekleştirecek olan rûsuh sahibi kimseleriye orijinal bir biçimde tarif etmektedir. Kıyamete yakın bir zamanda, bazı müfsitlerin ortaya çıkacağı ve bu âyetleri kurcalayarak fitne çıkarmak isteyeceklerini belirtir. Bu noktada râsih bazı heyetlerin çıkıp bu âyetleri tevil ederek fesat faaliyetlerini söndüreceğini ifade eder.¹⁹ Bu özgün yaklaşım, kendisini diğer tanımlardan ayırmaktadır. Zira diğer âlimler de râsih kimseleri tarif ederken bu âyetleri tevil edeceklerini ifade ederken, kendisi bu kimselerin bir tek kişi değil grup olduğunu belirtmektedir.²⁰

Müteşâbih Âyetlerin Bedüzzaman Said Nursi Tarafından Yorumlanması

Bedüzzaman Said Nursi’nin bu âyetlere yaklaşımı teorik olarak ifade edildi. Bunları âyetler üzerinde görmek için farklı türlerde müteşâbih âyetleri nasıl yorumladığı aktarılacaktır.

Lafız sebebiyle söz konusu olan müteşâbihlerin yabancı lafızların bulunması veya birkaç manaya gelmesi sebebiyle karışıklık çıkması şeklinde olduğu ifade edilmişti. *Risâle-i Nûr*’da da bununla ilgili örnekler bulunmaktadır. Bunlardan birini aktarmak gerekirse, “فَضَّةٌ مِنْ قَوَارِيرَ”²¹ örneği verilebilir. Tefsirlerde genelde billur diye çevrilen bu kelimenin manayı karşılamadığı belirtilip, aslında cam şeffaflığı ve gümüş beyazlığının kastedildiği ifade edilmektedir. Böylece lafızda bulunan mana kapalılığı, lafzın tarifinin yapılmasıyla açıklığa kavuşturulmuştur.²²

Mana sebebiyle gelen müteşâbihler konusundaysa birçok açıklama bulunmaktadır. Örneğin cennet ve cehennemle ilgili hususi eserler telif etmiştir. Bunların yaratılış hikmetleri, şu anki mevcudiyetleri üzerinde durarak mana sebebiyle gelen kapalılıkları gidermeye çalışmıştır.

Manevi müteşâbihlerin en önemli dallarından biri olan Allah’ın sıfatları sebebiyle gelen müteşâbihler konusunda da hitap keyfiyeti üzerinde durulur. Allah’ın tasarrufu ve kudretini avam olan insanlara ifade etmek için onların zihinlerindeki bazı kalıplar kullanılır. Allah “*istiva*” tabirini kullandığı zaman burada kastedilen şey cismani değil, hitap edilen kişinin zihnindeki karşılığıdır. Bir padişahın tasarrufunu, zihninde tahta oturma şeklinde yerleştiren kimse; bu benzetmeyle Allah’ın tasarrufunu kıyas eder. Manevi müteşâbihleri de bu şekilde açıklayan Bedüzzaman Said Nursi, temelde hitap keyfiyeti üzerinde durur.²³

Hem lafzi hem de manevi olan müşterek müteşâbih kısmındaysa Bedüzzaman Said Nursi’nin Zülkarneyn hakkındaki açıklamaları örnek olarak verilebilir. Zira bu âyette Zülkarneyn’in güneşin doğduğu ve battığı yöndeki seferlerinden bahsedip güneşi çamur içerisinde batarken gördüğü tarif edilir. Fakat bu tarifte çamurun içerisinde batan şey “*ayn*” ile ifade edilir. Bu da iki yönlü bir teşâbühün ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Buna göre güneşin çamur içerisinde batması mana cihetinden gelen teşâbüh olurken, “*ayn*” kelimesiyle lafız sebebiyle gelen kapalılıktır. Bedüzzaman Said Nursi bu iki teşâbühü açıklamak suretiyle açıklığa kavuşturmaya çalışır. Buna göre doğruya yaptığı seferden sonra batı tarafına yönelen Zülkarneyn, Atlas Okyanusuna varınca, burada bir volkanın patladığına şahit

¹⁷ Bedüzzaman Said Nursi, *İşaratü’l-İ’caz* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2019), 116.

¹⁸ Nursi, *İşaratü’l-İ’caz*, 66.

¹⁹ Bedüzzaman Said Nursi, *Şualar* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2019), 578.

²⁰ Nursi, *Şualar*, 702.

²¹ İnsan 76/16.

²² Nursi, *İşaratü’l-İ’caz*, 127.

²³ Nursi, *İşaratü’l-İ’caz*, 116, 191-193; Bedüzzaman Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2019), 390, 396.

olmuş, o anda da güneşin battığını seyretmiş. Yahut da sıcaklıktan dolayı buharlaşan çamur içerisinde güneşin batışını görmüş. Bunun ifadesi olarak da Arapça'da hem güneş hem göz hem de çeşme manasına gelen “*ayn*” kelimesi kullanılmıştır. Yani Kur’ân-ı Kerîm, gerçekleşen birçok olayı tek bir defada ifade için böyle bir üslup kullanmıştır. Bu da Kur’ân’ın benzeri getirilemeyen icâzına büyük örneklik teşkil etmektedir.²⁴

Bedüzzaman Said Nursi’ye Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri

Bedüzzaman Said Nursi’nin müteşâbih âyetlerin hikmetlerine dair ortaya koyduğu düşünceler, onun bu ayetlere olan yaklaşımının esasını teşkil etmektedir. Nursî, Müteşâbih âyetlerin en büyük geliş sebebini, Allah’ın hitabına bağlamaktadır. Buna göre Kur’ân-ı Kerîm’de bulunan bazı yüksek manalar, beşer tarafından anlaşılamayabilir. Kur’ân tüm zamanlardaki, muhtelif anlayış seviyesine sahip insanlara hitap ettiği için onların bazı manaları anlamaları mümkün olmayabilir. İşte Kur’ân-ı Kerîm insanların farklı anlayış seviyelerine uygun olarak bazı hitaplarda bulunur. Burada söz konusu kişilerin bildikleri manalar üzerinden, bilmediklerini öğretmeye çalışır. Örneğin Allah’ın kudretini zihnine sığdıramayan ilim sahibi olmayan biri için, padişahın gücünü simgeleyen tahta oturması misalini vererek öğretmeye çalışır. Böylece “*istiva*” kelimesini duyan sıradan bir kişi, Allah’ın kudretini zihnine oturtabilir. İşte Allah bu âyetleri zikrederek yüksek manaları zihinlere oturtur.²⁵

Bedüzzaman Said Nursi de bu yöntemi modelleyerek kendi eserlerinde uygulamıştır. İnsanın yaratılışından ta ahirete kadar birçok konuyu bu model vasıtasıyla anlatır. Temsil adını verdiği bu metodun tarifi sonraki başlıkta yapılacaktır.

Temsil Metodu ve İmkânları

Temsil, mesel kökünden gelmektedir. Mesel, sözlükte “*benzemek, benzeri olmak*” gibi manalara gelmektedir. Açıklamak amacıyla benzeri hakkında söylenen söz demektir.²⁶ Bir şeyi açıklamak için o şeye benzer manalarda getirilen sözler için kullanılmaktadır.

Bedüzzaman Said Nursi, müteşâbihlerin Kur’ân’ın üslubuna aykırı olduğu yönünde gelen bir şüpheyi izale etmek için Kur’ân’ın umumi bir muallim olduğunu hatırlatır. Kur’ân sadece belirli bir gruba değil, insanlığın tamamına gönderilmiş bir kitaptır. Belâgatte de hitap, muhatap kitlenin çoğunluğu esas alınarak gerçekleştirilir. Geri kalanlarsa çoğunluğun durumuna bağlıdır. Kur’ân’ın muhatabı olan insanların çoğu avamdır. Bu sebepten dolayı Kur’ân hitabını avama göre yapar.²⁷ Avamın zihni, kendi alıştığı manalar üzerine döner. Yabancı olduğu şeyleri almakta çekimserlik gösterir. Buna binaen avama hitap edilirken, ünsiyet kesp ettikleri manalar kullanılarak anlatılmalıdır. Fakat bunlar kendileri vasıtasıyla hakikate ulaşılan araçlardır. Yoksa bu benzetmeler olduğu gibi kabul edilirse, neticede tecsim ve teşbih ortaya çıkar.

Müteşâbihin Âyetlerin Modellemesi Olarak Temsil Metodu

Bedüzzaman Said Nursi’nin müteşâbih âyetler için kullandığı uzak cisimleri yaklaştıran dürbün benzetmesi, kendisinin temsil modellemesini açıklamak için önemlidir. Müteşâbih âyetler de uzak olan manaları zihne yakınlaştırır. Bedüzzaman Said Nursi kaynağını doğrudan Kur’ân’dan aldığı için sadece lafzi olarak değil, üslup ve yöntem olarak da Kur’ân’ın yöntemini uyguladığını belirtmiştir.²⁸ Buna göre

²⁴ Bedüzzaman Said Nursi, *Lem’alar* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2019), 107.

²⁵ Nursi, *Sözler*, 349, 390; Bedüzzaman Said Nursi, *Mektubat* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2019), 93.

²⁶ İsfahânî, *Müfredât*, 987-990; İsmail Durmuş, “Mesel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Mart 2026).

²⁷ Nursi, *İşaratü’l-İ’caz*, 116; Bedüzzaman Said Nursi, *Muhakemat* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2019), 46,72,159; Bedüzzaman Said Nursi, *Mesnevi-i Nuriye* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2019), 79,127; Nursi, *Sözler*, 734.

²⁸ Nursi, *Mektubat*, 368; Nursi, *Şualar*, 749; Bedüzzaman Said Nursi, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2019), 12, 133, 230; Bedüzzaman Said Nursi, *Barla Lahikası* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2019), 10.

nasıl ki müteşâbih âyetler dürbün gibi uzaktaki manaları zihne yakınlaştırıyorsa, o da temsil adını verdiği hikayecilerle zor manaları zihne yakınlaştırmayı hedeflemiştir. Bu temsiller vasıtasıyla dünyanın yaratılışının hikmetleri, insanın dünyaya gönderilişinin gayeleri, nübüvvetin gerekliliği gibi konuları her yaşta insanın anlayabileceği şekilde anlatmıştır.

Bu temsilleri farklı kılan özellik, mantıki tutarlılık içinde hakikatle örtüşmesidir. Zira bu temsili hikayecilerdeki unsurlar, hedeflenen meselenin parçalarına işaret eder. Bunlar alelade verilmiş ve sadece bir özelliği benzediği için getirilen örnekler yahut nasihat tarzında anlatılan hikayeler gibi değildir. Bilakis içerisinde mantıksal tutarlılığı bulunan ve çoğunluğu hem Kur'ân'daki mesellerle hem de hitap ettiği hedef kitlenin anlayış yapısına uygun örneklerdir. Bedüzzaman Said Nursi bu örnekler vasıtasıyla geniş dinleyici kitlesine hitap etmektedir.

Günümüz eğitim sisteminde de metaforlar yardımıyla, öğretilmek istenen konu aktarılmaktadır. Fakat bunlar kimi zaman sadece tek yönlü bir benzetim, kimi zaman da nasihat türünde anlatılar olmaktadır. Bedüzzaman Said Nursi geçmişe dair anlatımların tesir etmemesinin üzerinde önemle durur. Zira maziye ait kıssa türünde hikayelerin o zamanın şartlarıyla ilgili olduğu ve eğer günümüze dair bağlantısı kurulmazsa geçmiş zamanın vadilerinde bırakıldığını ve tesir vermediğini ifade eder.

Çağımızda bilgi yayılımının hızlanması, yeni çözümlerin üretilmesini zorunlu kılmakta, alternatif yöntemleri gerektirmektedir. Zira günümüzde bilginin bu zamana kadar hiç olmadığı şekilde hızlı yayılması usul ve gerekli ön hazırlık olmadığı için çeşitli problemler ortaya çıkarmıştır. Bu sorunların kasıtlı çarpıtmalarla tetiklenmesi sonucu birçok şüphe ortaya çıkmakta ve mevcut bilgi aktarım yöntemleri yetersiz kalmaktadır. Bu noktada temsil yöntemi birçok imkân sunmaktadır. Bu yöntem farklı yaş kitlelerinin anlamakta zorlandıkları meselelerin zihinlere daha iyi aktarılabilmesi hasebiyle, yeni bir eğitim modeli arayışında olan eğitim sistemimizin göz önünde bulundurulması gereken bir opsiyondur.

Bu yöntem sadece çok zor meselelerin anlaşılması için değil, temel meselelerin ifadesinde de kullanılabilir. Örneğin klasik kitaplarda Besmele, Hamdele, Salvele denilen ve kitabın girişinde Allah hakkında temel bilgilerin verildiği giriş bölümleri bulunur.²⁹ Bu bölümlerde Allah'ın kudret ve sıfatlarına da değinilir. Bedüzzaman Said Nursi'nin Risâlelerinin girişi sayılan *Sözler* kitabının ilk sözü Besmele hakkındadır.³⁰ Fakat bu salt besmele tekrarı olmayıp, temsili bir hikayecikle Allah'ın izni olmadan bir şey yapılamayacağı gösterilir. Burada tıpkı müteşâbihlerde padişahın tahtına oturmasıyla Allah'ın tasarrufunun anlatılmasına bedel, bir padişahın ismini alan adamla almayanın akıbetleri üzerinden Bismelenin önemi anlatılır. Böyle bir anlatım sadece zor meselelerin çözümü değil, temel meselelerin küçük yaş kategorilerinde anlatılması için de kullanışlı bir yöntemdir.

Günümüzde eğitimin yaşı hakkında yapılan çalışmalarda, eğitimin okul öncesinde başladığına dair ciddi görüşler ortaya atılmaktadır. Ülkemizde de bu konu üzerine çokça vurgu yapılarak çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından okul öncesi eğitim vermek amacıyla 4-6 Yaş Kur'ân Kursları açılmaktadır. Çalışmanın konusu olan bu temsil yöntemi bu arayışlarda olan eğitim sistemimize pedagojik imkânlar sunabilir.

Netice olarak temsil yöntemi, eğitimin tüm basamakları için çağdaş eğitim anlayışına uygun, günümüzün ihtiyaçlarına cevap verecek niteliktedir. Aynı zamanda çetrefilli konuların basit anlatımı ile küçük zihinlerinin bunları kavramasına çözüm sunmaktadır.

Sonuç

²⁹ Muhsin Demirci, "Besmele", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Mart 2026).

³⁰ Nursi, *Sözler*, 5.

Bedüzzaman Said Nursi müteşâbih âyetlerin yorumlanabilmesi konusunda alimlerin çoğunun görüşlerine katılır. Bu âyetlerin yorumlanabileceğini savunur. Hatta tevil edilmeden, olduğu gibi kabul etmenin tecsim ve teşbihe götürdüğünü belirtir. Bu âyetleri tevil edebilme kabiliyetinde olan râsih konusundaysa diğer âlimlerden ayrılır. Bedüzzaman, râsihlerin grup olduğunu öne sürer. Kıyamete yakın zamanda fitne çıkarma gayesiyle bu âyetleri yanlış yorumlayanları engellemek için râsihler ortaya çıkarak âyetlerin gerçek tevilini yapmak suretiyle onları açıklığa kavuşturacağını belirtir.

Müteşâbih âyetlerin en büyük faydasının zor manaların bu âyetler vasıtasıyla zihinlere daha kolay aktarılması olduğunu belirtir. Bunu Kur'ân-ı Kerîm'in benzeri getirilemeyecek i'câz yönlerine bağlayarak, Kur'ân'ın zor manalarının müteşâbih âyetler vasıtasıyla zihinlere nakşedildiğini ifade eder.

Bu yöntemi aktarmakla beraber aynı zamanda modelleyerek kendi eserlerinde de uygular. Mezkûr yöntemin uzak şeyleri yakınlaştıran dürbün gibi olduğunu belirtip, temsil adını verdiği örneklerle kâinatın yaratılışı, insanın vazifeleri ve nübüvvet gibi konuları zihinlere yaklaştırır.

Sadece zor konuların zihne yakınlaştırılması hususunda değil, ayrıca temel meselelerin her yaştaki bireylere aktarılması hususunda da imkânlar sunmaktadır. Bu da son yıllarda eğitim sistemimizin üzerine odaklandığı okul öncesi eğitim ve genel olarak yeni eğitim arayışına önemli alternatifler ortaya koymaktadır.

Zikredilen bu sebepler göz önüne alındığında Bedüzzaman Said Nursi'nin temel konularda genel görüşle örtüştüğü ancak meseleleri ele alış biçimi ve bunu modelleyerek kendi eserlerinde özgün bir biçimde uygulaması konularında farklılık arz ettiği ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

Âsım Efendi, Mütercim. *el-Okÿânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. 6 Cilt. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı., 2013.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Demirci, Muhsin. "Besmele". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Mart 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/besmele>

Demirci, Muhsin. *Tefsir usûlü*. İstanbul: IFAV, 9. basım., 2009.

Duman, M. Zeki. "Kur'an'da Müteşabihât". *Bilimname* 9 (Mart 2005), 13-37.

Durmuş, İsmail. "Mesel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Mart 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesel>

Geçici, Zehra. *Kur'an'da Lafzi Müşabihlik: Bakara Suresi Örneği*. Sivas: Sivas Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Güven, Mustafa. "Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşabih Bir Kavram Olarak 'İstiva'". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (29 Ağustos 2024), 175-192. <https://doi.org/10.17540/hy.v3i6.116>

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lîsanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

İsfahânî, Râgıb el-. *Müfredât*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

İsfahânî, Râgıb el-. *Müfredât fî ğarîbi'l-kur'ani'l-İsfahânî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifeh, 1997.

- Karahasanoğlu, Yücel. *İbn Kesir'in Müteşabih Ayetleri Yorumlama Metodu*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kattân, Mennâ Halil el-. *Mebâhiş fî 'Ulûmi'l-kur'ân*. Riyad: Darü's-Suudiye Li'n-neşr, 1971.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Barla Lahikası*. İstanbul: Envar Neşriyat, 12. Baskı., 2019.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *İşaratü'l-İ'caz*. İstanbul: Envar Neşriyat, 12. Baskı., 2019.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 12.Baskı., 2019.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Mektubat*. İstanbul: Envar Neşriyat, 12. Baskı., 2019.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Mesnevi-i Nuriye*. İstanbul: Envar Neşriyat, 12. Baskı., 2019.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Muhakemat*. İstanbul: Envar Neşriyat, 12. Baskı., 2019.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*. İstanbul: Envar Neşriyat, 12. Baskı., 2019.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Envar Neşriyat, 12. Baskı., 2019.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Şualar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 12. Baskı., 2019.
- Pınarbaşı, Muhammed Mustafa. *İbn-i Teymiyye'de Muhkem ve Müteşabih Anlayış*. Sivas: Sivas Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihi'l-Gayb*. çev. Lütfullah Cebeci vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, ts.
- Suyuti, Celaleddin. *İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*. çev. Sakıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Haziran 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutesabih>
- Zürkani, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-İrfân*. 2 Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 3.Baskı., 2015.

Kıraat Farklılıkları- Tefsir İlişkisi Bağlamında Molla Cîven'in Mâide Suresi 38.

Ayetine Yaklaşımı

Ömer Büyüksöylü

Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Konya/Türkiye

omer.byksöylü@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1670-1894

Öz

İnsanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak, cennete giden yolda en doğru rotayı çizerek insanı kurtuluşa erdirmek üzere nâzil olmuş olan Kur'ân nâzil olduğu dönemden günümüze kadar birçok farklı vecih ve kıraatle okunagelmış ilahi bir kitaptır. Onun farklı kıraatlerle okunması hem tilavet yönünden insanlara büyük bir kolaylık sağlamış hem de anlam yönünden birçok faydanın ve zenginliğin gün yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Kıraat farklılıklarından meydana gelen hikmet ve zenginliklerin doğrudan etki ettiği alanların başında hiç şüphesiz ki tefsir ilmi gelmektedir. Ayetlerden çıkarılan mananın zenginleştirilmesine, bir ifadeden farklı hükümler çıkarılmasına ve ayetler arasında müşkil olduğu zannedilen hususların tevil edilmesine olanak sağlayan hususların başında kıraat farklılıklarının geldiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu çalışmanın merkezine, 17. yüzyıl âlimlerinden Molla Cîven'in, ahkâm tefsiri literatüründe önemli bir yere sahip olan "*et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye*" adlı eseri alınmıştır. Konunun sınırlandırılması amacıyla, kıraat farklılıklarının fikhî hükümlere etkisi Mâide suresi 38. ayet bağlamında incelenmiştir. Yapılan inceleme neticesinde; Molla Cîven'in kıraat farklılıklarını sadece dilsel bir çeşitlilik olarak değil, fikhî istinbat sürecinde belirleyici bir parametre olarak kullandığı görülmüştür. Özellikle hırsızlık cezasının mahiyeti ve uygulanış biçimine dair farklı kıraatlerin, mezhebi yorumların şekillenmesinde ve şer'î hükümlerin detaylandırılmasında nasıl merkezi bir rol oynadığına dair somut verilere ulaşılması hedeflenmektedir. Bu çalışma, kıraat-ahkâm ilişkisinin teorik çerçevesini Molla Cîven örneği üzerinden somutlaştırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir Kıraat, Kıraat Farklılıkları, Molla Cîven, Hırsızlık Cezası.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim insanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkarmak ve cennete götüren en doğru yolu göstermek için gönderilmiş son ilahi vahiydir. Son ilahi vahiy olması onun her çağda en doğru şekilde anlaşılmasını zorunlu hale getirmektedir. Bu zorunluluğu hakkıyla yerine getirmek için pek çok farklı ilim dalına mensup uzmanlar üstün gayret sarf etmişlerdir. Kur'ân'ın anlaşılmasında şüphesiz en etkin rolü bizzat onun lafızlarıyla meşgul olan ve metniyle ilahi iradenin murad ettiği manayı doğru bir şekilde ortaya koymaya çalışan müfessirler oynamaktadır. İslam'ın ilk yıllarında tefsir ilminin bir parçası olarak var olan kıraat ilminin de bu sahadaki rolü göz ardı edilemez bir önem taşımaktadır.

Bildiride Kur'ân'ın manasının en doğru şekilde ortaya koyulmasında etkin parametrelerden bir tanesi olan "kıraat farklılıklarının" somut bir şekilde gözlemlenmesi hedeflenmektedir. Bu hedef için hüküm ihtiva eden Kur'ân ayetlerinin konu edinildiği ahkam tefsirlerinden bir tanesi olan Molla Cîven'in "*et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye fî beyânî'l-âyâtî's-şer'iyye ma'a ta'rîfâtî'l-mesâ'ili'l-fıkhiyye*" isimli eseri tercih edilmiştir.

Ahkam ayetlerinin manasına ve ahkamına tesir eden tüm kıraat farklılıklarının incelenmesi bir bildiri hacmini fazlasıyla aşacağından yalnızca Mâide suresinin otuz sekizinci ayeti üzerinden kısa bir gözlem ve bu gözlemin sonuçlarının sunulmasıyla çalışma sonuçlandırılacaktır. Söz konusu ayet-i kerimede yaşadığımız coğrafyada en yaygın iki mezhep olan Hanefi ve Şâfiî mezheplerinin vardıkları hükme etki eden kıraat farklılığının bulunması bildiri konusu için bu ayetin seçilmesinde etkili olmuştur.

Bildiri; giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Bölümlerde sırasıyla kıraat ilmi, Molla Cîven ve Mâide suresinin otuz sekizinci ayetinin manasına etki eden kıraat farklılığı konu edinilmiştir. Sonuçta ise çalışma sürecinde ve neticesinde elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

1. Kıraat İlmi

Kıraat kelimesi, “قُرْآن” /Kur’ân” ile aynı kökten gelmektedir. “قَرَأَ” fiilinden türemiş semâî bir masdardır. Kelime olarak “nağmeli, nağmesiz, sesli veya sessiz okumak, tilavet etmek” anlamında kullanılmaktadır.¹ Kıraat kelimesinin “tilavet etme” anlamıyla kullanıldığına dair lügat alimleri Kur’ân-ı Kerim’den bazı deliller getirmektedir.²

Getirilen söz konusu delillerden bir tanesi Müzzemmil suresindeki şu ayet-i celiledir:

“قَافِرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ”

“Artık Kur’ân’dan kolayınıza gelen miktarı okuyun”³

Görüleceği üzere ayet-i celilede “Kıraat” kelimesine yüklenen mana tilavettir. Yani Kur’ân’ın okunmasıdır. Kıraat kelimesinin terim anlamı hakkında genel kabul görmüş olan tanım ise şöyledir: “Kur’ân kelimelerinin edâ keyfiyetini ve bu kelimelerde bulunan okuyuş farklılıklarını nakledenlere nispet ederek bildiren ilimdir.”⁴ Zikredilen bu tanım genel mahiyette kıraatin İslami ilimler açısından bir tanımıdır. Bu tanıma ek olarak bir de kıraat ilmi özelindeki durumunu bildiren bazı tanımlar da yapılmıştır. Örneğin; İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) kıraat kelimesinin tanımı hakkında “Kıraat, Kur’ân-ı Kerim’deki kelimelerin edâ keyfiyetine vakıf olmaktır” ifadesini zikretmektedir.⁵

Kıraat ilmi ile ilgili yapılan tariflerden bir tanesi de şudur: “Kırâat ilmi öyle bir ilimdir ki, onunla Kur’ân’a âit kelimelerin îrab vecihleri ve bu kelimelerin telaffuz şekillerindeki çeşitlilikler bilinir.”⁶

¹ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2010), 1/129.

² Abdülhamit Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 22.

³ el-Müzzemmil 73/20.

⁴ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî *İthâfû fuzalâ’i’l-beşer fi’l-kırâ’ati’l-erba’ate ‘aşer. Münthe’l-emânî ve’l-meserrât fi ‘ulûmi’l-kırâ’ât* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2011), 7.

⁵ Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Müncidü’l-mukri’in ve mürşidü’l-mâlibîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 49.

⁶ Ali Osman Yüksel, *İbnü’l-Cezerî ve Tayyibetü’n-Neşr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 115.

Kur'ân-ı Kerim'in okunuşunun keyfiyetini inceleyen kıraat ilminin doğuşu İslam'ın ilk yıllarına kadar uzanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber Cebrâil'den vahyi ezber yoluyla almış⁷ ve ashabına da bizzat kendisi okuyarak aktarmıştır.⁸

H. Peygamber'in vahyi okuyarak aktardığı sahabelerden bir kısmı ise yalnızca şifahen öğrenip ezberlemekle kalmamıştır. İçlerinden bir kısmı Hz. Peygamber'den talim ettikleri bu vahyi yazarak da muhafaza etmişlerdir. Bu durum yalnızca kendi içlerinden gelen bir hırs değil bizzat Hz. Peygamber'den aldıkları icazet üzere gerçekleşmiştir. Vahyi yazan katiplerin bir kısmının da içlerinde bulunduğu farklı kabile ve bölgelerden bazı sahabeler de Kur'ân'ın okunuşunu öğrenmişlerdir.⁹ Bu eğitim sadece Hz. Peygamber'in okuyup muhataplarının dinlediği tek taraflı bir usulle gerçekleşmemiştir. Çoğu zaman tam bir eğitim-öğretim yolu kullanılarak Kur'ân'ı okuyan sahabeler Hz. Peygamber tarafından bizzat dinlenilmiş, kıraatleri tashih edilmiş ve kıraatlerine cevaz verilerek yazıya geçirilmiştir.¹⁰

Kökeninden ve tarihinden kısaca bahsedilen kıraat ilmi tarihi seyir içerisinde çeşitlilik kazanmıştır. Nitekim bu kaçınılmaz da bir durumdur. "Kıraat" olarak isimlendirilen ilim ise meşhur on kıraat imamından rivayet edilerek kabul görmüş farklı tilavet biçimleridir.¹¹ Bunlara ek olarak bir de bazı sahabelerden nakledilen şaz kıraatler de bulunmaktadır.¹² Sınırlı sayıda olan bu kıraatler genellikle müstakil çalışmalara konu olacak bir hacme sahip değildir. Bildirimizde ele aldığımız Mâide suresinin otuz sekizinci ayet-i kerimesinde de böyle bir durum söz konusudur. Bildirimizde Abdullah b. Mesud'dan (ö. 32/652-53) aktarılan ancak kıraat imamlarından nakledilmeyen bir kıraat vechinin ele aldığımız Molla Cîven'in tefsirinde manaya ne derece etki ederek tefsir ilmine doğrudan etki ettiğine temas etmekle yetinilecektir.

1. Molla Cîven ve Tefsiri

Bu bölümde Mâide suresinde hırsızlığın cezasından bahseden ve bildirimizde inceleme konusu edindiğimiz ayet-i kerimenin kıraat farklılıkları açısından tahlili Molla Cîven'in *et-Tefsîrâtü'l Ahmediyye*'sinde incelenecektir.

Tam ismi "Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî" olan Molla Cîven erken denilebilecek bir yaş olan yedi yaşına geldiğinde hıfzını tamamlamıştır. Hafızlığı ikmaliyle başlayan ilmi serüvenine vakit kaybetmeden yoğun bir şekilde devam etmiştir. İlmî tedrisini gençliğinin ilk yılları olan yirmi iki yaşında ikmâl ederek müderris sıfatını kazanmıştır.¹³

⁷ Bu durum Kıyâmet suresinde haber verilmektedir. Öyle ki, Hz. Peygamber kendisine vahy edilen ayetleri unutmadan ezberlemek ve hafızasına eksiksiz olarak almak için telaşa düşmektedir. Telaşının yersiz olduğu ve vahy yolunda her türlü işin ilahi iradenin kontrolünde olduğu haber verilen ayetlerde şu ifadeler yer almaktadır: "لَا تُحِزُّ بِهٖ لِسَانُكَ لِتُحْجَلَ بِهٖ اِنْ عَلَيْنَا" "Resûlüm! Sana vahyedilen ayetleri hemen ezberleyip bellemek için dilini kıpırdatma. Çünkü onu senin kalbinde toplayıp ezberletmek de onu dilinde akıtip okutmak da bize aittir. Biz onu sana okuduğumuzda, sen de onun okunuşunu takip et." Kıyâmet 75/16-18.

⁸ Yakup Yüksel, "Kıraatlerin Mâhiyeti ve Tarihi", *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 5/Mart 2020 (2020), 15. Süleyman Kılıç, Oluşum Temsilciler ve Metodolojik Açından Basra Kıraat Ekolü (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024), 51-53.

⁹ Yakup Yüksel, *Tefsirde Dil ve Kıraat Tartışmaları Ebû Hayyân'ın Zemahşeri Eleştirisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 56-58. ; Kahraman Bulgurcu, "Rivayetler Bağlamında Vahyin İlk Muhatabı Sahâbe Neslinin Kur'ân-ı Kerim'i Öğrenme ve Öğretme Konusundaki Rolü", *Kerim Elçinin Mesajı: Vahiy Vahyi Anlama Yolunda -2-*, ed. Furkan Çakır - M. Raşit Akpınar (İstanbul: Siyer Akademisi, 2022), 256-261.

¹⁰ Ebû Zûr'a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Huccetü'l-kıraât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998), 8.;

¹¹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l Kur'ân* (Kahire: Neşr. Ebu'l-Fadl İbrahim, 1967), 1/215.

¹² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 5/195.

¹³ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 1/233.

Tam ismi “*et-Tefsîrâtü’l-Ahmediyye fî beyâni’l-âyâtî’s-şer’iyye ma’a ta’rifâtî’l-mesâ’ili’l-fıkhiyye*” olan ahkam tefsiri birçok açıdan ön plana çıkmıştır. Bunların en başında müellifin bu eseri oldukça genç bir yaşta telif etmesidir. Henüz on altı yaşındayken başladığı tefsirini yirmi bir yaşında tamamlamıştır. Peşinden gelen altı yıl süresince de kontrol ederek ilave ve çıkarmalarda bulunmuş, nihayetinde yirmi yedi yaşında iken insanların hizmetine sunmuştur. Genç ve dinamik bir ilim adamının özellikle ahkam ayetlerini ele alması onun ahkama nasıl baktığını ve fıkhi meselelere nasıl yaklaştığını gözler önüne sermektedir. Nitekim bu meseleler itirazların dile getirildiği, delillerin serdedildiği konuları ihtiva etmektedir.

Molla Cîven’in koyu bir Hanefi olması da ahkam ayetlerine bakışına yansımıştır. Kaçınılmaz olan bu durum yaşadığımız coğrafyanın büyük çoğunluğunca kabul edilmiş olan mezheple de uyum içindedir. Bu da ahkam ayetlerine dair yaklaşımına tâbî olduğu mezhebin etkisini anlamamızı sağlamaktadır.¹⁴ Molla Cîven tahlilini yaptığımız Mâide suresinin otuz sekizinci ayetini tefsir ederken de bu tutumu sergilemektedir. Hanefi fıkıh usulüne uygun bir şekilde meseleyi ele almış ve ulaştığı sonuçları bu çerçevede sunmuştur.

2. Mâide Suresi 38. Ayet-i Kerimesinin Kıraat Farklılıklarının Manaya Etkisi Yönünden Tahlili

Hırsızlıktan ve hırsızlara verilecek cezadan bahseden ayet-i kerimenin hükmü genel olmakla birlikte nüzul sebebi hakkında bazı özel sebepler kaynaklarımızda zikredilmektedir. Bunlardan bir tanesine göre ayet-i kerime Tu'me b. Übeyrik isimli bir şahıs hakkında nâzil olmuştur.¹⁵ Tu'me b. Übeyrik, hırsızlığı adet edinen ve bu işi oldukça çok yapan bir kimsedir. Ancak yaptığı yanlış bununla da kalmayan ve hırsızlıktan belki de daha kötü bir iş olan iftirayla suçlarını artırma yolunu seçen bir kimsedir. Öyle ki, çaldığı malın suçunu hemen masum ve mazlum bir insan seçerek onun üzerine atmakla meşhur olmuştur. Söz konusu ayet-i kerimenin Tu'me b. Übeyrik ve benzeri ahlaka sahip hırsız kimseler hakkında nâzil olduğuna dair rivayetler kaynaklarda mevcut bulunmaktadır.¹⁶

Ayet-i kerimenin nüzul sebebinden sonra bilinmesi gereken bir diğer konu da içerisinde bulunduğu sure ile bağlantılı olan bir konudur. Bu da Mâide suresinin nâzil olduğu zamanla alakalıdır. Mâide suresi Medine döneminin son yıllarında nâzil olmuştur. Bu sebeple içerdiği hükümler, emirler ve yasaklar artık değişime uğramayacak olan, kesinlik bildirilen hükümlerdir.¹⁷ Araştırma konumuz olan ayetin kendisinden önceki ayetlerle de yakın bir bağı olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki otuz üç ve otuz dördüncü ayetlerde hirâbe suçuna ilahi irade tarafından takdir edilmiş olan ceza açıklanmaktadır. Hirâbe suçu kısaca yol kesme ve yağmalama olarak tarif edilebilmektedir.¹⁸ Aslında otuz sekizinci ayette ele alınan hırsızlık suçu da hirâbenin bir devamı niteliği taşımaktadır. Bu sebeple ayet grubu belirli bir konu etrafında şekillenmektedir. Bu ayetlerde Allah Teâlâ, meşru bir kazanım sonucu elde edilen malın herhangi bir yolla ve haksız bir şekilde yenilmesini açık bir şekilde yasaklamaktadır.¹⁹ Allah Teâlâ işte bu ayette söz konusu edilen hırsızlık suçundan dolayı verilmesi gereken cezayı emir buyurmuşlardır.

Ayet-i kerime şöyle buyrulmaktadır:

¹⁴ Hacı Önen, “Kıraatlerin Fıkhi Hükümlere Etkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 11.

¹⁵ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *Sünen* (Beyrut: Daru’l Garbî’l İslami, 1996), “Tefsir” 5.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî Buhârî, *el-Câmi’u’s sahîh* (Şam: Daru İbn Kesir, 2002), “Şehâdât” 27; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi’u’s sahîh* (Riyad: Daru Taybe, 2006), “Akziye” 4.

¹⁷ Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 2/267.

¹⁸ Yasemin Kurtoğlu, “İslam Ceza Hukukunda Hırsızlık Suçu ve Klasik Dönem Osmanlı Devleti’ndeki Uygulaması”, *Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 16/204 (2021), 7.

¹⁹ Konumuz olan hırsızlığın tanımı genellikle şu şekilde yapılmaktadır: “Başkasının mülkiyetinde olup ona ait olan herhangi bir malın korunduğu yerden gizli ve izinsiz bir şekilde alınarak el koyulmasıdır.”

Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t tenvîr* (Tunus: Dâr’ut Tunusiyye, 2008), 6/192.

“وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ”

“Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.”²⁰

Ayet-i kerimede açıkça görüleceği üzere hırsızlık fiilini işleyenler ibretlik bir ceza olması için Allah Teâlâ tarafından el kesme cezası takdir edilmiştir. Bu fiili işleyenlerin erkek veya kadın olmasının ceza açısından herhangi bir fark ifade etmediği de hem “erkek hırsız” hem de “kadın hırsız” ifadeleri ayrı ayrı kullanılarak beyan edilmiştir. El kesme cezasının hangi durumlarda ve nasıl tatbik edileceği sünnet çerçevesinde belirlenmiş ve ahkam tefsirlerimizde detaylıca izah edilmiştir. Biz burada konuyu uzatmamak adına bu mevzuyu detaylandırmayacağız. Nitekim çalışmamızın merkeze aldığı konu ayet-i kerimede bulunan kıraat farklılığı ve bu kıraat farklılığının Molla Cîven’in yaklaşımına nasıl tesir ettiğinin araştırılmasıdır. Araştırma sonucunda bu ayetteki kıraat farklılığının “فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” ifadesinde söz konusu olduğu görülmüştür.

Abdullah b. Mesud ayet metninde geçen “فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” ifadesini²¹ şu şekilde okumuştur: “فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا”

Bu kıraate göre mana şöyle olmaktadır: “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak **sağ** ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.”

Ayet-i kerimede kıraat farklılığı on kıraat imamından rivayet edilen bir kıraat değil kaynaklarımızda Abdullah b. Mesud’dan nakledilen bir farklılıktır. Böyle bir ayetin seçilmesi de her ne kadar mütevatir kabul edilmeyen bir kıraat vechi olsa da ahkam tefsirlerinde manaya ve ahkama doğrudan etki edecek bir değere sahip olmasıdır. Molla Cîven gibi pek çok müfessir de ayeti izah ederken bu kıraat farklılığı nakline temas etmiştir.

Molla Cîven söz konusu kıraat farklılığını zikrettikten sonra İmam Şâfiî’nin görüşünü zikretmektedir. İmam Şâfiî, ayet-i kerimenin lafzını direk alarak el kesme cezasının tatbik edilmesinde sağ veya sol el ayırımında bulunmamaktadır. Buna göre hırsızlık yapan bir kimsenin ilk hırsızlığında sağ eli kesilir. İkinci hırsızlığında sol ayağı kesilir. Üçüncü hırsızlığında ise sol eli kesilir. Nitekim ayette sağ ve sol el ayırımı yapılmamış, her iki elin de kesilmesi emredilmiştir.²²

Müellif, İmam Şâfiî’nin bu görüşünden sonra “bize göre ise” ifadesiyle başlayarak şu açıklamaları yapmaktadır: Ayet-i kerimede geçen “eller” kelimesinden murad edilen hırsızın yalnızca sağ elidir. Nitekim Abdullah b. Mesud’un kıraatine göre bu ifade “فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا” şeklinde okunmakta ve “Sağ ellerini” anlamına gelmektedir. Bu sebeple hırsızlık cezasının tatbikinde yalnızca sağ elin kesilmesi hükmü çıkarılmalıdır. Hanefi mezhebinin görüşüne göre de Kur’ân-ı Kerim’de sol elin kesilmesine imkân veren herhangi bir delil bulunmamaktadır.²³

Sonuç

Kur’ân-ı Kerim’deki emir ve yasakların net olarak ortaya koyulmasında en etken rolü oynayan yöntemlerden bir tanesi de hiç şüphesiz ayetleri ahkam tefsiri açısından tahlil etmektir. İslam’ın ilk

²⁰ Mâide 5/38.

²¹ Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü’l Cezerî, *Ṭayyibetü’n-Neşr fi’l-kırâ’ât-i’l-‘aşr* (Kahire, 1979), 1/156.

²² Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevi Molla Cîven, *et-Tefsîrâtü’l-Ahmediyye fî beyânî’l-âyâtî’s-şer’iyye ma’a ta’rîfâtî’l-mesâ’il-i-fıkhiyye* (Beyrut: Darul Kutubi’l İlmiyye, 1971), 243.

²³ Molla Cîven, *et-Tefsîrâtü’l-ahmediyye*, 320.

yıllarından günümüze kadar her dönemde birçok ahkam tefsiri telif edilmiştir. İlahi iradenin muradına uygun olarak Müslümanların tabi olması gereken hükümlerin sunulmasını konu edinen ahkam tefsirleri arasında öne çıkan bir tefsir de Molla Cîven'in "*et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye fî beyânî'l-âyâtî's-şer'iyye ma'a ta'rîfâtî'l-mesâ'ilî'l-fıkhiyye*"sidir. Molla Cîven'in koyu bir Hanefi olması ve vardığı sonuçları bu çerçevede sunması, yaşadığımız toplumun da büyük bir kısmının Hanefi mezhebine tabi olması sebebiyle önem arz etmektedir.

Bildiride Molla Cîven'in ahkam ayetlerini tefsir ederken zaman zaman başvurduğu kıraat farklılıklarını tespit etmek konu edinilmiştir. Konunun uzatılmaması adına bu tespit yalnızca Mâide suresinin otuz sekizinci ayeti üzerinden yürütülmüştür. Yürütülen bu çalışma neticesinde Molla Cîven'in hırsızlık cezası olarak takdir edilen "el kesme" fiilinin Hanefi mezhebine uygun olacak şekilde "hırsızın sağ eliyle" sınırlandırdığı görülmüştür. Ancak bu sınırlandırmayı mütevâtir kabul edilen on kıraat imamından nakledilen bir kıraati merkeze alarak yapmamıştır. Şâz kıraatler olarak bilinen Abdullah b. Mesud'un kıraatine dayanarak yapmıştır. Neticede bu kıraatin ahkamı takyid edici bir vasfa sahip olduğunu diğer bazı mezheplerde kabul edilen her iki eli de kesme cezasının Hanefi mezhebinde tercih edilmediğini beyan etmiştir.

Kaynakça

- Birişik, Abdülhamit. *Kırâat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's Sahîh*. 1 Cilt. Şam: Daru İbn Kesir, 2002.
- Bulgurcu, Kahraman. "Rivayetler Bağlamında Vahyin İlk Muhatabı Sahâbe Neslinin Kur'ân-ı Kerim'i Öğrenme ve Öğretme Konusundaki Rolü". *Kerim Elçinin Mesajı: Vahiy Vahyi Anlama Yolunda -2-*. ed. Furkan Çakır - M. Raşit Akpınar. İstanbul: Siyer Akademi, 1. Basım, 2022.
- Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-. *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Dimyâti, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ. *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer fi'l-kırâ'âtî'l-erba'ate 'aşer. Münthehe'l-emânî ve'l-meserrât fî 'ulûmî'l-kırâ'ât*. Beyrut: Darul Kutubi'l İlmiyye, 2011.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Taḥrîr ve't Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Darü't Tunusiyye, 2008.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdir, 2010.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Ṭayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-aşr*. Kahire, 1979.
- İbn Zencele, Ebû Zûr'a Abdurrahman b. Muhammed. *Huccetü'l-kıraât*. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1998.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1993.
- Kurtoğlu, Yasemin. *İslam Ceza Hukukunda Hıabe Suçu ve Klasik Dönem Osmanlı Devleti'ndeki Uygulaması*, Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 16/204 (2021), 1339-1373.
- Kılıç, Süleyman. *Oluşum Temsilciler ve Metodolojik Açından Basra Kıraat Ekolü*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.
- Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî. *et-Tefsîrâtü'l-Ahmediyye fî beyânî'l-âyâtî's-şer'iyye ma'a ta'rîfâtî'l-mesâ'ilî'l-fıkhiyye*. Beyrut: Darul Kutubi'l İlmiyye, 1971.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's Sahîh*. 2 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 2006.
- Önen, Hacı. "Kıraatlerin Fıkhi Hükümlere Etkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013).

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-. *el-İtkân fî Ulûmi'l Kur'ân*. Kahire: Neşr. Ebu'l-Fadl İbrahim, 1967.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Darul-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünen*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l Garbî'l İslami, 1996.
- Yüksel, Ali Osman. *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Yüksel, Yakup. "Kıraatlerin Mâhiyeti ve Tarihi". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 5/Mart 2020 (2020).
- Yüksel, Yakup. *Tefsirde Dil ve Kıraat Tartışmaları Ebû Hayyân'ın Zemahşeri Eleştirisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.

Hemmâm b. Münebbih Sahîfesi ve Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Bir İnceleme

Hasan Cemil Damla

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

h.cemildamla@hotmail.com, ORCID ID: 0009-0007-3708-7612

Öz

Bu çalışmada, Hemmâm b. Münebbih'in *Sahîfe*'si merkeze alınarak yaratılış, fitrat, ilâhî irade ve tarihsel sınanma temaları ekseninde insan tasavvurunun nasıl inşa edildiği incelenmektedir. Erken hadis literatürünün en eski yazılı örneklerinden sayılan bu sahîfe, erken döneme ait rivayetleri ihtiva etmesi bakımından, İslam antropolojisini anlamak için önemli bir kaynak niteliğindedir. Araştırma kapsamında, ilgili rivayetler öncelikle tematik bir tasnife tabi tutulmuş; akabinde Kitâb-ı Mukaddes anlatılarıyla karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Bu bağlamda yöntemsel olarak metinler arası okuma ve içerik çözümlemesi tekniklerinden yararlanılmıştır. Âdem'in yaratılışı, ilahî suret, günah, imtihan ve ahlâkî sorumluluk gibi mefhumlar üzerinden her iki gelenek arasındaki paralellikler ve temel ayrışma noktaları irdelenmiştir. Böylece rivayetlerin yalnızca tarihsel veri olarak değil, aynı zamanda düşünsel bir inşa sürecinin de parçaları olduğu ortaya konulmuştur. Sonuç olarak, bu araştırma, söz konusu hadis rivayetlerinin insanın varoluşuna dair salt teolojik bir anlatı sunmakla kalmadığını; aynı zamanda onun ontolojik ve ahlâkî statüsünü tayin eden normatif bir çerçeve inşa ettiğini göstermeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle çalışma, erken dönem hadis metinlerini merkeze alan karşılaştırmalı bir analizin imkân ve sonuçlarını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hemmâm b. Münebbih Sahîfesi, Kitâb-ı Mukaddes, İnsan Tasavvuru, Yaratılış ve Fitrat.

Giriş

İnsan ve Tanrı tasavvuru, dinî geleneklerin varlık, sorumluluk, ahlâk ve tarih anlayışını belirleyen temel alanlardan biridir. Bu tasavvurun metinler üzerinden nasıl kurulduğu ve aktarıldığı meselesi, özellikle vahyin mahiyeti ve metinleşme süreci bağlamında ayrı bir önem taşımaktadır. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in (ö. 1431/ 2010) vahiy-metin ilişkisine dair yaklaşımından hareketle, vahiy yalnızca ilahî hitabın dünyaya tek yönlü inişi olarak değil aynı zamanda dil, kültür, muhatap çevre ve tarihsel gerçeklikle karşılıklı etkileşim içinde teşekkül eden bir iletişim süreci olarak da değerlendirilebilir.¹ Bu diyalektik ilişki, insanın nasıl yaratıldığı, vahyin coğrafyası ve otantikliği, insanın ilahî varlık karşısındaki konumu, günah ve sorumlulukla ilişkisi, tarih içinde hangi sınamalara muhatap olduğu gibi meselelerin hem erken dönem İslamî rivayet geleneğinde hem de Biblikal metin anlatılarında merkezi bir yer işgal ettiğini göstermektedir. Bu bakımdan insanın mahiyetine dair anlatılar yalnızca kozmolojik veya teolojik açıklamalar değil, aynı zamanda insanın dünyadaki ahlâkî konumunu belirleyen normatif metinler olarak değerlendirilmelidir.²

Armstrong'un ifadesiyle Tanrı, değişmeyen bir özün tarih içindeki sabit yansıması değil aksine insanlığın tarih boyunca sürekli yeniden kurduğu bir anlam ufkudur. Bu nedenle Tanrı tasavvuru, her dönemde farklılaşan, kimi zaman çatışan ve hatta birbirini dışlayan yorumların toplamı olarak karşımıza çıkar. Bu

¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass: Dirâse fî ulûmi'l-Kur'ân* (Londra: Müessesetü Hindâvî, 2023), 63-65.

² Serkan Sayar, *Kutsal Metinlerde Dinî Tecrübe: Kur'an Örneği* (Ankara: İlâhiyât, 2025), 13.

yaklaşım, Tanrı kavramını tarihin dışında donmuş bir gerçeklik olarak gören düşünceye karşı, onun insan tecrübesiyle birlikte dönüşen ve yeniden inşa edilen bir kavram olduğunu açıkça ortaya koyar.³

Çalışmamızda Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) Sahîfesi üzerinden karşılaştırma yapmamız, "iki uçlu kılıç" (double-edged sword) kullandığımızı kabul etmemizi gerektirmektedir. Çünkü Hemmâm'ın müellif nüshasının bulunmaması⁴ bir dezavantaj iken, erken dönem hadis literatürüne ışık tutması ise bir avantajdır. Mamafih, bizim amacımız erken dönem nüshaların gerçekliğini sorgulamak veya araştırmak değildir; amacımız, hadislerde insan anlayışının henüz geç dönem sistematik kelâmî ve fikhî çerçeveler içinde tam olarak kurumsallaşmadan önceki görünümünü esas alıp bunu Biblikal metinler ile karşılaştırmaktır.

Araştırma konumuza bağlı olarak Hemmâm'ın Sahîfesi'nde zikredilen yaratılış, itikad, ahiret, menâkıb, fiten ve antropomorfik anlatılara temas edilmiştir.⁵ Bağlam, Sahîfe üzerinden Kitâb-ı Mukaddes anlatımının karşılaştırılması olmuştur. Bu açıdan ilk dönem İslam anlayışının Biblikal metinlerle bağlantısı ortaya konulmuştur.

1. Hemmâm b. Münebbih ve Sahîfesi'ne Genel Bir Bakış

Hemmâm b. Münebbih, Yemen/San'â çevresinde yaşamış tâbiîn nesline mensup erken dönem hadis râvilerindendir. Ailesi İslami ilimlere olan ilgisi ile tanınmaktadır.⁶ Ağabeyi Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) de aynı aile çevresinin en meşhur isimlerinden biridir. Bu kardeşlik ilişkisi, Hemmâm Sahîfesi'nin Biblikal/İsrâîlî anlatılarla ilişkisini değerlendirirken dikkat çekici bir bağlamdır. Mamafih klasik kaynaklarda Hemmâm sika mütkın/sağlam zabt sahibi, Ebû Ukbe künyeli, o sahih sahîfenin sahibi bir muhaddis olarak kabul edilmiştir.⁷ Rivayetleri Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, Kütüb-i Sitte ve diğer hadis kaynaklarında yer almıştır.

Hemmâm gençliğinde Medine'ye giderek Ebû Hüreyre'den (ö. 58/677) hadis öğrenmiştir ve bu rivayetleri *es-Sahîfetü's-Sahîha* adıyla bilinen küçük bir mecmuada toplamıştır.⁸ Bunun yanında Muâviye b. Ebû Süfyan (ö. 60/680), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) gibi sahâbîlerden de rivayette bulunmuştur. Ondan ise ağabeyi Vehb, yeğenleri Akîl ve Ma'kıl ile özellikle Ma'mer b. Râşid (ö. 152/769) hadis rivayet etmiştir. Sahîfe'nin aktarım zinciri bakımından en kritik isim Ma'mer'dir çünkü Sahîfe'yi Hemmâm'dan rivayet eden temel râvi olarak öne çıkar. Daha sonra bu rivayetler Ma'mer'den Abdürrezzâk es-San'ânî'ye (ö. 211/827), ondan da Ahmed b. Hanbel, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) gibi muhaddislere ulaşmıştır.⁹ İlginç olan şudur ki Zehebî'nin de açıkça ifade ettiği üzere, Hemmâm'ın Sahîfesi'nin Ma'mer b. Râşid dışında herhangi bir râvi tarafından nakledilmemiş olmasıdır.¹⁰ Bu yüzdendir ki birçok Şarkiyatçıya göre Hemmâm'ın nüshasının otantikliği şüpheli görülmektedir.¹¹

Sahîfe'nin ihtiva ettiği hadis sayısı kaynaklarda küçük farklılıklarla zikredilmektedir. Nitekim Zehebî, Hemmâm'ın Ebû Hüreyre'den yazdığı bu sahîfenin "140 hadisten" oluştuğunu ifade eder. Modern

³ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Hamide Koyukan vd. (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), 15-16.

⁴ Gautier Hendrik Albert Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadîth* (Leiden: Brill, 2007), 29.

⁵ Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili: İlk Hadîs Belgesi Hemmâm'ın Sahîfesi (Tertip, Tercüme, Yorum)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 15-21.

⁶ Sinan Erdim, "Hemmâm B. Münebbih'in Sahîfesi'nin İsimlendirilme Süreci", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/11 (Ağustos 2024), 379-393.

⁷ Şemsüddîn ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/311.

⁸ Erdim, "Hemmâm B. Münebbih'in Sahîfesi'nin İsimlendirilme Süreci", 381.

⁹ Talat Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tespiti* (Konya: Hüner Yayınevi, 2016), 63-67.

¹⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/312.

¹¹ Özcan Hıdır, "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi –M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî Örneği-", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (30 Haziran 2007), 7-31.

çalışmalarda ise bu sayı ekseriyetle 138 hadis olarak verilmektedir.¹² Sahîfe'nin modern dönemde ilk ilmî neşri, Muhammed Hamîdullah (ö. 1423/2002) tarafından gerçekleştirilmiştir. Hamîdullah, eseri 1372/1953 yılında Şam'da Matbuatü'l-Mecma'i'l-İlmi'l-Arabi neşriyatında, Dimaşk Zâhiriyye Kütüphanesi ve Berlin nüshalarına dayanan mukabeleli bir edisyon olarak yayımlamıştır. Bu ilk neşir, daha sonra Fransızca, İngilizce ve Urduca başta olmak üzere çeşitli dillere tercüme edilmiş ve birçok kez basılarak geniş bir akademik etki alanı kazanmıştır. Ardından Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, 1406/1985 tarihinde Kahire'de eseri tahkik, tahrir ve şerh ile birlikte yeniden neşretmiştir. 1407/1987'de ise Ali Hasan Ali Abdülhamid tarafından Beyrut'ta (el-Mektebû'l-İslâmî) ve Amman'da yeni bir tahkikli baskısı gerçekleştirilmiştir.¹³ Sahifenin muhtevasındaki hadisler iman, ibadet, ahlâk, fiten, fezâil, gaybî haberler, terğîb, terhîb, muâmelât, âhiret, fiten ve yaratılış gibi konuları kapsamaktadır. Bu yönüyle, daha önce zikrettiğimiz üzere Sahîfe, henüz kelâmî ve fikhî sistematikleşmenin tamamlanmadığı bir dönemde İslam antropolojisinin nasıl şekillendiğini göstermesi bakımından değerli bir kaynak niteliğindedir.¹⁴

2. Kitâb-ı Mukaddes'e Genel Bir Bakış

Kitâb-ı Mukaddes, Yahudi-Hristiyan geleneğinin temelini oluşturan kanonik metinler külliyyatıdır. Söz konusu korpus, Yahudi inanç sisteminde Tanah (Tora/Tevrat, Neviim/Peygamberler ve Ketuvim/Yazılar) adıyla referans alınırken; Hristiyan teolojisinde Eski Ahit (Ahd-i Atîk) ve Yeni Ahit (Ahd-i Cedîd) olmak üzere iki ana bölüm altında tasnif ve kabul edilmektedir. Toplam kitap sayısı kanon farklarına göre 66 (Protestan), 73 (Katolik) veya 39 (Yahudi geleneğindeki geleneksel tasnife göre 24) arasında değişmektedir.¹⁵ İslâmî literatürde "Kitâb-ı Mukaddes" ifadesi, genel olarak Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerini ifade etmek üzere kullanılan şemsiye bir kavramdır. Bu bağlamda söz konusu terim; Hristiyan geleneğinde Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'den oluşan kutsal metin külliyyatını karşılamakta, Yahudi geleneğinde ise daha ziyade Tanah olarak adlandırılan metinlerle ilişkilendirilmektedir.¹⁶ Bu çalışmada "Kitâb-ı Mukaddes" ifadesi, Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'i birlikte kapsayacak şekilde kullanılmakta; karşılaştırmalı analizlerde ise aynı metinler bütünü için "Biblikal metinler" kavramına başvurulmaktadır. Esas alınan metin, Cyrus Ingerson Scofield editörlüğündeki *The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments; Reproduction of the First Scofield Reference Bible; King James Version* baskısıdır. King James Version'a dayanan bu metin, XVII. yüzyıl İngilizcesi kullanılmakta ve günümüz için ağır dil özelliklerini taşımaktadır. Scofield'in açıklayıcı notları ve dispensasyonist yorum çerçevesi sebebiyle yalnızca metinsel bir kaynak değil, aynı zamanda tefsiri bir Kitâb-ı Mukaddes baskısı olarak değerlendirilmektedir.

3. Sahîfe'deki Hadislerin Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Tematik Tasnifi ve Değerlendirilmesi

Sahîfe'nin muhtevasında bulunan yaratılış, fitrat, ahiret ve diğer anlatılar, Kitâb-ı Mukaddes metinleriyle karşılaştırıldığında insan tasavvurunun iki gelenekte hangi ortak ve farklı unsurlar etrafında şekillendiğini göstermektedir. Bu noktada karşılaştırma yalnızca lafzî benzerliklerle sınırlı kalmamakta; aynı zamanda rivayetlerin insanın zaman, tarih ve inanç eksenindeki ontolojik değerine, ahlâkî

¹² Bünyamin Erul, "Muhammed Hamidullah'ın Şahîfetu Hemmâm b. Munebbih Adlı Eserinin Bazı Çevirileri Üzerine Bir Kritik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (Nisan 2016), 195-209.

¹³ Erul, "Muhammed Hamidullah'ın Şahîfetu Hemmâm b. Munebbih Adlı Eserinin Bazı Çevirileri Üzerine Bir Kritik".

¹⁴ es-Salih er-Rahîs Badr İbrahim, "es-Sahîfu'l-Hadîsiyye ve Sahîfetu Hemmâm b. Munebbih Nümûzecen (40-132 h. = 660-749 m.)", *Havliyyetü Külliyyeti'd-Da'veti'l-İslâmiyye bi'l-Kahire* 16/33 (2021), 282-342.

¹⁵ James Chukwuma Okoye, "The Formation of the Bible", *Anselm Companion to the New Testament* (Winona, Minnesota: Anselm Academic, 2014), 11-24; Halil İbrahim Şenavcu, "Kuran Yorumlarında Tevrat Kullanılırken Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar", *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Sempozyumu*, ed. Ender Eyuboğlu - Sami Baskın (Saybilder Yayıncılık, 2018), 1063.

¹⁶ Mustafa Yıldız, *Tefsirde İsrâiliyyât ve Kitâb-ı Mukaddes'e Yaklaşımlar: Tâhir b. Âşûr Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 167-189.

sorumluluğuna ve tarihsel sınanışına dair nasıl bir anlam dünyası inşa ettiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu sebeple çalışmanın bundan sonraki kısmında Âdem'in yaratılışı, ilahî sûret, fitrat, günah ve imtihan temaları karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

3.1 Âdem'in Yaratılışı ve İlâhî Sûret Meselesi

Hayatı anlamlandırma çabası, günümüzde olduğu gibi geçmişte de arkaik toplumların temel uğraşlarından birini teşkil etmiştir. Bu çabanın bir sonucu olarak içinde yaşanılan evrenin yaratılışı, hayatın başlangıcı, insan neslinin ortaya çıkışı ve ilk insanın kimliği derinlemesine sorgulanmış; bu konulara ilişkin önemli bir bilgi birikimi günümüze intikal etmiştir. Söz konusu anlamlandırma gayreti, İslâm düşünce tarihinde de kendine özgü bir tezahür alanı bulmuş, özellikle Tanrı ile insan arasındaki mahiyet ilişkisi yoğun tartışmaların odağında yer almıştır.¹⁷ Nitekim Sahîfe'de yer alan şu hadis-i şerif bu bağlamdaki temel referanslardan biridir:

...خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ

"Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı..."¹⁸

Bu çalışmada konuyla doğrudan ilişkili olan kısmı esas alındığından, rivayetin devamı nakledilmemiştir. Erken dönem hadis muhtevasında bulunan bu rivayet oldukça dikkat çekicidir. Bu hadis klasik dönemde de erken dönemde de çok tartışmalı görülmüştür. Hadis Buhari ve Müslim olmak üzere birçok farklı hadis kaynağında geçmektedir.¹⁹ Senedinde herhangi bir cerh sebebine rastlanmamıştır. Kelâmcıların söz konusu hadise yönelik itirazlarının erken dönemlere kadar uzandığı bilinmektedir; nitekim bu durum İbn Kuteybe'nin yaklaşımlarında da açıkça görülmektedir. İbn Kuteybe'nin bu minvaldeki temel eleştirisi, Allah'ın Âdem'i yine Âdem'in sûretinde yarattığı yönündeki bir ifadenin taşıdığı gayedeki belirsizliğe yöneliktir. Zira ona göre böyle bir söylemin lafzen kabulü mantıksal bir totolojiye yol açmaktadır.²⁰

Bu durum, tıpkı 'suyun su olduğunu' ifade etmek gibi mantıksal bir anlamsızlık (totoloji) barındırmaktadır. Diğer taraftan İbn Hacer meseleye farklı bir veçhe kazandırmış; Allah'ın, Âdem'i hayvanlardan mümtaz kılan 'ilim' sıfatıyla mücehhez olarak yarattığını dile getirerek bu tevilin de makul (muhtemel) bir yaklaşım olarak değerlendirilebileceğini kaydetmiştir.²¹ Modern dönem araştırmalarda ise bu konu kavga esnasında yüze vurma rivayeti ile birlikte değerlendirilmiş ve antropomorfik bir anlayış doğuracağından tevil yoluna gidilmiştir.²² Sahîfe'de yer alan yüze vurma yasağına dair rivayet, diğer hadis kaynaklarında "Allah'ın Âdem'i sûreti üzere yaratması" ifadesiyle birlikte nakledildiğinden, bu rivayetin Âdem'in yaratılışıyla bağlantılı daha geniş bir metin bütününe parçası olduğu düşünülebilir. Bu rivayet, insanın yaratılışı ve ilahî suret meselesi bağlamında değerlendirildiğinde, Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan yaratılış anlatılarıyla karşılaştırmaya imkân tanımaktadır.

Bu çerçevede Tekvin'de geçen; 'Böylece Tanrı insanı kendi suretinde yarattı; Tanrı'nın suretinde yarattı onu; onları erkek ve dişi olarak yarattı' (Tekvin, 1:27) ifadesi, Yahudi teolojisindeki evrenselci bakış açısının temelini oluşturur. Ancak bu anlatı, kutsal metinlerin derlenme sürecindeki farklı geleneklerin (Elohîst ve Yahvist) izlerini taşımakta olup, insanın yaratılışını 'yoktan var etme' (creatio ex nihilo)

¹⁷ Serkan Sayar, "Bazı Dinlerde ve Altay ve Yakut Mitlerinde Yaratılış ve Kötülük İlişkisi", *ETÜSBED* 14 (Nisan 2022), 179.

¹⁸ Erul, *Hadislerin Dili*, 327.

¹⁹ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1407), "İsti'zân", 1; "Enbiyâ", 1; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1392), "Birr ve's-sıla ve'l-âdâb", 115

²⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî – Dârü'l-İşrâk, 1419), 318-319.

²¹ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1407), 5/183.

²² Sehal Deniz Varlık, *Din ve Mitoloji Bağlamında İnsanın Yaratılışı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2023), 47-48.

şeklinde tasvir eden Elohist metne dayanmaktadır.²³ Özellikle Scofield bu ayeti (verse) evrimi tekzip etmek için kullanmaktadır. Scofield'e göre "sûret", insanın ruh, nefis ve beden bütünlüğü içerisinde Tanrı bilincine sahip olması, ahlâkî sorumluluk taşıması ve diğer varlıklardan ayrılan özel bir konuma yerleştirilmesiyle açıklanır. Bu yaklaşım, Hemmâm b. Münebbih Sahîfesi'nde yer alan "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" rivayetinin tevilinde de dikkat çekici bir paralellik sunmaktadır. Zira hadis metni, ilk bakışta literal bir benzerlik ifade ediyor gibi görünse de erken dönem kelâm tartışmalarında görüldüğü üzere bu ifade çoğu zaman insanın ilahî hitap karşısındaki konumunu, değerini ve bilinç düzeyini açıklayan bir söylem olarak değerlendirilmiştir.²⁴ Erken dönem Hristiyan teolojisinde Tekvin 1:26-27 ayeti (verse), insan tasavvurunun temelini oluşturmuştur. Kilise Babaları bu ifadeyi genellikle "image" (εἰκών) ve "likeness" (ὁμοίωσις) ayrımı çerçevesinde yorumlamışlardır. Irenaeus'a göre "image", insanın doğal yapısını ifade ederken, "likeness" kutsal lütuf ve erdemle ilgili dinamik bir süreci işaret eder; günahla likeness kaybedilmiş, İsa Mesih'te yeniden kazanılmıştır. Augustine ise "image"yi zihnin üçlü yapısına (hafıza, akıl, irade) bağlayarak Teslis'in yansıması olarak görmüştür. Bu yorumlar, Gnostik düalizm karşı insanın bütünlüğünü ve Tanrı'ya benzeme potansiyelini vurgulamış, antropolojik bir temel oluşturmuştur.²⁵ Bu bağlamda Biblikal metinlerde sûret kavramının insanın ahlâkî ve ontolojik yapısına işaret eden bir kategori olarak yorumlanması ile hadis literatüründe bu rivayetin te'vil edilmesi arasında anlamlı bir örtüşme bulunduğu söylenebilir.

3.2 Fıtrat, Günah ve İmtihan

İslâm antropolojisinde insanın yeryüzündeki serüveni; ontolojik saflığını temsil eden fıtrat ile ahlâkî bir gerçeklik olan günah ve imtihan diyalektiği üzerinden kurgulanmaktadır. Erken dönem hadis geleneğinin bu varoluşsal sürece dair temel yaklaşımını yansıtan ilgili hadis, Sahîfe'de şu şekilde geçmektedir:

عَزَا نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ لِقَوْمِهِ: لَا يَتَّبِعُنِي رَجُلٌ مَلَكَ بُضْعَ امْرَأَةٍ وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يَبْنِيَ بِهَا وَلَمَّا يَبْنِ بِهَا، وَلَا أَحَدٌ بَنَى بُيُوتًا وَلَمْ يَرْفَعْ سُقُوفَهَا، وَلَا أَحَدٌ اشْتَرَى غَنَمًا أَوْ خَلِيقًا وَهُوَ يَنْتَظِرُ وَلَادَهَا، فَعَزَا قَدْنَا مِنَ الْفَرِيَةِ صَلَاةَ الْعَصْرِ أَوْ قَرِيبًا مِنْ ذَلِكَ، فَقَالَ لِلشَّمْسِ: إِنَّكَ مَأْمُورَةٌ وَأَنَا مَأْمُورٌ، اللَّهُمَّ احْبِسْهَا عَلَيْنَا، فَحَبَسَتْ حَتَّى فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَجَمَعَ الْغَنَائِمَ، فَجَاءَتْ -يَعْنِي النَّارَ- لِتَأْكُلَهَا فَلَمْ تَطْعَمْهَا، فَقَالَ: إِنَّ فِيكُمْ غُلُولًا، فَلْيَبَايِعُنِي مِنْ كُلِّ قَبِيلَةٍ رَجُلٌ، فَلَزَقْتُ يَدَ رَجُلٍ بِيَدِهِ، فَقَالَ: فِيكُمْ الْغُلُولُ، فَلْتَبَايِعُنِي قَبِيلَتُكَ، فَلَزَقْتُ يَدَ رَجُلَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ بِيَدِهِ، فَقَالَ: فِيكُمْ الْغُلُولُ، فَجَاءُوا بِرَأْسِ مِثْلِ رَأْسِ بَقَرَةٍ مِنَ الذَّهَبِ، فَوَضَعُوهَا، فَجَاءَتْ النَّارُ فَأَكَلَتْهَا، ثُمَّ أَحَلَّ اللَّهُ لَنَا الْغَنَائِمَ، رَأَى ضَعْفَنَا وَعَجَزَنَا فَأَحَلَّهَا لَنَا

Peygamberlerden biri savaşa çıkarken toplumuna şöyle seslendi: "Nikâhladığı bir kadın ile gerdeğe girmeyi istediği halde henüz girememiş kimse benim arkamdan gelmesin! Ev yapmış da tavanını çekememiş kimse de gelmesin! Davar veya gebe develer satın alıp da onların doğurmalarını bekleyen kimse de gelmesin!" Sonra gazaya çıktı. İkinci namazını kılınca veya ona yakın bir zamanda gireceği kente yaklaştı. Güneşe: "Sen de görevlisin, ben de görevliyim! Allah'ım, bu (güneşi) benim üzerimde biraz durdur!" dedi. Bunun üzerine o orayı fethedinceye kadar Allah güneşi bekletti. Aldıkları ganimetleri topladılar. Ardından onları yakmak için ateş geldi fakat yakmadı. Bunun üzerine Peygamber: "Sizin içinde ganimete hıyanet edenler var; şu hâlde her kabileden bir adam benimle el sıkışsın!" dedi. Bu surette onunla el sıkıştılar. Derken bir adamın eli onun eline yapıştı. Peygamber:

²³ *The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments (Reproduction of the First Scofield Reference Bible, King James Version)*, ed. C. I. Scofield (Grand Rapids, Michigan: World Publishing Company, 1909), 5; Tekvin'deki yaratılış öyküleri üzerine yapılan değerlendirmeler için bk. Serkan Sayar, "Tevrat'ta ve Kur'an'da Tanrı Tasavvuru: Yaratma, Seçilmişlik, Merhamet ve Adalet Kavramları Ekseninde Bir Değerlendirme", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (Ocak 2023), 77-78.

²⁴ *The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments; Reproduction of the First Scofield Reference Bible; King James Version*, thk. C. I. Scofield (Grand Rapids, Michigan: World Publishing Company, 1909), 8-9.

²⁵ Alexander H. Pierce, "The Patristic Theology of the Imago Dei", *Word & Sacrament Magazine* (North American Lutheran Seminary) (2023), 8.

“Ganimete hıyanet sizin içinizdedir, benimle senin kabilen el sıkışsın!” dedi. Bu sefer onun kabilesi onunla el sıkıştı. Fakat eli iki veya üç kişinin eline daha yapıştı. “Ganimete hıyanet sizdedir; sizler hıyanet ettiniz!” dedi. Nihayet ona inek başı gibi bir altın kütle çıkardılar ve onu yerde duran malın içine koydular. Arkasından ateş gelerek o malı yaktı. İşte ganimetler bizden önce hiçbir kimseye helâl olmamıştı. Allah bizim zayıflığımızı ve acımızı bildi de onu bize helal kıldı.”²⁶

İsnad zinciri bakımından herhangi bir tenkide maruz kalmayan bu rivayetdeki kıssanın, İslâm âlimleri tarafından Yûşâ b. Nûn’a nispet edildiği belirtilmektedir.²⁷ Her ne kadar ilgili hadisin lafzında peygamberin ismi açıkça zikredilmese de âlimler, diğer rivayetler ve tarihsel karineler ışığında bu kişinin Yûşâ b. Nûn olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Zira o dönemde İsrailoğulları şeriatında Sebt günü savaşmak haram kılınmıştı. Rivayetlere göre Yûşâ, Eriha şehrinin fethi esnasında güneşin batmak üzere olduğunu fark etmiş; yasağın başlamasına mâni olmak amacıyla dua ederek Allah’tan güneşi durdurmasını niyaz etmiş ve bu duası neticesinde fetih gerçekleşene dek güneşin batışı geciktirilmiştir.

Rivayete göre önceki ümmetlerde ganimet haramdı; savaş sonunda ganimetler toplanır ve semavî ateş tarafından yakılırdı. Eğer ateş ganimetleri yakmazsa, ganimete hıyanet olduğu anlaşılır ve suçlu ortaya çıkarılırdı. İslam ümmetine ise Allah, zayıflık ve ihtiyaçları sebebiyle ganimeti helâl kılmıştır; bu da ümmete verilen özel bir kolaylık ve lütuf olarak değerlendirilmiştir.²⁸ Kitâb-ı Mukaddes geleneği bağlamında karşılaştırmalı bir okuma yapıldığında; her iki gelenekte de söz konusu anlatının, İslâmî kaynaklarda Yûşâ b. Nûn ile özdeşleştirilen Yeşu (Joshua) figürü etrafında şekillendiği görülmekte olup; bilhassa 'güneşin durdurulması' mucizesi bağlamında iki gelenek arasında yadsınamaz bir paralellik göze çarpmaktadır. Hadis rivayetlerinde ikindi vakti civarında güneşin Allah’ın izniyle durdurulması anlatılırken, Kitâb-ı Mukaddes’te Givon Savaşı sırasında güneşin Givon üzerinde, ayın ise Ayalon Vadisi üzerinde durduğu ifade edilmektedir.²⁹ Bununla birlikte, ganimet ve hıyanet meselesinde iki anlatı arasında belirgin farklılıklar da bulunmaktadır. Hadiste ganimetle ilgili ihlâl aynı anlatı bütünlüğü içinde ele alınmakta, suçlu el sıkışma yoluyla tespit edilmekte ve altın parçasının ortaya çıkarılmasıyla ateş ganimeti yakmaktadır. İslâmî rivayetlerdeki 'ganimete hıyanet' ve suçlunun ilâhî bir işaretle tespit edilmesi motifi ise; Kitâb-ı Mukaddes geleneğinde, Eriha fethi akabinde yaşanan Akan kıssası bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla hadis rivayetinde tek bir anlatı bütünlüğü içinde verilen unsurlar, Kitâb-ı Mukaddes’te iki farklı olay bağlamında nakledilmektedir. Mamafih suçlu kura yöntemiyle belirlenmekte ve alınan ganimetler arasında altın külçe, gümüş ve değerli bir kaftan zikredilmektedir.

Ayrıca ateşin rolü bakımından da iki gelenek arasında farklı bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Hadis rivayetlerinde ateşin ganimeti yakmaması hıyanetin göstergesi olarak sunulmakta, suç unsurunun ortaya çıkarılmasından sonra ateşin ganimeti yakması ilahî kabulün işareti hâline gelmektedir. Buna karşılık Kitâb-ı Mukaddes’te ateş, Akan ve ona ait malların cezalandırılması bağlamında zikredilmektedir. Hadislerde ganimetin önceki ümmetlere helal kılınmadığı, buna karşılık Hz. Muhammed ümmetine bir kolaylık olarak helal kılındığı vurgulanırken, Kitâb-ı Mukaddes’te “herem” kuralı çerçevesinde daha katı bir yasak ve ağır ceza anlayışı öne çıkmaktadır.³⁰

Sonuç

²⁶ Erul, *Hadislerin Dili*, 349.

²⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 4/104; İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru-l Hicr, 1418), 2/227-231.

²⁸ Hasan ez-Züheyrî Ebu’l-Eşbal, *Şerh-i Sahih-i Müslim* (eş-Şebeketü’l-İslâmiyye, 2010), c. 86, s. 23.

²⁹ Serkan Sayar, *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah* (Ankara: Eskiyeşi, 2024), 63.

³⁰ Ephraim Makuochukwu Ogugbuaja, “Sun, Stand Still”: An Exegetical and Linguistic Analysis of Joshua 10:12-13”, *International Journal of Religious and Cultural Practice* 9/3 (2024), 85-93.

Araştırmamız neticesinde, İslâm ilim geleneğinin şümüllü bir şekilde teşekkül etmesinden önceki safhasını yansıtan ve erken dönem hadis tarihinin en mühim belgelerinden biri olan Sahîfe merkeze alınarak insanın ontolojik ve ahlâkî serüveni incelenmiştir. Bu bağlamda, eserdeki insan tasavvuruna dair rivayetler tematik bir tasnife tabi tutularak Kitâb-ı Mukaddes anlatılarıyla mukayeseli bir biçimde değerlendirilmiştir.

Sahîfe’de yer alan Âdem’in yaratılışı ve ilahî sûret hadisi ile Kitâb-ı Mukaddes’teki Tekvin 1:26-27 arasında önemli bir kavramsal paralellik tespit edilmiştir. Her iki geleneğe de insanın “sûret” (image) kavramı üzerinden diğer varlıklardan ayrıştırıldığı, ahlâkî sorumluluk ve ilahî hitaba muhatap olma kapasitesiyle donatıldığı görülmüştür. Bununla birlikte, hadis rivayetlerinde sûret kavramının antropomorfik yorumlara karşı te’vil edilmesi ile Hristiyan teolojisindeki “image-likeness” ayrımı arasında anlamlı bir metodolojik benzerlik göze çarpmaktadır.

Öte yandan, Yûşâ b. Nûn kıssası ekseninde gerçekleştirilen mukayeseli okumalar, iki geleneğin teolojik ve metinsel etkileşimine dair çok daha dikkat çekici bulgular ortaya koymuştur. Hadis, Kitâb-ı Mukaddes’teki iki ayrı olayı, Givon Savaşı’ndaki güneş mucizesi ve Eriha’daki Akan hadisesini, tek bir bütüncül anlatı içinde mecz ederek daha öğretici ve teolojik bir yapı sunmaktadır. Güneşin durdurulması mucizesinde her iki metin arasında güçlü bir paralellik bulunurken, ganimet ve hıyanet konusunda belirgin farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Hadis, önceki ümmetlerde ganimetin haram olduğunu ve bu ümmete Allah’ın rahmeti ve kolaylığı olarak helâl kılındığını belirterek İslami teolojinin “rahatlık” (yüsür) ilkesini ön plana çıkarırken, Kitâb-ı Mukaddes “herem” kuralı çerçevesinde daha katı bir kutsallık ve ceza anlayışını yansıtmaktadır.

Sonuç olarak, Hemmâm b. Münebbih Sahîfesi ile Kitâb-ı Mukaddes arasındaki karşılaştırma, iki gelenek arasında belirli anlatı ve temalar bakımından ortaklıkların bulunduğunu, bununla birlikte her dinin kendi teolojik çerçevesi doğrultusunda bu mirası yeniden yorumlama ve tebyin etme eğilimi gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Çalışma, erken dönem hadis kaynaklarının Biblikal metinlerle karşılaştırmalı olarak incelenmesinin, İslam antropolojisinin tarihsel gelişimini anlamak açısından verimli bir yöntem olduğunu göstermiştir. Gelecek çalışmaların, Sahîfe’deki diğer temalar üzerinden daha geniş karşılaştırmalara gitmesi ve farklı mezhepsel yorumları da dahil etmesi, konunun daha derinlemesine aydınlatılmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Armstrong, Karen. *Tanrı’nın Tarihi*. çev. Hamide Koyukan vd. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.
- Badr, İbrahim es-Salih er-Rahîs. “es-Sahîfu’l-hadîsiyye ve Sahîfetu Hemmâm b. Münebbih nümûzecen (40-132 h. = 660-749 m.)”. *Havliyyetü Külliyyeti’l-Da’veti’l-İslâmiyye bi’l-Kahire* 16/33 (2021), 282-342.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi’u’s-sahîh*. Beyrut: Dâr İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, 1407.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmu’n-nass: Dirâse fî ulûmi’l-Kur’ân*. Londra: Müessesetü Hindâvî, 2023.
- Ebu’l-Eşbal, Hasan ez-Züheyrî. *Şerhu Sahîhi Müslim*. b.y.: eş-Şebeketü’l-İslâmiyye, 2010.
- Erdim, Sinan. “Hemmâm b. Münebbih’in Sahîfesi’nin İsimlendirilme Süreci”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/11 (Ağustos 2024), 379-393.

- Erul, Bünyamin. *Hadislerin Dili: İlk Hadîs Belgesi Hemmâm'ın Sahîfesi: Tertip, Terceme, Yorum*. 8. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Erul, Bünyamin. "Muhammed Hamidullah'ın Şahîfetu Hemmâm b. Munebbih Adlı Eserinin Bazı Çevirileri Üzerine Bir Kritik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (Nisan 2016), 195-209.
- Hıdır, Özcan. "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi –M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî Örneği-". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (Haziran 2007), 7-31.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1407.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî – Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1419.
- Juynboll, Gautier Hendrik Albert. *Encyclopedia of Canonical Hadîth*. Leiden: Brill, 2007.
- Ogugbuaja, Ephraim Makuochukwu. "'Sun, Stand Still': An Exegetical and Linguistic Analysis of Joshua 10:12-13". *International Journal of Religious and Cultural Practice* 9/3 (2024), 85-93.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâr İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Okoye, James Chukwuma. "The Formation of the Bible". *Anselm Companion to the New Testament*. ed. Corrine L. Carvalho. Winona, Minnesota: Anselm Academic, 2014, 11-24.
- Pierce, Alexander H. "The Patristic Theology of the Imago Dei". *Word & Sacrament Magazine*. North American Lutheran Seminary, Winter 2023. Erişim 26 Nisan 2026. <https://thenals.org/the-patristic-theology-of-the-imago-dei/>
- Sayar, Serkan. "Bazı Dinlerde ve Altay ve Yakut Mitlerinde Yaratılış ve Kötülük İlişkisi". *ETÜSBED* 14 (Nisan 2022), 178-202. <https://doi.org/10.29157/etusbed.1083895>
- Sayar, Serkan. *Kutsal Metinlerde Dinî Tecrübe: Kur'an Örneği*. Ankara: İlâhiyât, 2025.
- Sayar, Serkan. "Tevrat'ta ve Kur'an'da Tanrı Tasavvuru: Yaratma, Seçilmişlik, Merhamet ve Adalet Kavramları Ekseninde Bir Değerlendirme". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (Ocak 2023), 73-95.
- Sayar, Serkan. *Yahudilikte Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Tanah*. Ankara: Eskiyeşi, 2024.
- Scofield, Cyrus Ingerson (thk.). *The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments; Reproduction of the First Scofield Reference Bible; King James Version*. Grand Rapids, Michigan: World Publishing Company, 1909.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Kuran Yorumlarında Tevrat Kullanılırken Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar". *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Sempozyumu*. ed. Ender Eyuboğlu - Sami Baskın. 1062-1073. Saybilder Yayıncılık, 2018.
- Varlık, Sehal Deniz. *Din ve Mitoloji Bağlamında İnsanın Yaratılışı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2023.

Yıldız, Mustafa. *Tefsirde İsrâiliyyât ve Kitâb-ı Mukaddes'e Yaklaşımlar: Tâhir b. Âşûr Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Kur'an'ın Hıfzına Dair, Hadislerdeki Teşvik Dili ve Bunun Birey Üzerindeki Etkileri

Gafur Evsima

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

gafurevsima@gmail.com, ORCID ID: 0009-0006-5519-4975

Öz

Bu çalışmada, Kur'an'ın hıfzına dair hadislerde öne çıkan teşvik dili ve bunun birey üzerindeki etkileri incelenecektir. Çalışmamız nitel bilgi toplama yöntemlerinden yazılı doküman incelemesi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in nüzülünden bugüne yüzyıllardır korunmuş olmasının sebeplerinden birisi de hâfızlık müessesesidir. Hz. Peygamber'den bugüne kadar Kur'an gerek yazı yoluyla ve gerekse hâfızların Kur'an-ı hifzetmeleri yoluyla ulaşmıştır. Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından korunması ilahi bir koruma, Müslümanlar tarafından hıfzedilerek korunması ise bireylerin üstlendiği beşeri bir korumadır. Hz. Peygamber birçok hadisinde hâfızların hem dünyada hem ahirette pek çok iyilik ve güzelliğe mazhar olacağını müjdeleyerek hâfızlık müessesesini bireyler için güçlü bir motivasyon kaynağı haline getirmiştir. Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde Kur'an'ın öğrenilmesi başkasına öğretilmesi teşvik edilmiştir. Bu rivayetlerden toplum nazarında en çok bilinen ve motivasyon kaynağı olan, "Sizin en hayırlınız Kur'an-ı öğrenen ve öğreteninizdir" ile "Kim Kur'an-ı öğrenir, ezberler ve onu muhafaza ederse Allah o kimseyi cennete koyar ve ailesinden cehennemlik olan on kişiye de şefaathçi kılar." yönündeki hadislerdir. Bu vaatler, bireye yüksek bir değer atfetmekte ve ona uhrevî bir sorumluluk aşılamaktadır. Bu yönüyle hadislerdeki teşvik dili, bireyin karakter inşasında ve ahlâki gelişiminde doğrudan dönüştürücü bir etkiye sahiptir. Kur'an'ın öğrenimiyle ilgili teşviklerin çoğu onu sadece ezberlemeyi değil mânasını anlamayı, muhtevasına vâkıf olmayı ve bu bilgiyi ahlâki bir temsiliyetle hayata aktarmayı amaçlamaktadır. Hâfızlık eğitiminin bireylerin psikolojik, sosyolojik ve ahlâki gelişimleri üzerindeki etkilerini incelemek amacıyla literatürdeki güncel saha araştırmaları sentezlenmiş olup; incelemeler sonucunda bu sürecin bireye varoluşsal bir anlam, sabır ve sorumluluk gibi erdemler kazandırdığı, ancak eğitimdeki yoğun yükün ve beklentilerin zaman zaman kaygı, stres ve depresyona da yol açabildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'an, Hz. Peygamber, Hâfızlık, Birey.

Giriş

Hâfız (الحافظ), Arapçada "ezberlemek, zihinde tutmak ve korumak" mânasındaki حفظ h-f-z kökünden türemiş bir isim olup, terim olarak Kur'an-ı Kerim'in tamamını hıfzeden kişiyi ifade eder. Kur'an'da bizzat Allah'ın koruyuculuk vasfını niteleyen bu kavram¹, hadislerde meleklerin seçkin elçilerine benzetilerek müjdelenmiş²; ezberindeki kelamı hıfzedenler için ise Kur'an'ı yüklenen ve taşıyan anlamında "hâmil-i Kur'an" tabiri kullanılmıştır.³ İslam'ın ilk dönemlerinde hem ezber gücüyle öne çıkan hem de ayetlerin hükümlerine vakıf olan ilim sahipleri "kurrâ" olarak anılırken, bu muhafaza geleneği hadis ilmine de sirayet etmiştir. Binlerce hadisi senet ve metniyle birlikte ezberleyen otoriteler de

¹ Bakara 2/255.

² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 41/299.

³ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân Dârimî, *Sünen*, thk. Abdulğani Mestû (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431), "Fezâ'ilü'l Kur'ân", 33.

“hadis hâfızı” ünvanıyla nebevî mirasın nesillere aktarılmasında kilit rol oynamışlardır. Nihayetinde Kur’an ile bütünleşen bu kimseler, “ehlü’l-Kur’an” veya “sâhibü’l-Kur’an” sıfatlarıyla Allah’ın özel ve seçkin kulları arasında kabul edilmişlerdir.⁴

“Hiç şüphesiz Kur’an’ı biz indirdik ve onun koruyucusu da biziz”⁵ ayeti gereğince Kur’an-ı Kerim, günümüze kadar indirildiği hali ile ulaşmıştır ve kıyamete kadar da aynı hal üzere korunacaktır. Ayet-i kerimenin bir tezahürü olarak Kur’an, yazılması yanında ezberlenmiştir. Hiçbir ilahi ve beşeri kitaba nasip olmayan ezberlenme sürekliliği, İslam’ın ilk yıllarından bu yana her dönemde önemini korumuştur. Kur’an’ın nüzülüyle başlayan hıfz süreci, sayıca ifade edilemeyecek kadar çok hâfızın yetişmesine zemin hazırlamış ve zengin bir birikim oluşturmıştır.

Hâfızlık eğitimi, Hz. Peygamber’in Kur’an’ı tebliğ etmesiyle başlayan dönemden günümüze kadar sürekliliğini koruyan bir uygulamadır.⁶ Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla çıkılan bu zorlu yolda, Hz. Peygamber’in hadislerinde ifade ettiği “ümmetin en hayırlısı olma” şerefine nail olma arzusu,⁷ bireyleri hâfızlığa yönelten en temel motivasyon kaynağıdır.

Literatür incelendiğinde, hâfızlık eğitiminin bireyler üzerindeki etkilerinin farklı disiplinlerce ele alındığı görülmektedir. Örneğin, Mustafa Ulu ve Zeynep Bakaç tarafından yapılan araştırmada, hâfızlık eğitimi alan bireylerin anksiyete, umutsuzluk ve depresyon gibi duygu durumlarındaki değişimler klinik ölçeklerle incelenmiştir.⁸ Benzer şekilde Hüseyin Algur’un çalışması, bu meşakkatli eğitimin bireyin kişilik özellikleri (özellikle yumuşakbaşlılık, sorumluluk, sabır vb.) üzerindeki etkisine odaklanmış ve hâfızların ahlâki özellikler bakımından nasıl olumlu yönde farklılaştığını deneysel verilerle ortaya koymuştur.⁹ Temel İslam Bilimleri alanında ise Mesut Çakır ve Yavuz Horoz, hâfızlığa teşvik eden hadisleri sened ve metin açısından değerlendirerek, bu rivayetlerden hareketle nasıl bir hâfız şahsiyetinin hedeflendiğini incelemiştir.¹⁰ Ancak güncel literatür, hâfızlık eğitiminin birey üzerindeki psikolojik ve karakteristik yansımalarını bilimsel veriler çerçevesinde ortaya koymaktadır. Buna karşılık, söz konusu ahlâki ve manevi dönüşümün temelinde yer alan Hz. Peygamber’in hadislerindeki uhrevî vaatlerin (cennet ve şefaat müjdeleri) dönüştürücü etkisini psikolojik verilerle birlikte ele alan çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Literatürdeki bu boşluğu doldurmayı hedefleyen bu çalışma, nitel bilgi toplama yöntemlerinden yazılı doküman incelemesi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda bildiride, “Kur’an’ın hıfzına dair hadislerde yer alan teşvik dili, bireyin motivasyonunu, karakter inşasını ve ahlâki gelişimini nasıl etkilemektedir?” temel araştırma sorusuna cevap aranacaktır.

Çalışmada konuya ilişkin mevcut literatürde yer alan kaynaklar taranarak elde edilen veriler, sistematik ve kapsamlı bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Araştırmanın gerçeklik zeminini sağlamlaştırmak adına, bu konuda yapılan akademik saha çalışmaları tespit edilerek bütüncül bir yaklaşımla incelenmiştir. Bu doğrultuda, öğrencilerin stres ve kaygı düzeylerini ölçen klinik ölçeklerin bulguları ile hâfızlık tecrübesine sahip bireylerle yapılan derinlemesine mülakatların verileri eş zamanlı olarak değerlendirilmiştir. Hem istatistiksel verilerin hem de bireysel anlatıların sentezlenmesi sayesinde, hâfızlık eğitiminin birey üzerindeki etkileri; teorik bir tartışma olmaktan çıkılarak pratik hayata yansımaları üzerinde durularak çok boyutlu bir perspektifle ele alınmıştır.

⁴ Nebi Bozkurt, “Hâfız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

⁵ Hicr, 15/9.

⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993).

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Beyrut: Dâru’l-Erkâm, 1995), “Fezâilü’l-Kur’an”, 21.

⁸ Zeynep Bakaç - Mustafa Ulu, “Hafızlık Eğitiminin Bireyin Duygu Durumuna Etkisi”, *Erciyes Akademisi* 37/4 (2023), 1703-1724.

⁹ Hüseyin Algur, “Hafızlık Eğitiminin Bireyin Kişilik Özellikleri Üzerindeki Etkisi”, *Dergiabant* 9/2 (30 Kasım 2021), 623-647.

¹⁰ Mesut Çakır - Yavuz Horoz, “Hafızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (01 Ocak 2018), 118-140.

Kur'an'ın Muhafazasında Hıfzın Önemi ve İlâhî-Beşeri Koruma Dengesi

Kur'an-ı Kerim, nüzulünden itibaren hem yazıya geçirilerek hem de ezberlenerek korunmuş ve günümüze kadar hiçbir değişikliğe uğramadan ulaşmış yegâne ilahi kitaptır. Bu eşsiz muhafaza sürecinin temelinde, Hicr Suresi 9. âyetinde beyan edilen *“Hiç şüphesiz Kur'an'ı biz indirdik ve onun koruyucusu da biziz”* hükmü, Kur'an-ı Kerim'in tahriften uzak kalacağının ilahi bir taahhüdü niteliğindedir.¹¹ Dolayısıyla meselenin mantıksal çerçeve boyutu incelendiğinde, Allah'ın bu koruma vaadini bizzat emanetin kendilerine tevdi edildiği¹² ve yeryüzünde halife konumunda olan¹³ kullarının zihinsel çabasıyla gerçekleştirmeyi murat ettiği görülmektedir. Kur'an'ın bizzat Allah tarafından korunması “ilahi bir koruma” iken; Müslümanlar tarafından hıfzedilerek muhafaza edilmesi bireylerin gönüllü olarak üstlendiği beşeri bir korumadır. Bu durum basit bir metin aktarımı olmanın çok ötesinde, ilahi kelim ile insan zihni arasında kurulan varoluşsal ve dinamik bir etkileşimin göstergesidir.

Hz. Peygamber'in öncülüğünde bir kuruma dönüşen hâfızlık ve koruma faaliyetleri, aslında bir zorunluluğun sonucuydu. Çünkü o dönemdeki Arap alfabesi, nokta ve harekeleri barındırmayan yapısı sebebiyle metni hatalı okumaya oldukça açıktı.¹⁴ Bu durum ise bizzat Hz. Peygamber'in denetimiyle aşmaya çalışılmıştır. Ayetleri ezberleme konusundaki gayreti ve unutma endişesi karşısında Hz. Peygamber'e ilahi bir müjde verilmiştir. Vahyin hâfızaya yerleştirilmesinin Allah'ın yardımıyla gerçekleşeceği bildirilmiş, böylece metnin zihne korunmuş bir şekilde aktarılacağı tescillenmiştir.¹⁵ Vahiy sürecinde metnin korunması için çok aşamalı bir yöntem izlenmiştir: Hz. Peygamber, vahyedilen ayetleri önce kendisi ezberlemiş sonra vahiy katiplerine¹⁶ yazdırmış, yazılanların doğruluğunu teyit etmek amacıyla da metni onlara yeniden okutarak son kontrolü bizzat gerçekleştirmiştir. Kur'an'ın korunmasında ve nesilden nesile aktarılmasında yazılı ve sözlü kaynaklara aynı anda başvuru bu yöntemle “ikili kontrol sistemi” adı verilmektedir.¹⁷

Kur'an-ı Kerim'in bir hâfız tarafından okunması ve cemaatin mushaf üzerinden takip etmesiyle icra edilen bu uygulamanın tarihsel temeli, Hz. Peygamber ile Cebrail'in her Ramazan ayında o ana kadar nâzil olan ayetleri karşılıklı okuyarak kontrol etmelerine dayanır; hatta Allah Resulü'nün vefatından önceki son Ramazan'da bu sürecin iki kez tekrarlanması literatürde “arza-i ahîre” olarak adlandırılmıştır. Sahabeden günümüze intikal eden bu gelenek, Kur'an'ın Ramazan ayında inmeye başlaması ve bu zaman dilimindeki ibadetlerin manevi karşılığının yüksek olması sebebiyle İslam dünyasında büyük bir kabul görmüştür.¹⁸

Toplumsal boyutta mukabele; camilerden saraylara, medreselerden aile meclislerine kadar geniş bir yelpazede icra edilerek Müslümanlar arasında manevi bir bağ kurmuştur. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı başkasından dinlemekten duyduğu huzur ve bu tür ilim meclislerinin melekler tarafından kuşatılacağına dair müjdeleri, bu geleneği sadece bir okuma biçimi değil, aynı zamanda ilahi rahmetin tecelli ettiği bir sükûnet ortamı haline getirmiştir. Günümüzde de özellikle üç aylarda ve Ramazan'da canlılığını koruyan

¹¹ Çakır - Horoz, “Hafızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, 119.

¹² Ahzâb 33/72.

¹³ Bakara 2/30.

¹⁴ Hamza Özkurt, *Hafızlık ile İlgili Yapılan Çalışmalar ve Değerlendirilmesi* (Pamukkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 7.

¹⁵ “Onu zihnine bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.” Kıyâmet 75/16 -19.

¹⁶ M. Suat Mertoğlu, “Vahiy Kâtibi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Nisan 2026).

¹⁷ Seyhan Yıldırım, *Sosyolojik Açıdan Hafızlık Eğitimi Alan Öğrenciler (Elazığ Örneği)* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 12-13.

¹⁸ Nebi Bozkurt, “Mukabele”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Nisan 2026).

bu uygulama, hem yanlışsız bir hatim indirilmesine vesile olmakta hem de Kur'an'ın lafız ve mâna bütünlüğünün korunmasına hizmet etmektedir.

Bu ikili sistemde hıfz (ezber) eyleminin, salt yazıya kıyasla neden daha hayati bir rol üstlendiği çözümleyici bir yaklaşımla incelendiğinde iki temel sebep ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Kur'an'ın ilk muhataplarının büyük çoğunluğunun ümmi (okuma-yazma bilmeyen)¹⁹ olması sebebiyle ezberlemenin, ilahi metni öğrenmek ve korumak için en kolay ve güvenilir yol olarak görülmesidir.²⁰ İkincisi ve en önemlisi ise, o dönemde Arap yazısının günümüzdeki kurallı yapısının aksine noktasız ve harekesiz bir sisteme sahip olmasıdır.²¹ Bu teknik yetersizlik, yazılı metinlerin yanlış okunma riskini oldukça artırmaktaydı. Öyle ki, bir hâfızın ezberinde olan metin ile yazılı materyal çeliştiğinde yazılı metne güvenilmez, insan hâfızasındaki bilgi (hıfz) esas alınır.²² İlk etapta dezavantaj gibi duran bu durum, aslında ilahi mesajın sadece kitap sayfaları arasında kalmasını engellemiştir. Bu sayede mesajın insan hâfızasına nakşedilmesini ve günlük davranışlara yansıtılmasını zorunlu kılarak stratejik bir fayda sağlamıştır.

Hiz. Ebubekir'in (632-634) hilafeti döneminde baş gösteren irtida²³ hareketleri ve bu süreçteki Yemâme Savaşı (11/632) gibi kritik muharebelerde çok sayıda hâfızın şehit düşmesi, Kur'an'ın korunmasına dair ciddi endişeleri beraberinde getirmiştir. Bu durumun bir neticesi olarak, Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki ilmi bir heyet, dağınık haldeki ayetleri bir araya getirip "cem" faaliyetini gerçekleştirerek Kur'an'ı ilk kez iki kapak arasında bir mushaf haline getirmiştir. Ardından Hiz. Osman döneminde (644-656), sınırların hızla genişlemesiyle ortaya çıkan kıraat farklılıklarını gidermek amacıyla "istinsah" (çoğaltma) sürecine gidilmiştir. Bu dönemde hazırlanan nüshalar, sadece metin olarak değil, o metni doğru tilavet edecek ehliyetli muallimlerle birlikte çeşitli merkezlere gönderilmiştir. Yazılı nüshanın hâfızların canlı kıraatıyla desteklendiği bu çift yönlü muhafaza sistemi, Kur'an'ın tahriften korunarak en saf haliyle günümüze ulaşmasını sağlamış, hâfızlığı ise İslam toplumunun merkezindeki sarsılmaz gelenek haline getirmiştir.²⁴

Diğer kutsal metinler insanlar tarafından değiştirilerek aslını muhafaza edememişken, Kur'an bizzat ilâhi iradenin koruma kalkını altına alınarak²⁵ her türlü tahriften uzak kalmıştır. Bu koruma, önceki vahiylerin zamanla aslından uzaklaşmasına yol açan beşeri müdahaleleri engellemiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın gelişle birlikte geçmiş şeriatların hükümleri nihayete ermiş²⁶, kıyamete kadar sürecek evrensel ve değişmez bir rehberlik dönemi başlamıştır. Kur'an-ı Kerim'in sayısız hâfızın zihnine nakşedilerek korunması, onun sadece yazılı bir metin olmasının ötesinde yaşayan ilahi bir mucize olduğunu göstermektedir.²⁷ Bu bağlamda hâfızlık, metni koruma işlevini yerine getirirken aynı zamanda metnin taşıyıcısı olan bireyi de dönüştüren; Kur'an'ın muhafazasını insanın manevi inşasıyla eşitleyen bir süreçtir.

Kur'an'ın Hıfzına Yönelik Hadislerdeki Teşvik Dili

Kur'an-ı Kerim'in nesilden nesile aktarılmasında salt bir ezberleme pratiğinden ziyade, Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) ashabını motive eden güçlü teşvik dilinin yattığı görülmektedir. İslam geleneğindeki hâfızlık sisteminin özü; ashabın, Allah Resulü'nden işittikleri Kur'an ayetlerini anında

¹⁹ M. Suat Mertoğlu, "Ümmi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Nisan 2026).

²⁰ Ömer Özbek, "Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri", (2015), 185.

²¹ Özkurt, *Hafızlık ile İlgili Yapılan Çalışmalar ve Değerlendirilmesi*, 7.

²² Yıldırım, *Sosyolojik Açından Hafızlık Eğitimi Alan Öğrenciler (Elazığ Örneği)*, 12-13.

²³ Mustafa Fayda, "Ridde", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Nisan 2026).

²⁴ Hatice Şahin Aynur, *Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri* (Ensar Neşriyat, 2024), 41.

²⁵ Hicr 15/9.

²⁶ Mâide 5/48.

²⁷ Çakır - Horoz, "Hafızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme", 118.

gündemlerine alarak zihinlerine nakşetmeleri ve bu mesajları amellerine dönüştürmeleridir.²⁸ Hz. Peygamber'in, hâfızların dünya ve ahirette erişeceği yüksek mertebeleri haber vermesi, Müslümanların bu ilahi kelamı ezberleme konusundaki azmini sürekli canlı tutmuştur. Bu vaatler sayesinde hâfızlık, metnin kuru bir şekilde zihne nakşedilmesiyle sınırlı kalmamış; bireye yüksek bir değer atfederek onu manevi yönden olgunlaştıran ve uhrevî bir bilinç kazandıran bir yolculuk haline gelmiştir.

Hadislerdeki teşvik dilinin ilk boyutu, Kur'an'ı zihninde taşıyan bireyin kazandığı manevi değer ve şeref üzerine inşa edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, "Ümmetimin en şereflipleri Kur'an'ı ezberleyenlerdir" buyurmuş²⁹ ve bu beyanıyla Allah Resulü, Kur'an hâfızlarının toplum içerisindeki seçkin mertebelerden birine sahip olduğuna işaret etmiştir. Diğer yandan, bu şereften mahrum kalmanın getireceği manevi boşluk oldukça çarpıcı bir metaforla dile getirilmiş ve "Hiç şüphe yok ki, ezberinde Kur'an'dan bir şey bulunmayan kimse harabeye dönmüş ev gibidir" denilmiştir.³⁰ Bu metafor, kalbi inşa eden ve ruhu yücelten temel dinamiğin Kur'an olduğunu vurgularken; ilâhi kelimadan nasibi olmayan bir iç dünyayı, sahibince terk edilmiş, fırtınalara ve istilalara açık harap bir haneye benzetmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, "Yaşlanmış bir Müslümâna, aşırı gitmeyen ve ahkâmıyla amel etmekten geri durmayan Kur'an hâfızına ve âdil hükümdara saygı göstermek, Allah'a duyulan saygı ve tazimden ileri gelir."³¹ buyurarak hâfızlara yönelik hürmetin sınırlarını çizmiştir.

Teşvik dilinin ikinci ve sosyolojik olarak en etkili boyutu ise, hâfızlara vaadedilen uhrevî mükâfatlardır. Hadis-i şerifte "Kur'an'ı zorlanarak okuyan kimseye iki kat sevap vardır. Kur'an'ı okuyan hâfız ise vahiy getiren şerefli melekler gibidir." buyrulmuş³² ve bunun ötesinde, "Kur'an'ı ezberleyen kimseler kıyamet günü cennet ehlinin reisleridir."³³ denilerek hâfızlara ulvi bir makam müjdelanmıştır. "Kim Kur'an'ı öğrenir, ezberler ve onu muhafaza ederse Allah o kimseyi cennete koyar ve ailesinden cehennemlik olan on kişiye de şefaati kılar."³⁴ hadisi, ebeveynlerin çocuklarını hâfızlığa yönlendirmelerindeki en büyük psikolojik ve sosyolojik dayanak noktası olmuştur.³⁵ Hâfız'ın ailesine yönelik şefaati yetkisine kavuşma isteği, hıfz geleneğinin modern döneme kadar diri ve güçlü bir şekilde aktarılmasında kilit bir rol oynadığı görülmektedir.

Hadislerdeki bu yoğun teşvik dilinin yalnızca kuru bir metin ezberciliğine yönelik olduğunu düşünmek hâfızlık geleneğinin ruhunu ve dönüştürücü etkisini anlamak noktasında eksik kalacaktır. İlgili rivayetler dikkatle incelendiğinde; hâfızlık süreci, metnin tek seferlik bir ezberinden ziyade; hıfzın yaşam boyu korunması, ilahi hükümlerin hayata tatbik edilmesi ve Kur'an'ın helal-haram sınırlarının titizlikle gözetilmesi gibi ameli vecibelerin her daim öncelendiği bir sorumluluk alanı olarak değerlendirilmelidir.

Teşviklerin Bireyin Psikolojik ve Manevi Dünyasına Etkileri

Kur'an'ı ezberlemek, sadece bir metni belleğe kazırmaktan ibaret değildir. Bu süreç, ezberleyen kişinin hem iç dünyasını hem de toplumla olan bağlarını derinden etkileyip dönüştüren çok yönlü bir deneyimdir. Hâfızlık, her şeyden önce bireye yaşamda ulvi bir amaç ve anlam kazandırarak onun duygu, düşünce ve davranışlarını şekillendiren manevi bir kontrol mekanizması işlevi görür.³⁶

²⁸ Çakır - Horoz, "Hafızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme", 136.

²⁹ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404), 12/125.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/417.

³¹ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* (Dâru'l-Kible, 1431), 11/291, 17/380.

³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/299.

³³ et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 3/132.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/416, 420.

³⁵ Sema Karagöz, "Hafızlık Deneyiminin Psikolojik Yaklaşımla İncelenmesi", *Bilimname* 49 (2023), 42.

³⁶ Karagöz, "Hafızlık Deneyiminin Psikolojik Yaklaşımla İncelenmesi", 43.

Beş Faktör Kuramı'na dayalı olarak hazırlanan bu ölçek, katılımcıların 40 zıt sıfat çifti üzerinden ve 7'li bir derecelendirme sistemiyle kendilerini analiz etmelerine olanak tanır. İnsan karakterini beş temel ekseninde inceleyen bu model; sosyal girişkenliği temsil eden “dışadönüklük”, stres yönetimi ve direnci yansıtan “duygusal denge”, kişilerarası uyum ve empatiyi kapsayan “yumuşakbaşlılık”, öz disiplin ve görev bilincini odağa alan “sorumluluk” ile entelektüel merak ve esnekliği ifade eden “deneyime açıklık” boyutlarından oluşmaktadır.³⁷

Çalışmanın temel odağı, hâfızlık eğitimi alan ve almayan bireylerin kişilik özelliklerini bu beş faktör üzerinden kıyaslamaktır. Bu analizle, özellikle sorumluluk ve yumuşakbaşlılık gibi boyutlar odağında, hâfızlık eğitiminin karakter inşası üzerindeki somut etkilerinin bilimsel verilerle ortaya konulması hedeflenmektedir. Nitekim hâfızlık eğitimi alan bireylerin kişilik özellikleri üzerine “Beş Faktör Kuramı” bağlamında yapılan araştırmalar; bu eğitimin bireyin karakter gelişimini olumlu yönde desteklediğini, özellikle “sorumluluk” bilincini artırırken “duygusal dengesizlik” (nevrotiklik) eğilimini azalttığını ortaya koymaktadır.³⁸

Hâfızlık; yüksek motivasyon, uzun süreli konsantrasyon ve ciddi bir öz disiplin gerektiren meşakkatli bir süreçtir. Ergenlik dönemi gibi bireyin kimlik inşası yaşadığı kritik bir psikolojik evreye denk gelen bu eğitimde; ağır ezber yükü, ailelerin aşırı beklentisi veya pedagojik olmayan birtakım yaklaşımlar öğrencilerde stres, kaygı (anksiyete) ve umutsuzluk gibi olumsuz duygu durumlarına yol açabilmektedir.³⁹ Öğrencilerin bu zorlukların üstesinden gelebilmesinde kendi içsel motivasyonları kadar, ailelerinden ve öğretmenlerinden gördükleri koşulsuz kabul, sevgi ve sosyal destek hayati bir rol oynamaktadır.⁴⁰ Sürecin gerektirdiği sabır ve irade eğitimi başarıyla tamamlandığında, elde edilen bu zihinsel ve ruhsal disiplin, hâfızların ileriki yaşamlarında karşılaştıkları krizleri yönetmelerinde onlara başlı başına güçlü bir “başa çıkma stratejisi” sunmaktadır.⁴¹

Hâfızlığın sosyo-kültürel boyutuna bakıldığında, toplumun bu kuruma atfettiği yüksek değer dikkat çekmektedir. İslam kültüründe hâfızlar, sadece ilahi metni koruyan kişiler olarak değil, Kur'an ahlâkını temsil eden ve ibadetlere öncülük eden manevi rehberler olarak kabul edilir.⁴² Ailelerin çocuklarını bu eğitime yönlendirmelerinde, Ahirette şefaathakki elde etme arzusu ile toplum içinde kazanılacak saygınlık büyük bir etkidir.⁴³ Ancak aile ve toplumun hâfızlardan beklentisinin çok yüksek olması, kimi zaman bireyin kendi ilgi, yaşantı ve yeteneklerinin göz ardı edilmesine; çocuk üzerinde eğitimden ziyade dışsal beklentileri karşılamaya yönelik ağır bir psikolojik baskı oluşmasına neden olabilmektedir. Bu durum, hâfızlık eğitiminde bireysel farklılıkların dikkate alınmasını, yaş gruplarına göre özel müfredatlar geliştirilmesini ve kurumlara psikolojik danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin entegre edilmesini zorunlu kılmaktadır.⁴⁴

Dünya genelinde uygulanan farklı hâfızlık metotları arasında Türkiye’de yaygın olan klasik sistem, pedagojik ve motivasyonel açıdan kendine özgü bir üstünlük sergilemektedir. Cüzlerin son sayfasından başa doğru ilerleyen bu yöntem, öğrencinin her sayfada “bitiş yaklaşma” hissini daha güçlü yaşamasını sağlayarak zihinsel yorgunluğu minimize etmekte ve ezber disiplinini pekiştirmektedir.⁴⁵ Dijital

³⁷ Hasan Bacanlı vd., “Beş Faktör Kuramına Dayalı Bir Kişilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Sıfatlara Dayalı Kişilik Testi (sdkd)”, (2009).

³⁸ Algur, “Hafızlık Eğitiminin Bireyin Kişilik Özellikleri Üzerindeki Etkisi”, 635-639.

³⁹ Bakaç - Ulu, “Hafızlık Eğitiminin Bireyin Duygu Durumuna Etkisi”, 1718-1719; Karagöz, “Hafızlık Deneyiminin Psikolojik Yaklaşımla İncelenmesi”, 46-47.

⁴⁰ Karagöz, “Hafızlık Deneyiminin Psikolojik Yaklaşımla İncelenmesi”, 61-64.

⁴¹ Karagöz, “Hafızlık Deneyiminin Psikolojik Yaklaşımla İncelenmesi”, 49-63.

⁴² Özkurt, *Hafızlık ile İlgili Yapılan Çalışmalar ve Değerlendirilmesi*, 42-43.

⁴³ Karagöz, “Hafızlık Deneyiminin Psikolojik Yaklaşımla İncelenmesi”, 42.

⁴⁴ Bakaç - Ulu, “Hafızlık Eğitiminin Bireyin Duygu Durumuna Etkisi”, 1719; Özkurt, *Hafızlık ile İlgili Yapılan Çalışmalar ve Değerlendirilmesi*, 43-61.

⁴⁵ Özbek, “Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri”, 186; Aynur, *Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, 182.

materyaller günümüzde teknik bir kolaylık sunsa da, Türkiye'deki geleneksel sistemin temel taşı olan “hoca-talebe” ilişkisindeki ruhsal rehberlik, bu sürecin sadece bir metin ezberi değil, bir karakter inşası olarak sürmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla, yerel sistemin sunduğu bu metodolojik yapı ve usta-çırak ilişkisindeki manevi derinlik, hâfızlık eğitiminin kalıcılığı ve niteliği açısından diğer yöntemlere nazaran daha isabetli ve sürdürülebilir bir model teşkil etmektedir.⁴⁶

Hıfzın Bireyde Ahlâki Temsiliyet ve Karakter İnşası

Kur'an'ın özünde üç temel esas yer alır: Hurûf, hudûd ve hulûk. Burada hurûf, Kur'an'ın eşsiz lafzına, hudûd, muhkem mâna alemine, hulûk ise korunmuş ahlâki derinliğine işaret eder. Dolayısıyla hâfızlık, Kur'an'ın tüm bu değerlerini hem koruma altına alan hem de eylemleriyle dış dünyaya yansıtan bir kimlik olarak tanımlanabilir.⁴⁷ İlahi kelamı ezberleyen bireyden beklenen; zihninde taşıdığı metni hayatına aktarması ve ahlâki temsiliyetiyle çevresine örnek teşkil etmesidir. Hz. Peygamber'in hadislerinde hâfızların vahiy getiren şerefli meleklerle birlikte sayılması, metni yalnızca güzel okumaya değil, Kur'an'ı bizzat yaşama ve onun ahkâmıyla amel etme şartına bağlanmıştır.⁴⁸ Bu çerçevede, hadislerin teşvik dili bireyi yüceltirken ona uhrevî bir ödev yüklemekte ve ahlâki olgunlaşma sürecinde köklü bir tesir bırakmaktadır.

Toplumsal hâfızlara atfettiği manevi değer oldukça yüksektir; bu nedenle hâfızlardan sadece dini metni muhafaza etmeleri değil, ahlâki değerlerle donanmış öncü ve örnek şahsiyetler olmaları beklenir. Nitekim Peygamber Efendimiz'in ahlâkının Kur'an olması gerçeğinden hareketle, hâfızlık yapan bir kişinin de bu kutsal kitabın manevi yükünü idrak etmesi ve yaşamını ona uygun şekilde düzenlemesi zaruridir.⁴⁹

Geleneksel ve kültürel bakış açısına göre hâfızlık müessesesi, sadece Kur'an-ı Kerim'in zihne nakşedilmesiyle sınırlı kalmayıp, bu kutsal öğretinin bireysel davranışlara sirayet etmesini de kapsayan çok boyutlu bir olgudur. Toplumun hâfızlık makamına yüklediği anlam; kişinin ezberlediği öğretileri bir hayat tarzına dönüştürerek çevresine örnek teşkil etmesi temeline dayanır. Bu bağlamda hâfızlardan; dini temsil kabiliyeti yüksek, entelektüel derinliğini koruyan ve manevi değerlerin geleceğe taşınmasında aktif rol üstlenen birer rehber olmaları beklenir. Dolayısıyla hâfızlık, teknik bir ezber sürecinden ziyade; güvenilirlik, toplumsal dayanışma ve dini bilincin yaşatılması gibi etik ve sosyal sorumlulukları bünyesinde barındıran öncü bir kimliği ifade eder.

Hâfızlık eğitimi, yapısı gereği uzun süreli bir adanmışlık, yoğun odaklanma ve özdisiplin gerektirdiğinden bireyin kişilik gelişimini olumlu yönde destekler.⁵⁰ Bu zorlu eğitim süreci, bireylere yaşamları boyunca fayda sağlayacak düzen, disiplin, zaman yönetimi, sabır ve sorumluluk bilinci gibi kalıcı karakter özellikleri kazandırır. Yapılan psikolojik araştırmalar, hâfızlık eğitimi tamamlayan bireylerin kişilik testlerinde “yumuşakbaşlılık” boyutunda belirgin bir farklılaşma gösterdiklerini; affedicilik, sabır, yardımseverlik, merhamet, fedakârlık ve alçakgönüllülük gibi erdemlere daha yatkın olduklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca özellikle kurs ortamında farklı yaş gruplarından insanlarla bir arada yaşamak, hâfız adaylarının sosyal iletişim becerilerini güçlendirerek onlara hoşgörü ve insanlarla sağlıklı bağ kurma yeteneği kazandırır.⁵¹

Netice itibarıyla hâfızlık; ilahi kelamı yalnızca zihne kaydetmekten ibaret olmayıp, kişiye bir öz denetim kabiliyeti kazandırarak gündelik hayatındaki tutumlarına yön veren manevi bir olgunlaşma sürecidir.

⁴⁶ Özkurt, *Hafızlık ile İlgili Yapılan Çalışmalar ve Değerlendirilmesi*, 27-29.

⁴⁷ Osman Egin - Hüseyin Öresin, *Hafızlık Risâlesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 14.

⁴⁸ Çakır - Horoz, “Hafızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, 137.

⁴⁹ Özkurt, *Hafızlık ile İlgili Yapılan Çalışmalar ve Değerlendirilmesi*, 6, 42-44.

⁵⁰ Karagöz, “Hafızlık Deneyiminin Psikolojik Yaklaşımla İncelenmesi”, 57-58.

⁵¹ Algur, “Hafızlık Eğitiminin Bireyin Kişilik Özellikleri Üzerindeki Etkisi”, 633.

Hâfızlık geleneğinde sıkça dile getirilen “Hâfız olabilmek değil, hâfız ölebilmek önemlidir” düsturu, bu ahlâki temsiliyetin ve Kur’an eksenli örnek yaşam tarzının bir ömür boyu sürdürülmesi gereken büyük bir manevi sorumluluk olduğunu özetlemektedir.⁵²

Sonuç

Hâfızlık eğitimi, yalnızca Kur’an metninin belleğe nakşedilmesini merkeze alan bilişsel bir öğrenme faaliyeti değil; bireyin tüm yaşamını, psikolojik iyi oluşunu, karakterini ve sosyal ilişkilerini derinden şekillendiren çok boyutlu bir eğitim ve terbiye sürecidir. Araştırma boyunca literatürdeki veriler ışığında ele alınan dört temel başlık, hâfızlık deneyiminin birey ve toplum üzerindeki dönüştürücü gücünü şu şekilde ortaya koymaktadır:

İlk olarak, hâfızlık süreci bireyin hayatına varoluşsal bir amaç sunmakta ve onun için güçlü bir manevi kontrol mekanizması işlevi görmektedir. Zihinde sürekli canlı tutulan ilahi kelimeler, bireyin duygu, düşünce ve eylemlerine yön veren bir iç denetim aracı haline gelmekte; kişinin yaratıcılığı olan bağı derinleştirerek gündelik yaşantısını dini ve ahlâki değerler ekseninde anlamlandırmasını sağlamaktadır. İkinci olarak, sabır, adanmışlık ve yoğun öz disiplin gerektiren bu uzun soluklu eğitim, bireyin kişilik gelişimi üzerinde belirgin ve ölçülebilir düzeyde olumlu izler bırakmaktadır. Araştırmalar, sürecin bireyde özellikle sorumluluk bilincini ve “yumuşakbaşlılık” (affedicilik, alçakgönüllülük, hoşgörü) gibi erdemleri artırdığını; buna karşın duygusal dengesizlik (nevrotiklik) eğilimini azaltarak kişiyi daha sakin, tutarlı ve huzurlu bir yapıya kavuşturduğunu göstermektedir.

Üçüncü boyut olarak, bu zorlu eğitimin genellikle bireyin kimlik inşasını yaşadığı ergenlik dönemi gibi kritik psikolojik evrelere denk gelmesi birtakım riskler barındırmaktadır. Ağır ezber yükü ve kimi zaman karşılaşılan pedagojik olmayan yaklaşımlar, öğrencilerde anksiyete, stres ve umutsuzluk gibi olumsuz duygu durumlarına yol açabilmektedir. Ancak bu zorlu eğitim dönemi başarıyla atlatıldığında, elde edilen zihinsel ve ruhsal dayanıklılık bireyin gelecekte karşılaşacağı krizleri yönetebilmesi adına ona bir ömür boyu kullanabileceği çok güçlü bir başa çıkma stratejisi ve özgüven kazandırmaktadır.

Dördüncü olarak, meseleye sosyo-kültürel boyuttan bakıldığında toplumun hâfızlara atfettiği manevi liderlik misyonu ve saygınlık dikkat çekmektedir. Fakat ailelerin ve toplumun bu yüksek beklentileri, çoğu zaman öğrencinin bireysel ilgi ve yeteneklerini gölgede bırakarak çocuk üzerinde ağır bir dışsal psikolojik baskıya dönüşebilmektedir. Bu bulgu; hâfızlık kurumlarında yaş gruplarına göre özelleştirilmiş müfredatların uygulanmasını, bireysel farklılıkların dikkate alınmasını ve kurumlara aktif psikolojik danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin entegre edilmesini zorunlu kılmaktadır.

Son olarak, tüm bu hâfızlık sürecinin en temel ve nihai gayesi, salt metin ezberciliği değil; ahlâki temsiliyet ve karakter inşasıdır. İlahi vahyi hâfızasında taşıyan bireyin, bu metnin sınırlarını ve ahlâki prensiplerini yaşantısına yansıtarak topluma örnek bir “Kur’an ahlâki” sunması beklenmektedir. Gelenekteki “Hâfız olabilmek değil, hâfız olarak ölebilmek önemlidir” düsturu, bu ahlâki duruşun ve manevi sorumluluğun bir diploma ile bitmediğini, ömür boyu taşınması gereken hayati bir kimlik olduğunu özetlemektedir.

Sonuç olarak hâfızlık, insanı zihinsel olarak geliştiren, psikolojik olarak zorluklara karşı dirençli kılan, sosyal statüsünü saygınlığa taşıyan ve ahlâki değerlerle donatan eşsiz bir karakter okuludur. Bu köklü geleneğin, modern çağın pedagojik ilkeleri ve din psikolojisinin bilimsel verileriyle desteklenerek güncellenmesi; öğrencilerin hem bilişsel hem de ruhsal açılardan çok daha sağlıklı, mutlu ve donanımlı birer örnek şahsiyet olarak yetişmelerini sağlayacaktır.

⁵² Özkurt, *Hafızlık ile İlgili Yapılan Çalışmalar ve Değerlendirilmesi*, 5.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâut, Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Algur, Hüseyin. "Hafızlık Eğitiminin Bireyin Kişilik Özellikleri Üzerindeki Etkisi". *Dergiabant* 9/2 (30 Kasım 2021), 623-647. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.982581>
- Aynur, Hatice Şahin. *Kur'an Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*. Ensar Neşriyat, 2024.
- Bacanli, Hasan vd. "Beş Faktör Kuramina Dayalı Bir Kişilik Ölçeğinin Geliştirilmesi: Sıfatlara Dayalı Kişilik Testi (sdkt)".
- Bakaç, Zeynep - Ulu, Mustafa. "Hafızlık Eğitiminin Bireyin Duygu Durumuna Etkisi". *Erciyes Akademi* 37/4 (2023), 1703-1724. <https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.1351183>
- Bozkurt, Nebi. "Hâfız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/74-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nebi. "Mukabele". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Nisan 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mukabele--kuran>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 9. Basım, 1993.
- Çakır, Mesut - Horoz, Yavuz. "Hafızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (01 Ocak 2018), 118-140. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.388588>
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *Sünen*. thk. Abdulğânî Mestû. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431.
- Egin, Osman - Öresin, Hüseyin. *Hafızlık Risâlesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Fayda, Mustafa. "Ridde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Nisan 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ridde>
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. Dâru'l-Kible, 1431.
- Karagöz, Sema. "Hafızlık Deneyiminin Psikolojik Yaklaşımla İncelenmesi". *Bilimname* 49 (2023), 31-75. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1229746>
- Karaman, H., Çağrı, M., Dönmez, İ. K. ve Gümüş, S. (2006). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Mertoğlu, M. Suat. "Ümmî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Nisan 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ummi>
- Mertoğlu, M. Suat. "Vahiy Kâtibi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Nisan 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahiy-katibi>
- Özbek, Ömer. "Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri".
- Özkurt, Hamza. *Hafızlık ile İlgili Yapılan Çalışmalar ve Değerlendirilmesi*. Pamukkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 20 Cilt. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 1404.

Yıldırım, Seyhan. *Sosyolojik Açıdan Hafızlık Eğitimi Alan Öğrenciler (Elazığ Örneği)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Çocukları Ölen Ebeveynlerle İlgili Hadislerin Kütüb-i Sitte Özelinde Metin Açısından Tahlil ve Değerlendirilmesi

Mehmet Korkmaz

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, Niğde/Türkiye

m.korkmaz13579@gmail.com, ORCID ID: 0009-0003-1007-3684

Öz

Biz bu çalışmamızda çocuğu ölen ebeveynlerle ilgili hadislerin metin açısından tahlil ve değerlendirilmesini konu edindik. Yapılan ön tetkikler neticesinde, kişinin çocuğunu kaybetmesi ve buna karşı vereceği tepkilerle ilgili hadislerin metin açısından tahlil ve değerlendirilmesinin akademik bir çalışmada ele alınmamış olması bizi bu çalışmayı yapmaya sevketti. Çalışmamız, çocukları ölen ebeveynlerin durumuyla ilgili Hz. Peygamber'in hadislerini Kütüb-i Sitte özelinde metin açısından tahliline ve değerlendirilmesine odaklanmaktadır. Bu amaçla literatür taraması yapılarak ilgili hadisler tespit edilip, metin açısından değerlendirilmiştir. Senetle ilgili değerlendirme çalışmanın sınırlarını aşacağından konu edilmemiştir. Metin değerlendirmesinde hadislerin içerik ve anlam bütünlüğü incelenmiş; rivayetler sabır, mükâfat, teselli ve müjde çerçevesinde tahlil edilip değerlendirilmiştir. Sonuç olarak, bu çalışma çocukları ölen ebeveynlere dair hadislerin metin açısından güvenilirliğini ve uyumunu ve sabır ve tevekkül kavramlarının örneklerle nasıl işlendiğini göstermektedir. Çalışma, ilgili rivayetlerin hem Hz. Peygamber dönemindeki muhatap ebeveynler için hem de günümüzde çocuklarını kaybeden ebeveynler için manevî bir rehber niteliği taşıdığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca konuyla ilgili daha geniş çalışmalara, analizlere, konunun psikolojik ve sosyolojik boyutlarının tetkikine kaynaklık teşkil etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ölüm, Çocuk, Ebeveyn, İmtihan.

Giriş

İnsanoğlunun hayatı, sevinç ve üzüntünün bir arada olduğu bir imtihan sürecidir. İnsanın başına belirli sıkıntılar ve musibetler gelebilmektedir. İmtihanlar içerisinde psikolojik ve ruhsal açıdan derin etkisi olanlardan birisi de bu çalışmamızın konusu olan, ebeveynlerin çocuklarını kaybetmesi durumudur. Tabiatı gereği doğal olarak koruma, sahip çıkma, yetiştirme ve sağlıklı bir şekilde yaşamının devamı için evladına fitraten bağlı olan anne ve baba için bu kayıp, sadece fiziki bir ayrılış değildir. Aynı zamanda kişide duygusal etkileri olan; anlam krizine yol açabilecek, psikolojik etkileri olabilecek bir durumdur.

Hız. Peygamberin hadislerine Kütüb-i Sitte özelinde bakıldığında ebeveynlerin çocuklarını kaybetmesi ile ilgili birçok rivayetle karşılaşmaktayız. Meseleyle ilgili sabrı tavsiye eden, dini, ahlaki ve müjdeleyici hadislerin olduğu ve çocuklarını kaybeden ebeveynlere yönelik teselli, sabır ve müjde dilinin kullanıldığı görülmektedir. Psikolojik olarak Hız. Peygamberin söylemleri ve teselli niteliğindeki sözleri insanoğlu için önem arz etmektedir. Söz konusu hadislerde, yas diye tabir edilebilecek bir süreçte insanın duygusal yükünü hafifletmeye odaklanıldığı görülürken, diğer taraftan bu ağır imtihanın ahiretteki karşılığının "cennet", "şefa'at" ve "ateşe karşı kalkan" gibi güçlü ifadelerle müjdelenildiği görülmektedir.

Bu çalışma, çocuklarını kaybeden ebeveynlerle ilgili Kütüb-i Sitte'de yer alan rivayetleri tarayarak, ele almayı hedeflemektedir. Tarama sonucu farklı senedlerle toplam elli dört rivayet tespit edilmiştir. Tespit edilen elli dört rivayetin; yirmisi Sahih-i Buhârî'de, on ikisi Sahih-i Müslim'de, üçü Sünen-i Ebû Dâvûd'da, dördü Sünen-i Tirmizî'de, altısı Sünen-i Nesâî'de, dokuzu Sünen-i İbn Mâce'de geçmektedir.

Şu noktayı belirtmek gerekir ki tüm rivayetler tek tek metin olarak verilir ve analiz edilmeyecektir. Metinlerin senetlerinin değerlendirilmesi de kapsam sınırını aşmamak için yapılmayacaktır. Nitekim böyle bir tutum çalışmamızın amacını ve bildiri kapsamını ciddi derecede aşacak olup, çalışmayı hedeflediğimiz yönden farklı bir noktaya götürecektir. Bildiri kapsamında, söz konusu rivâyetlerin metin içerikleri analiz edilecektir. Ayrıca Hz. Peygamberin yas sürecine sunduğu manevi tavsiyeler metin ekseninde ele alınıp değerlendirilecektir. İlk olarak bu analiz kapsamında birinci bölümde rivâyetler sayısal vurgular içermesi açısından ele alınacaktır. İkinci bölümde ise Hz. Peygamber'in evlat ve torun kaybıyla ilgili rivâyetler ve konuyla ilgili tespit edilen diğer rivâyetler incelenecektir.

Evlat Kaybı Bağlamında Sayısal Vurgular İçeren Hadislerin Değerlendirilmesi

Hazreti Peygamberin hadisleri incelendiğinde erken yaşta (büluğ öncesi) vefat eden çocuklar meselesi, sadece sabrı tavsiye eden rivayetlerden ibaret olmadığı görülmektedir. Aşağıda değerlendirme çerçevesinde zikredeceğimiz hadisler bize; doğrudan yaşanmış olaylar, sorular, teselli söylemi ve ilâhî hitap içeren anlatımlar sunmaktadır. Bu rivayetler, her insanın başına gelebilecek, evlat kaybının ebeveynlerce nasıl karşılanması gerektiğini bize izah etmektedir.

Vefat eden çocukların zikredildiği rivayetlerde ilk olarak çocukların “henüz günah işleme çağına ermemiş” olmaları ifadesi geçmektedir.¹ Bu ifade, onlara sorumluluk yüklenmediğini, suçsuz bir konumda bulunduklarını ve ilâhî rahmet kapsamına girdiklerini göstermektedir. Bu masumiyet, sadece bireysel kurtuluşlarını değil, aynı zamanda ebeveynleriyle kurdukları uhrevî bağın da temelini oluşturur.

Bu bağlamda rivayetler bize, çoğunlukla belirli sayılar etrafında gelişen bir anlatım şekli sunar. Üç çocuğunu kaybeden müminin cehennemle arasına “perde” konulacağı,² “sağlam bir kale/siper” ile korunacağı³ veya doğrudan cennete sevk edileceği⁴ ifade edilir. Bunun yanında ilgili rivayetler de Meryem sûresinde geçen “Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir.”⁵ ayetine de değinilmiş olup, cehenneme girme hususu da rivayetlerde geçmiştir. Söz konusu cehenneme girmenin tamamen ortadan kaldırılmadığı, ancak “yemin yerini bulacak kadar” kısa ve sembolik bir uğrama şeklinde olduğu belirtilir.⁶ Bu anlatım, hem ilâhî iradenin gerçekleşmesini, hem de ilahi rahmetin önemini ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber bazı rivayetlerde; öncelikle üç çocuğu ölen kimseyi, iki çocuğu ölen kimseyi ve tek çocuğu ölen kimseyi, çocuklarının cennette karşılamasıyla müjdelemiştir. Vefat eden çocuğu olmayan kimseyi de; onları karşılayacak benim, “onlar asla benim vefatımla uğradıkları musibet gibi (şiddetli) bir musibete uğramayacaklardır” diyerek müjdelemiştir.⁷

Ancak vefat eden çocuğun zikredildiği sayı merkezli anlatım, rivayetlerde belirli bir sınır olarak kalmamaktadır. Aksine diyaloglar üzerinden sadece sayıyla sınırlanmayan bir anlatıma dönüşmüştür.

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr - Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), “Cenâiz”, 6; “İlim”, 35; “Cenâiz”, 90; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1374/1955), “Birr”, 152.

² Buhârî, “Cenâiz”, 6; “İlim”, 35; Müslim, “Birr”, 152.

³ Müslim, “Birr”, 155, 156; Ebû İsmâîl Muhammed b. İsmâîl et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Cenâiz”, 65; İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd. (ed.), (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Cenâiz”, 57.

⁴ Buhârî, “Cenâiz”, 6, 90; İbn Mâce, “Cenâiz”, 57.

⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Meryem 19/71.

⁶ Buhârî, “Cenâiz”, 6, 8; Müslim, “Birr”, 150; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Muhammed Ridvan Erksûsî vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1439/2018), “Cenâiz”, 25; Tirmizî, “Cenâiz”, 65; İbn Mâce, “Cenâiz”, 57.

⁷ Tirmizî, “Cenâiz”, 65.

Üç çocuk vefatıyla başlayan müjde, iki çocuğa kadar genişletilir,⁸ ardından bir çocuk için dahi aynı rahmet kapısının açık olduğu, hatta hiç çocuk kaybı yaşamayanlar için de Hz. Peygamber tarafından ahirette karşılanacağı ifade edilir. Farklı bir rivayette bu genişleme; musibetin “ilk anındaki sabır” şartına bağlanarak, sayı vurgusuyla birlikte ahlâkî tutumun belirleyici olduğu açıkça ortaya konur.⁹

Doğup ölen çocukların yanında düşen çocuklarla ilgili rivayetler de vardır. Anne karnındayken düşen çocuklar yalnızca bir kayıp değildir. Aynı zamanda ahirette ilgili müjdeler içermektedir. Hz. Ali’den nakledilen rivayette, düşük yapılan bir çocuğun ahirette anne ve babası cehenneme gönderileceğinde Rabbinden ısrarla onların affını istediği, bunun üzerine Allah’ın “Anneni ve babanı cennete koy” buyurduğu ve çocuğun onları göbek bağıyla çekerek cennete götürdüğü anlatılmaktadır.¹⁰ Bu tasvir, çocuğun ilahî rahmet içerisinde bir şefaet vesilesi olarak konumlandırıldığını göstermektedir.

Muâz b. Cebel rivayetinde ise bu anlam, sabır kavramı üzerinden daha açık bir şekilde ifade edilmektedir. Hz. Peygamber, düşük çocuk sebebiyle annenin sabretmesi ve mükâfatını Allah’tan beklemesi durumunda, çocuğun onu yine göbek bağıyla cennete doğru çekeceğini ifade etmektedir.¹¹ Burada belirleyici olan unsur, kaybın kendisinden ziyade bu kayıp karşısında sergilenen teslimiyet ve sabırdır.

Ebû Hüreyre’den nakledilen rivayette ise “anne karnında düşmüş bir çocuğun, geride bırakılacak güçlü bir süvariden daha sevimli olması” ifadesi geçmektedir. Sonuç olarak bu üç rivayet birlikte değerlendirildiğinde, düşük çocuklarla ilgili rivayetlerden iki anlam çıkmaktadır. İlk olarak ilahî rahmetin bir tecellisi olarak şefaet imkânı, ikinci olarak ise sabrın doğrudan uhrevî karşılığa dönüşmesi.¹² Bu çerçevede ilgili rivayetlerde geçen çocuk kaybı yalnızca bir ölüm değildir. Sabreden ebeveynlerin, nihayetinde mükâfatını cennet olarak alacağı bir durumdur.

Çocuk kaybıyla ilgili çerçevenin bazı rivayetlerde doğrudan yaşanmış olaylar üzerinden canlandırıldığı görülmektedir. Bir baba ile Hz. Peygamber arasında geçen konuşmada, çocuğa duyulan sevgi üzerinden başlayan konuşma, ilerleyen süreçte çocuğun vefatıyla birlikte bir teselliye dönüşmüştür. Hz. Peygamber, “cennet kapılarından hangisine gitsen, oğlunu orada seni karşılamış ve sana kapıyı açmak için koşturur halde bulmak seni sevindirmez mi?” demiştir. Bu durum sadece bir vaat değildir. Cennet kapısında çocuğun babayı karşılaması gibi büyük bir müjdeyi ifade etmesi bakımından önemlidir.¹³ Benzer şekilde başka bir rivayette, baba meclise gelemeyince Hz. Peygamber’in onu arayıp durumu sorması, ardından çocuğun vefatını öğrenmesi ve aynı teselli tasvirini yapması anlatılır.¹⁴

Rivayetler bize göstermektedir ki vefat eden çocuklar yalnızca birer kayıp unsuru değildir; aksine ebeveynlerin vefat eden çocukları ahirette aktif bir rol üstlenirler. Cennette ebeveynlerini karşılayan, onların elinden tutan ve birlikte giriş gerçekleşmeden ayrılmayan kimseler olarak tasvir edilirler.¹⁵ Hatta bazı rivayetlerde, çocukların ebeveynleri olmadan cennete girmeyi kabul etmedikleri belirtilir.¹⁶ Bu durum, aile bağlarının dünya boyutundan ziyade ahiret boyutunu da göstermektedir.

⁸ Buhârî, “Cenâiz”, 6; “İlim”, 35; Müslim, “Birr”, 151.

⁹ Tirmizî, “Cenâiz”, 65; İbn Mâce, “Cenâiz”, 57.

¹⁰ İbn Mâce, “Cenâiz”, 58.

¹¹ İbn Mâce, “Cenâiz”, 57.

¹² İbn Mâce, “Cenâiz”, 57, 58.

¹³ Nesâî, “Cenâiz”, 22.

¹⁴ Nesâî, “Cenâiz”, 120.

¹⁵ Müslim, “Birr”, 154; Nesâî, “Cenâiz”, 25.

¹⁶ Nesâî, “Cenâiz”, 25.

Bazı rivayetlerde bu buluşmanın anlatıldığı, çocukların cennetin kapılarında ebeveynleri karşılaması ve onlara kapıyı açması şeklinde tasvirler yapıldığı görülmektedir.¹⁷ Bu anlatım, evlat kaybı hadisesiyle meydana gelen ayrılığın, ahiret boyutuyla yeniden kavuşmaya dönüşeceğini bize sunmaktadır.

Bu genel müjdeleyici dilin merkezinde sabır ve “ihtisab” kavramı yer alır. Allah'ın sevdiği kulunu aldığı anda, buna sabredip karşılığını yalnızca Allah'tan bekleyen kimseye cenneti vaat ettiğini bildiren kudsî hadis,¹⁸ bu durumun yalnızca çocuk kaybına değil, tüm yakın kayıplar için geçerli bir durum olabileceğini ortaya koymaktadır.

Rivayetlerin önemli bir yönü de kadınların doğrudan muhatap alınmasıdır. Erkeklerin ilimden daha fazla faydalandığını ifade ederek özel bir gün talep etmeleri ve bu talebin kabul edilmesi,¹⁹ genelde kadınların özelde ise konunun muhatabı evlat sahibi annelerin doğrudan sosyal hayatın içinde olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu ortamda verilen cevaplar ise, özellikle annelerin yaşadığı evlat kaybına yönelik teselli dili içermektedir.

Bazı rivayetlerde müjde bireysel olarak annenin muhatap alınmasının ötesinde aile bütünlüğünü kapsar. Anne ve babanın birlikte cennete gireceği açıkça ifade edilir.²⁰ Buradan cennetle müjdelene ve uhrevî kurtuluş kapsamına sadece annenin değil, babanın ve vefat eden çocuğunda girdiği anlaşılmaktadır.

Bir Ebeveyn Olarak Evlat Kaybını Hz. Peygamberin Yaşamaları ve Verdiği Reaksiyon: Evlatlarının ve Torununun Vefatıyla İlgili Hadislerin ve Evlat Kaybıyla İlgili Diğer Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Önceki bölümde, evlat kaybının genel çerçevesi, hadislerdeki sayısal vurgular ve sabır-ilahî rahmet ilişkisi üzerinden ele alınmıştı. Şimdi ise konu, Hz. Peygamber'in bizzat kendi evlat ve torun kayıpları üzerinden değerlendirilip; onun insanî duyguları, beşerî reaksiyonları ve evladını kaybeden ebeveynlere rehberlik eden ahlaki örnekliği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Yine konumuzla ilgili olup sayısal vurgular içermeyen rivâyetler de bu bölümde incelenmiştir. Bu bölümde değerlendirilen rivâyetler, evlat kaybının yalnızca bir imtihan değil, aynı zamanda sabır ve teslimiyetle kazanılacak uhrevî bir kazanç olduğunu daha güçlü biçimde göstermektedir.

Bu bağlamda Kütüb-i Sitte özelinde konuyla ilgili rivâyetlere bakıldığında, çocukların vefatına sabır ve ilahî takdire teslimiyet, birçok rivâyetin odak noktasıdır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber hayattayken Hz. Fatıma dışında bütün çocuklarını kaybetmiştir.²¹ Yapılan taramalarda Kütüb-i Sitte'de oğullarının ölümüyle ilgili rivâyetler tespit edilmiştir. Kızlarının vefatıyla ilgili rivâyetlerde ise tespit edilebildiği kadarıyla vefat eden kızıyla ilgili cenazenin yıkanması ve kefenlenmesi ile ilgili bilgiler geçmekte olup;²² Sahih-i Müslim'de, vefat eden kızının Zeynep olarak zikredilmesi dışında diğer rivâyetlerde herhangi bir isim geçmediği anlaşılmaktadır.²³ Hz. Peygamberin vefat eden kızlarıyla ilgili rivâyetlerde hüznün, teselli ve sabır gibi konulara rastlanılmamıştır. Oğulları ve kızları haricinde bir torunuyla ilgili rivâyetler de mevcuttur. Söz konusu rivâyetler, hem bir baba hem bir dede; dolayısıyla bir beşer olarak Hz. Peygamber'in yaşadığı duyguları, hem de müminlere öğrettiği ahlâkî duruşu bizlere sunmaktadır. Oğlu İbrahim'le ilgili rivâyetler ele alınacak olursa; Resûlullah'ın oğlu İbrahim'in doğumu, onun için büyük bir sevinç vesilesi olmuş; ona atası İbrahim'in adını koyması bu

¹⁷ İbn Mâce, “Cenâiz”, 57; Nesâî, “Cenâiz”, 22, 120.

¹⁸ Buhârî, “Rikâk”, 6.

¹⁹ Buhârî, “Cenâiz”, 6; “İlim”, 35; Müslim, “Birr”, 152.

²⁰ Nesâî, “Cenâiz”, 25.; İbn Mâce, “Cenâiz”, 57.

²¹ Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslam* (Ankara: T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 6/381-386.

²² Buhârî, “Cenâiz”, 8, 9, 12, 13, 14, 17; Müslim, “Cenâiz”, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 33; Tirmizî, “Cenâiz”, 15; Nesâî, “Cenâiz”, 28, 32, 33, 34, 35, 36; İbn Mâce, “Cenâiz”, 8.

²³ Müslim, “Cenâiz”, 40.

sevincin göstergesi olmuştur.²⁴ Doğumunun ardından İbrahim bir sütanneye verilmiş ve Hz. Peygamber onu düzenli olarak ziyaret etmiş, koklamış, öpmüş ve geri dönmüştür.²⁵ Bu durum Hz. Peygamberin aile bağlarına verdiği önemi ve oğluna olan şefkatini gözler önüne sermesi bakımından önemlidir.²⁶ Hz. Peygamberin oğlu İbrahim küçük yaşta vefat etmiştir. İbrahim'in hastalığı ağırlaşmış can çekişmeye başladığında Resûlullah'ın gözlerinden yaşlar akmış, kalbi derin bir hüznle dolmuştur. Ancak bu hüzn, isyana değil, teslimiyete dönüşmüştür. Nitekim "Göz yaşarır, kalp mahzun olur; fakat biz ancak Rabbimizin razı olacağı sözleri söyleriz" diyerek duygu ile iman arasındaki dengeyi en açık şekilde ifade etmiştir.²⁷ Bu durum Hz. Peygamber'in hem beşerî yönünü hem de peygamberî rehberliğini ortaya koymaktadır. Peygamberin bu tutumu ayrıca bize, yasin meşruiyeti açısından fikir vermektedir. Yakınını kaybeden kimsenin yası bu rivayetlerle dini bir çerçeveye oturtulabilir. Bu duruma göre, ağlama ve üzülmeye insanî bir durumdur, fakat bunun ilahî takdire karşı gelmeye dönüşmemesi gerekmektedir. Nitekim Onun bu tutumu sadece kendi çocuğu için değil, ümmetine de bir ölçü ve bir örnek niteliği taşımaktadır. Kızının çocuğu ölüm döşegindeyken gönderdiği mesajda "Veren de Allah, alan da Allah'tır; her şey O'nun katında belirlenmiş bir vakte bağlıdır" diyerek kader ve ecel inancını ortaya koymuştur.²⁸ Bu sözler, musibet karşısında sabrın ve Allah'tan ecir beklemenin önemini vurgulamaktadır. Bazı rivayetlerde çocuğun son hâlini görünce gözyaşı dökmüş ve bunu "Allah'ın kulların kalplerine yerleştirdiği bir merhamet" olarak açıklamıştır. Nitekim ilgili hadisin sonunda Allah kullarından merhametli olanlara merhamet eder demiştir.²⁹

Bu rivayetlerde dikkat çeken bir diğer önemli nokta, merhametin ilahî bir değer olarak sunulmasıdır. Hz. Peygamber, Allah'ın ancak merhametli kullarına merhamet edeceğini ifade ederek,³⁰ insanın başkalarına karşı şefkatli olmasının, ilahî rahmete ulaşmanın bir yolu olduğunu söylemiştir. Böylece acı karşısında isyan eden bir tutum değil, hisseden fakat sabredip teslimiyet gösteren bir insan modeli ortaya koymuştur.

Çocuk yaşta vefat eden İbrahim ve diğer çocuklar hakkında verilen müjdeler ise bu acıyı hafifleten bir boyut taşır. İbrahim'in erken yaşta vefatına dair rivayetlerde; İbrahim'in cennette emzirilmesini tamamlayacağı, hatta onun için süt anneler bulunduğu ifade edilmiştir.³¹ Buna binaen erken yaşta vefat eden çocukların ilahî rahmet içinde olduklarını ifade etmek mümkündür. Benzer şekilde Kasım hakkında da süt emme süresinin cennette tamamlanacağını söylemesi,³² evladını kaybeden ebeveynlerin yüreklerini teskin eden bir durumu dile getirir.

Ebeveynlerin çocuklarını kaybetmesi ile ilgili olması bakımından konuyla ilgili tespit ettiğimiz diğer rivayetlerin de değerlendirilmesi önem taşımaktadır. İlk olarak Hz. Âişe'den nakledilen rivayetler karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu rivayetlerde ensâr dan küçük yaşta vefat eden bir çocuk üzerinden yapılan değerlendirme dikkat çekmektedir. Hz. Âişe'nin "Cennet kuşlarından bir kuş (oldu); ne bir kötülük işledi" şeklindeki ifadesi, çocukların masumiyetine dayalı yaygın bir kanaati yansıtırken; Hz. Peygamber'in "Bundan başkası da olabilir ey Âişe!" demesi dikkat çekmektedir. Devamında yer alan "Şüphesiz Allah cennet için bir halk yarattı... cehennem için de bir halk yarattı" ifadesi, çocukların

²⁴ Müslim, "Fedâil", 62; Ebû Dâvûd Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvut (ed.), (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Cenâiz", 28.

²⁵ Müslim, "Fedâil", 62, 63; Buhârî, "Cenâiz", 42.

²⁶ Müslim, "Fedâil", 63.

²⁷ Buhârî, "Cenâiz", 42; Müslim, "Fedâil", 62; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 28.

²⁸ Buhârî, "Cenâiz", 32; "Merdâ", 9; "Kader", 3; "Eymân ve'n-nüzûr", 8; "Tevhîd", 2, 25; Müslim, "Cenâiz", 11; Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 28; Nesâî, "Cenâiz", 22; İbn Mâce, "Cenâiz", 53.

²⁹ Buhârî, "Cenâiz", 32; "Merdâ", 9; "Eymân ve'n-nüzûr", 8; "Tevhîd", 2, 25; Müslim, "Cenâiz", 11; İbn Mâce, "Cenâiz", 53.

³⁰ Buhârî, "Cenâiz", 32; "Tevhîd", 2; İbn Mâce, "Cenâiz", 53.

³¹ Buhârî, "Edeb", 109; "Cenâiz", 90; "Bed'ü'l-halk", 8; Müslim, "Fedâil", 63.

³² İbn Mâce, "Cenâiz", 27.

ahiretteki durumunun ilahî takdir çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³³ Bir diğer varyantta geçen “Sen (bunu kesin olarak) bilmiyor musun?” ifadesi geçmektedir.³⁴ Bu rivayetler, çocuk kaybı gibi bir konuda ölen çocukların bile durumlarının farklı olabileceği sonucunu çıkarabilir.

Bununla birlikte hadisler, çocuk kaybının yalnızca kader açısından değil, aynı zamanda ahlaki ve manevi bir imtihan olarak ele alındığını göstermektedir. Nitekim bir kulun evladını kaybetmesi üzerine Allah’ın meleklerle “Kulumun çocuğunun ruhunu mu aldınız?” ve “Kulum ne dedi?” diye sorması, bu olayın ilahî bir imtihan boyutu taşıdığını ortaya koyar. Kulun bu musibet karşısında “Sana hamdetti ve ‘İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn’ dedi” şeklinde bir teslimiyet sergilemesi, mümin tutumunun nasıl olması gerektiğini gösterir. Bu tutumun karşılığı olarak “Kulum için cennette bir köşk inşa edin ve adını Beytül-Hamd koyun” buyurulması, çocuk kaybının sabır ve tevekkülle karşılanması halinde büyük bir uhrevî mükâfata vesile olacağını göstermektedir.³⁵ Dolayısıyla çocuk kaybı, yalnızca bir ölüm değil, aynı zamanda ahiret açısından bir kazançtır.

Bu bağlamda asıl pehlivan öfkesini yenendir şeklinde bilinen rivâyetin öncesinde rakûb kimdir sorusu ve cevabı dikkat çekmektedir. Toplumda çocuğu olmayan kimseyi ifade etmek için kullanılan bu kavram, “Esas rakûb, çocuklarından hiçbirini kendisinden önce (ahirete) göndermemiş olandır” şeklinde ifade edilmiş olup; çocukları, kendi sağ iken vefat etmeyip dolayısıyla evlat acısına sabredip mükafatını alamayan kimse manasında kullanılmıştır.³⁶ Bu ifade, çocuk kaybını sade bir mahrumiyet olarak değil, ahirete yönelik bir kazanç olarak ele alan bir nazarı yansıtmaktadır. Böylece hadislerde, bireyin yaşadığı kaybı yeniden anlamlandırmasına imkân tanıyan bir dil kullanılmıştır.

Öte yandan, bir rüya tabirini içeren uzun bir rivayet, çocukların konumuna dair önemli bir tamamlayıcı bilgi sunmaktadır. Söz konusu rivayette, “uzun bir adamın Hz. İbrahim olduğu ve etrafındaki çocukların fitrat üzere ölen bebekler olduğu” ifade edilmiştir.³⁷ Bu tasvir, ölen çocukların ilahî koruma altında özel bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Çocuklarını kaybeden ebeveynlerle ilgili Kütüb-i Sitte’de elli dört rivayet tespit edilmiştir. Rivayetler bütün olarak birlikte değerlendirildiğinde, erken yaşta çocuk kaybı meselesinin yalnızca bir teselli olmadığı; ilâhî rahmetin genişliği, sabrın önemi ve karşılığında mükafatı, ahiret tasavvurunun somutlaştırılması ve cennetle müjdenin anne, baba ve ölen çocukla birlikte tüm aile bireylerini kapsadığı ve insanı ilgilendiren çocuk kaybı meselesinin bizzat Hz. Peygamber tarafından dini bir hitapla işlendiği görülmektedir. Kütüb-i Sitte’de ki evlat kaybıyla ilgili hadislerin metin yönünden birbiriyle çelişmediği birbirini destekleyen ve tamamlayan metinler olduğu görülmektedir.

İnsan, evladını kaybettiğinde üzüntü duyar, ağlar, duygusallaşır ve kalbinde bu durumu hisseder. Bu yaratılmış olmanın getirdiği fitri bir durumdur. Ancak bu duygular, Allah’ın takdirine rıza ve sabırla birlikte yaşanmalı, isyana dönüşmemelidir. Aynı zamanda merhamet, sadece bir duygu değil, ilahî rahmetin de insanlar üzerindeki tecellisidir. Dünya hayatından ayrılmak suretiyle hem çocuk hem de anne babalar için yarım kalan birlikte yaşama durumu ise, özellikle çocuklar için, ilahî adalet ve rahmet çerçevesinde ahirette tamamlanır. Netice itibarıyla evlat kaybı her insanın başına gelebilir. İncelenen hadisler doğrultusunda kişiye düşen; üzüntü ile ümidi, hüzn ve sabır ile samimi bir şekilde teslimiyeti ve insan için dengeli bir hayat yaşama anlayışını içselleştirmektir.

³³ Müslim, “Kader”, 31; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 18; Nesâî, “Cenâiz”, 58; İbn Mâce, “Sünnet”, 10.

³⁴ Müslim, “Kader”, 30.

³⁵ Tirmizî, “Cenâiz”, 36.

³⁶ Müslim, “Birr”, 106.

³⁷ Buhârî, “Ta’bîr”, 47.

Netice olarak Hz. Peygamber'in hadislerinin Kütüb-i Sitte özelinde yapılan tahlil ve değerlendirilmesine binaen sünnet, çocuk kaybına karşı teselli ve örnek tutum içeren zenginliği bünyesinde barındırmaktadır. Ebeveynleri evlat kaybı durumunda müjdeleyen ve destekleyen bir dilin hadislerde yoğun bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Yine sünnetin; değerlendirilen rivâyetler bağlamında, çocuklarını kaybeden anne ve babalar için psikolojik destek sunan zengin bir içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *El-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Mustafa Dîb el-Buga. 7 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr – Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut vd. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*: el-Müctebâ. thk. Muhammed Rıdvân Erksûsî vd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1439/2018.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslam*. 6 Cilt. Ankara: T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2015.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *El-Câmiu'l-kebîr* (Sünenü't-Tirmizî). thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Şakk-ı Sadr Rivayetleri ve Tasavvufta Kalbin Arınma Süreci

Emine Karagöz

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

cidenceyyid@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-1982-1197

Öz

Bu çalışmada Hz. Muhammed'in (s.a.v) çocukluk döneminde melekler tarafından kalbinin açıldığı, temizlendiği ve yeniden yerine yerleştirildiği şeklinde rivayet edilen şakk-ı sadr hadisesi ele alınmaktadır. Hz. Peygamber'in çocukluk ve risâlet dönemlerinde birkaç kez yaşadığı bildirilen bu olay, kalbin insan hayatındaki merkezi konumundan hareketle kalp kavramı çerçevesinde değerlendirilmektedir. Şakk-ı sadr hadisesi, zahirî anlamının ötesinde kalbin görünmeyen yönlerini açıklamaya imkân veren sembolik bir çerçevede incelenmekte ve farklı yorum imkânları ortaya konulmaktadır. Böylelikle kalbin gizli manalarına ulaşmakta ve bu manalar üzerinden çeşitli yorum biçimleri geliştirilmektedir. Kalp olgusuna disiplinler arası bir bakış açısıyla yaklaşılmakta ve hadisenin farklı anlam katmanlarına ulaşmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda şakk-ı sadr hadisesinin Kur'ân-ı Kerîm'de yer alıp almadığı, hadis âlimlerinin bu hadiseye yaklaşımları, tasavvuf âlimlerinin ise kalp anlayışı çerçevesinde söz konusu hadiseyi nasıl değerlendirdikleri ve kalbin arınma sürecini nasıl açıkladıkları kapsamlı biçimde incelenmektedir. Bu çalışmada literatür taraması ve yorumlama esas alınmaktadır. Mevcut veriler ışığında şakk-ı sadr hadisesi, Hz. Peygamber'in hayatında hem fiziki hem de mânevî boyutları bulunan bir müdahale olarak ele alınmakta; aynı zamanda bu hadisenin, hayatı boyunca kişilik ve karakter gelişimine dair anlam katmanları sunduğu değerlendirilmektedir. Buna ek olarak, İslâm âlimlerinin kalbin temizlenmesi, kirlerden arındırılması ve kalbin nasıl şifalanıp nurlanacağına dair çeşitli değerlendirme ve çıkarımlarına da yer verilmektedir. Bu çerçevede şakk-ı sadr hadisesi, Hz. Peygamber üzerindeki fiziki ve mânevî yansımalarıyla birlikte ele alınmaktadır. Ayrıca kalbin çıkarılarak siyah noktanın temizlenmesi şeklinde rivayet edilen bu olay, tasavvufî bakış açısı ve yöntemler çerçevesinde bütüncül bir yaklaşımla incelenmekte ve kalbin şifası için maddî ve mânevî açıdan gerekli görülen süreçlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, şakk-ı sadr hadisesini bütüncül ve disiplinler arası bir perspektiften ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tasavvuf, Rivayet, Şakk-ı Sadr, Kalp, Kalbin Şifası.

Giriş

Kalp, atışlarıyla yaşamın sürdürüldüğü; durmasıyla ise yaşamın son bulduğu hayati bir organ olarak kabul edilmektedir. Kalbin insan için taşıdığı bu önemli konumdan hareketle, bu çalışmada Hz. Muhammed'in (s.a.v) çocukluk döneminde melekler tarafından kalbinin açıldığı, temizlendiği ve yeniden yerine yerleştirildiği şeklinde rivayet edilen "**şakk-ı sadr**" hadisesi ele alınmaktadır. Böylece fiziksel yönü kadar derunî boyutuyla da önem taşıyan hadiseye dair, daha derin anlam katmanlarına ve ötesine ulaşılabilirdiği bir çerçeve ortaya konulması hedeflenmektedir.

Birinci bölümde, "**şakk-ı sadr**" kavramları ele alınarak hangi anlamlara geldikleri açıklanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "şakk" ve "sadr" kelimeleri incelenerek, Hz. Peygamber'in göğsünün yarılıp kalbinin temizlenmesi hadisesinin ilgili ayetlerle ilişkisi değerlendirilmektedir. İkinci bölümde ise, şakk-ı sadr hadisesine dair rivayetler ele alınarak Hz. Peygamber'in kalbindeki siyah noktanın temizlenmesinin onda meydana getirdiği fiziksel ve ruhsal yansımalar incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise, bu hâdiseye tasavvufî bir bakış açısıyla tetkik edilmektedir. Böylelikle tasavvuf âlimlerinin bu hâdiseyi nasıl değerlendirdiği, nasıl anlamlandırdığı ve hangi benzetmelerle açıkladıkları kapsamlı

bir şekilde ele alınmaktadır. Bu bağlamda, çalışmada aşağıdaki temel sorulara cevap aranması amaçlanmaktadır.

“Şakk” ve “sadr” kavramları hangi manalara gelmektedir? Bu manaların şakk-ı sadr hadisesiyle ve Kur’ân-ı Kerîm’de geçen ayetlerle bir ilişkisi var mıdır? Şakk-ı sadr hâdisesinin Hz. Peygamber üzerindeki yansımaları nelerdir? Şakk-ı sadr hadisesini ele alan rivayetler Hz. Peygamber’in hayatının hangi dönemlerine denk gelmektedir? Şakk-ı sadr hadisesi ile Hz. Peygamber’in peygamberlik görevi arasında nasıl bir bağlantı bulunmaktadır? Müfessirler, hadis âlimleri ve tasavvuf âlimleri bu hâdiseyi nasıl ele almışlardır? Şakk-ı sadr hadisesinin maddi yönünün ötesinde hangi mânevî anlamları bulunmaktadır? Şakk-ı sadr hadisesi Hz. Peygamber’in kişilik ve karakter gelişimini nasıl etkilemiştir?

Bu sorular doğrultusunda yapılan literatür taraması sonucunda, şakk-ı sadr hadisesini ele alan belirli sayıda çalışmaya ulaşılmaktadır. Bu çalışmalardan biri, **“Şakk-ı Sadr Rivayetlerinin Tahlili”** başlıklı yüksek lisans tezidir. Yüksel Güzel’in kaleme aldığı bu tezde, şakk-ı sadr rivayetlerinin metin tahlili yapılmış; rivayetler arasındaki farklılıklar ve şârihlerin değerlendirmeleri incelenmiştir.¹ Ancak bu araştırma, söz konusu çalışmadan farklı olarak rivayetlerin ilk bakışta görülmeyen anlam katmanlarını, hikmet boyutunu ve tasavvufi katkılarını ele almaktadır.

Bir diğer çalışma, İsrail Balcı tarafından kaleme alınan **“Şakk-ı Sadr Hadisesine Dair Rivayetlerin Kritiği”** başlıklı makaledir. Söz konusu çalışmada, şakk-ı sadr hadisesine dair rivayetler tek tek ele alınarak incelenmiş ve rivayetler tenkit süzgecinden geçirilmiştir. Balcı, bu rivayetlerin hangi dönemde ortaya çıktığını detaylı bir şekilde açıklamış; ayrıca sonuç bölümünde şakk-ı sadr hadisesinin ne maddî ne de mânevî anlamda böyle bir olayın vuku bulmadığını ileri sürmüştür.² Bu çalışmada ise söz konusu rivayetler, Hz. Peygamber’in kişilik ve karakter gelişimine katkıları bağlamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla her iki çalışmadan farklı olarak, bu çalışmada hadislerin maddî yönünden ziyade mânevî boyutu kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır.

1. “Şakk” ve “Sadr” Kelimelerinin Sözlük Anlamı

Hız. Peygamber’in göğsünün melekler tarafından açılması olayında, “şakk” ve “sadr” kelimeleri anahtar bir rol oynamaktadır. Bu nedenle Hız. Peygamber’in göğsünün melekler tarafından açılması olayının daha iyi anlaşılması için “şakk” ve “sadr” kelimelerinin sözlük anlamlarını bilmek gerekir. Böylece bu kavramların anlam çerçevesi daha net bir şekilde ortaya konmuş olur.

Ş-k-k / شَقَّ kelimesi sözlükte “bir şeyde yarıma, bölünme ve çatlak” anlamlarına gelmektedir. İbn Fâris (ö. 395/1004) şîn (ش) ve kâf (ق) harflerinden oluşan bu kökün, tek ve asıl anlama dayandığını söylemektedir.³ Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) “bir şeyde meydana gelen yarıma” anlamına geldiğini söylemektedir.⁴ Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) “ش ق ق” (şakka) kökünün temel anlamının “bir şeyi yarıp çatlatmak, yarmak” olduğunu belirtmektedir. Bu asıl anlamdan hareketle kelimenin hem hakikî hem de mecazî kullanımlarını ortaya koymaktadır.⁵

S-d-r / صدر kelimesinin sözlük anlamı ise “göğüs ve vücudun bir organı” olarak geçmektedir.⁶ İbn Fâris, s-d-r kökünün iki aslî ve sahih manaya dayandığını belirtmektedir. Bunlardan ilki “dönüş” anlamıdır;

¹ Yüksel Güzel, *Şakku’s-Sadr Rivayetinin Tahlili (Hz. Peygamber’in Göğsünün Yarılması)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007) 122-129.

² İsrail Balcı, “Şakkı Sadr Hadisesine Dair Rivayetlerin Kritiği”, *İstem* 21 (Aralık 2013), 37-38.

³ Ebû’l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvî’nî İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğâ*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1969-1972), 3/175.

⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât, (Kur’an Kavramları Sözlüğü)*, ed. Umut Hasanoğlu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), “شَقَّ”, 557.

⁵ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-‘Kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru’l-Hidâye, 1965-2001), 25/511.

⁶ el-İsfahânî, “صدر”, 580.

ikincisi ise “insanın ve diğer varlıkların göğsü” manasına delalet eder. Birinci anlamı şöyle açıklar: “Sadere anî'l-mâ” ifadesi “sudan döndü” demektir. Yani bir yere varıp sonra oradan ayrılmak anlamına gelir. İkinci anlam ise “insanın göğsü” manasındadır ve çoğulu “sudûr” dur.⁷ Bu kullanım için Allah Teâlâ'nın şu buyruğunu zikreder: “...Gözler kör olmaz, fakat asıl göğüslerin ...”.⁸ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) **sadr** kelimesinin **sudûrun** tekili ve **müzekker** bir isim olduğunu belirtmektedir. Ona göre **sadr**, her şeyin **başlangıcı ve önü** anlamına gelmektedir.⁹

İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311) **sadr** kelimesinin **sudûrun** tekili olduğunu ve **müzekker** kabul edildiğini belirtmektedir. “Kanadın **sadrı**” ifadesinde ise anlam yoluyla müennes olduğunu; bunun, kanadın **üst kısmı** manasına geldiğini söylemektedir. Ayrıca bir işin **sadrının**, o işin başlangıcı anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹⁰

1.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Geçen “Şakk” ve “Sadr” Kelimelerinin Sözlük Anlamı

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “شَقَّ” kavramı, kökünden türeyen kelimelerle birlikte toplamda 28 yerde geçmektedir.¹¹ Bunların bir bölümü şöyledir. ثُمَّ شَقَّقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا = “Sonra toprağı yarıdık da yarıdık.”¹² يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا = “O gün, yer yarılır, onlar çabucak ayrılır.”¹³ Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “شَقَّ” kavramları, genellikle “yarılmak” anlamına gelmektedir. “صدر” kavramına ise Kur'ân'da toplam 46 yerde rastlanmaktadır.¹⁴ Bu kullanımlardan bazıları şöyledir.

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي = “Mûsâ şöyle yalvardı: ‘Rabbim! Göğsüme genişlik ver.’...”¹⁵

إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ = “...Göğüslerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilendir.”¹⁶

İnşirâh sûresinin birinci ayetinde geçen “...Göğsünü açmadık mı?”¹⁷ ifadesi, bazı müfessirler tarafından fiziksel bir yarma olayı olarak değil; yükün hafifletilmesi, Allah’tan ilâhî bir nur ve huzurla gelen göğsün genişlemesi gibi mânevî anlamlarla yorumlanmaktadır.¹⁸ **Abdullah b. Abbas** (ö. 68/687-88) bu ayeti, Hz. Peygamber’in mîsâk **günü** kalbinin **marifet, anlayış, ilahî yardım (nusret), akıl ve iman** ile yumuşatılması şeklinde yorumlamakta; ayrıca kalbinin **nübüvvetle genişletildiğini** ifade etmektedir.¹⁹ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) şu şekilde açıklamaktadır: “Onun göğsü hilim ve ilim ile doldurulmuştur”.²⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) söz konusu ayetin, Hz. Peygamber’in göğsünün **hidayet, Allah’a iman, hakkı bilme ve hikmetle doldurulması** anlamını taşıdığını söylemektedir.²¹ Zemahşerî (ö. 538/1144) ayeti lafzından ziyade anlamı merkeze alarak “göğsünü açtık” ifadesini şöyle yorumlamaktadır: Bu ifade, Hz. Peygamber’in nübüvvetle hazırlanması anlamına gelmektedir. Bu

⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, 3/337.

⁸ *Kuran ve Mealî* (Erişim 10 Ocak 2026), el-Hac 22/46.

⁹ Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Atţâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/709.

¹⁰ Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Rüveyfî'î İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 4/446-447.

¹¹ Eyyüp Tuncer, “Kelimat” (Erişim 18 Aralık 2025).

¹² Abese 80/26.

¹³ el-Kâf 50/44.

¹⁴ “The Quranic Arabic Corpus - Quran Dictionary” (Erişim 19 Aralık 2025).

¹⁵ Tâhâ 20/25.

¹⁶ Hûd 11/5.

¹⁷ el-İnşirâh 94/1.

¹⁸ el-İsfahânî, “شرح”, 545.

¹⁹ Abdullah b. Abbâs, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn 'Abbâs*, thk. Ebû't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 514.

²⁰ Ebû'l-Faḍl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/547.

²¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire-Mısır: Dâru Hicr, 1422/2001), 24/496.

açılma, Hz. Peygamber'in kalbine yerleştirilen ilim ve hikmetlerle gerçekleşmiş; böylece kalbi genişletilmiş, darlık ve sıkıntı ortadan kaldırılmıştır.²² Dolayısıyla, göğsün fiziksel olarak yarılması ayetlerde yer almasa da kalbin temizlenmesi ve göğsün genişletilmesine dair mânevî yorumlar bazı müfessirlerce yaygın biçimde dile getirilmektedir.²³

2. Rivayetler Bağlamında Şakk-ı Sadr Hadisesi

Hadis ve siyer kaynaklarına baktığımızda Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması hadisesi dört farklı rivayet halinde nakledilmektedir.²⁴ Bunlardan ilki, Hz. Peygamber'in süt annesinin yanında bulunduğu dönemde, dört veya beş yaşlarındayken şakk-ı sadr hadisesinin meydana geldiği yönündedir. İkinci rivayette bu olayın Hz. Peygamber on yaşlarındayken gerçekleştiği ifade edilmektedir.²⁵ Üçüncü rivayet, ilk vahyin geliş sürecinde Hira Mağarası'nda benzer bir tecrübenin yaşandığını belirtmektedir. Dördüncü rivayet ise "İsrâ" ve "Mi'rac" gecesinde, Mirac'a yükselmeden önce bu hadisenin tekrarlandığını aktarmaktadır.²⁶ Rivayetler arasında farklı zamanlara ilişkin nakiller bulunmakla birlikte, özellikle süt annesinin yanında gerçekleştiğine dair rivayet, kaynaklarda en çok öne çıkan ve üzerinde durulan anlatı olarak kabul edilmektedir.

Hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerden biri şu şekildedir: Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre: "Resûlullah, çocuklarla oynarken Cebrâil (a.s.) kendisine geldi. Cebrâil onu alıp yere yatırdı ve göğsünü yararak kalbini çıkardı. Kalpten bir 'alak' çıkardı ve dedi ki: 'Bu, şeytanın senin üzerindeki payıdır.' Sonra kalbi **Zemzem suyu ile altın bir kaptan yıkadı**, yama yaptı ve tekrar yerine koydu..."²⁷ İbn Hibbân (ö. 354/965) şakk-ı sadr hadisesini peygamberlik mucizelerinden biri olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu olay, Hz. Peygamber'in diğer insanlardan üstün kılındığı özel bir fazilet olup nübüvvet mucizeleri kapsamında yer almaktadır. Nitekim İbn Hibbân, normal şartlarda bir insanın göğsünün yarıp kalbinin çıkarılması hâlinde hayatını kaybedeceğini belirtmektedir.²⁸

Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) Hz. Peygamber'in kalbinden çıkarılan siyah parçayı her insanda bulunan "şeytan payı" olarak nitelendirmektedir. Ona göre bu olay, Allah'ın Hz. Peygamber'e bir lütfu ve ikramıdır. Siyah parçanın doğuştan hiç bulunmaması değil, yaratıldıktan sonra kalbinden çekilip çıkarılması daha büyük bir ikram ve şeref alameti olarak görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, çocukluğundan itibaren masumiyet üzere yetiştiği, kötülüklerden ve şeytani etkilerden korunarak büyüdüğü ve böylece tam bir kemal hâli içinde geliştiği ifade edilmektedir.²⁹

Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258) **İsrâ gecesinde gerçekleşen şakk-ı sadr hadisesinin inkârına itibar edilmemesi gerektiğini** ifade etmekte; bunun gerekçesi olarak da bu olayı nakleden râvilerin **meşhur ve güvenilir kimseler** olmasını göstermektedir. **İbn Hacer** el-Askalânî (ö. 852/1449) ise şakk-ı

²² Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an Haḳâiki Ğavâmiḳi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 4/775.

²³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 24/496.

²⁴ Mustafa Aydın, *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefîlik Ekolü)*, ed. İbrahim Yıldız (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 260.

²⁵ Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût vd. (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 19/251 (No. 12221).

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Şaḥîḥ-i Buḥârî* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1433), "Menâkıb", 74 (No. 3877).

²⁷ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-saḥîḥ*, nşr. Mehmed Zihni Efendi, (Türkiye: Dârü'ttâbi'at-İl-âmiye, 1334), "Şaḥîḥ-i Müslim", 261.

²⁸ Ebû Bekir el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü aḥvâli şaḥibi's-şerî'a*, thk. Abdülmü'tî Kal'acî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/138.

²⁹ İsfahânî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/64.

sadr hadisesi gibi harikulade fiiller hakkında nakledilen bütün rivayetlerin **olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini** belirtmektedir.³⁰

Hız. Peygamber'in şakk-ı sadr hadisesini hem nübüvvetten önce hem de nübüvvetten sonra yaşadığına dair belirli sayıda rivayet bulunmaktadır.³¹ Ancak bu araştırmanın kapsamı, söz konusu rivayetlerin ayrıntılı tahkik ve tenkidi değil; **şakk-ı sadr meselesinin Hız. Peygamber açısından fizikî ve mânevî yansımalarını inceleme** üzerine odaklanmaktadır. Bu sebeple çalışmada öncelikli olarak olayın mahiyeti ve Hız. Peygamber'in hayatına yansıyan fiziki ve mânevî boyutları ele alınmaktadır.

2.1. Şakk-ı Sadr Hadisesi'nin Hız. Peygamber'in Ruhî ve Ahlâkî Gelişimine Etkisi

Hız. Peygamber'in küçük yaşta yaşadığı göğsünün yarılması ve kalbinden siyah bir parçanın çıkarılması hadisesi, onun mânevî bakımdan arındırılması ve hazırlanması şeklinde yorumlanmaktadır. Bu olayın Hız. Peygamber üzerindeki mânevî etkisi sayesinde, câhiliye döneminde Mekke halkının, risâletten önce Hız. Peygamber'i diğer insanlara kıyasla daha güvenilir, dürüst, doğru ve adaletli bir kişi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Buna dair örneklerden bazıları şunlardır: Bu dönemde Hız. Peygamber'in "el-Emîn", yani güvenilir bir kişi olarak tanınması, Cahiliye dönemindeki müşrik bayramlarına katılmaması,³² Putlar adına kesilen kurbanların etlerini yemekten kaçınması,³³ Hız. Peygamber'in gittiği her yerde onu güneşten koruyan bir bulut tarafından takip edilmesi³⁴ ve Hacerülesved'in yerine konulması olayında hakem seçilmesi³⁵ gibi hadiseler Hız. Peygamber'in onu diğer insanlardan ayıran bir erdeme sahip olduğunu göstermektedir.

Hız. Peygamber, gençlik çağlarından itibaren günahlardan uzak durmuş, hiçbir zaman bir puta secde etmemiştir.³⁶ Toplum içerisinde doğruluğu ve güvenilirliği sebebiyle "el-Emîn" lakabıyla tanınmış; haksızlığa uğrayanları korumayı amaçlayan **Hilfû'l-fudûl** birliğine katılarak risâlet öncesi dönemde de yüksek bir ahlâk ve sorumluluk bilinci sergilemiştir. Bu süreçte yaşadığı tecrübelerin, Hız. Peygamber'in şahsiyetinin şekillenmesinde ve peygamberlik görevine hazırlanmasında etkili olduğu görülmektedir. Böylece Hız. Peygamber'in göğsünün yarılarak kalbinden siyah noktanın çıkarılması olayı hem risâlet dönemine bir hazırlık hem de çocukluktan itibaren saf ve temiz bir kalp ile yetişmesini sağlayan bir müdahale olarak görülmektedir.

3. Tasavvuf Âlimlerinin Görüşleri Çerçevesinde Kalbin Arınma Süreci

Tasavvuf, İslam dininin görünen ve görünmeyen hükümler çerçevesinde yaşanan mânevî ve ruhani bir hayat tarzı olarak ifade edilmektedir. Tasavvuf, İslâm dinini anlama ve yorumlama sürecinde zâhirî hüküm ve uygulamaların ötesine geçerek bunları içsel bir tecrübe hâline dönüştüren; bu yönüyle de kendine özgü karakteristik özellikler ortaya koyan bir yol olarak değerlendirilmektedir. Tasavvufî düşünen âlimler de geleneklerin ve zahirî anlayışın ötesine geçerek kendilerine farklı bir yol ortaya koymuşlardır.³⁷

³⁰ Ebû'l-Hasen Emîr Alâüddîn Alî b. Balabân b. Abdillâh el-Misrî, *el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 1/236.

³¹ Ahatlı, "Şakk-ı Sadr".

³² Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), 56.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî* (Kahire: *Darü't-Tasîl*, 1433/2012), "Fedâil", 56 (No: 3816).

³⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 64-65.

³⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd (Kahire: Şirketü't-Tibâati'l-Fenniyye el-Müttehide, 1431), 4/182.

³⁶ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahlâkî şâhibi's-şer'î'a*, 1/138.

³⁷ Mehmet Uyar, *Sufi Benliğinin İnşasında Nefs* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 17.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) kalbin açılması ve kalbin ufuklarının genişlemesinin kişiden kişiye farklılık gösterdiğini ifade eder. Bu durumu bir kandil ışığına benzetir. Nasıl ki bir evde yakılan kandilin ışığı evin tamamını değil de yalnızca belirli bir köşesini aydınlatıyorsa, kalbin inşirahı da buna benzer şekilde herkeste aynı ölçüde gerçekleşmez.³⁸ Mevlüt Özçelik, Gazzâlî'ye göre kalbin arındırılması için Hz. Peygamber'e ihtiyaç duyulduğunu ve onun yolunu izleyenlerin kalp temizliğine ulaşabileceğini belirtmektedir.³⁹

Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908) kalbin huzurlu ve arınmış hâle gelebilmesi için şüphe, heva, riya ve mâsivâ gibi tüm olumsuz özelliklerden temizlenmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁰ Nûrî bu bağlamda şöyle der: "Hak kalplere baktı; kendi huzuruna, ona en çok iştiağ duyan kalbi buldu. O da Hz. Peygamber'in kalbiydi. Bu sebeple onu miraçla ikramlandırdı; görmeyi ve konuşmayı öne aldı." demektedir.⁴¹ Şakk-ı sadr hadisesi, tasavvufta kalbin tasfiyesi ve müridin seyr u sülûk süreciyle ilişkilendirilebilir. Bu ilahî müdahale sayesinde kalbin saflaştığı, mânevî bakımdan güçlendirildiği ve Allah'a daha yakın bir hâle getirildiği ifade edilmektedir.⁴²

Sonuç

Bu çalışmanın bulgularına göre şakk-ı sadr hadisesi Kur'ân'da açıkça yer almamakta; bazı müfessirler İnşirah sûresinin ilk ayetini mânevî genişleme olarak yorumlarken, hadis âlimleri rivayetlerin dört farklı yolla nakledildiğini belirtmektedir. Şakk-ı sadr ile ilgili hadislerin nakledildiği râvilerin meşhur ve güvenilir kişiler olmalarına dayanılarak, bu hadisenin birkaç defa gerçekleştiğinin inkâr edilemeyeceği belirtilmektedir.

Tasavvuf âlimleri, şakk-ı sadr hadisesini Hz. Peygamber'in göğsünün İslâm'a açılması, kalbin huzur ve ferahlığa kavuşması, ilim ve hikmetle dolması ve risâlet yolculuğunun kolaylaşması açısından ilahî bir müdahale olarak görmektedir; bu sürecin kalbin saflaşması, kötü vasıflardan arınması ve Allah yolunda meşguliyetle mümkün olduğunu, böylece kişinin Allah'ın razı olduğu bir kul hâline geldiğini ifade etmektedirler.

Bu çerçevede şakk-ı sadr hadisesi hem fiziksel hem de mânevî boyutlarıyla çok yönlü bir tecrübe olarak değerlendirilmektedir. Gelecekteki araştırmalar için önerimiz, klasik ve modern dönem âlimlerinin şakk-ı sadr hadisesini fiziksel ve mânevî boyutlarıyla karşılaştırmalı olarak inceleyen müstakil çalışmalar yapılmasıdır.

Kaynakça

Abbâs, Abdullah b. *Tenvîrül-Mikbâs min Tefsîri İbn 'Abbâs*. thk. Ebû't-Ṭâhir Muḥammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Ahatlı, Erdinç. "Şakk-ı Sadr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sakk-i-sadr>

³⁸ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, ts.), 3/23.

³⁹ Mevlüt Özçelik, *İmam Gazzâlî'de Nefsî Tezkiyesi ve Kalbî Tasfiyesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 103-393.

⁴⁰ Mustafa Kara, "Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Aralık 2025).

⁴¹ Ebû'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Mahmûd Abdülhalîm (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 24.

⁴² Hayati Aydın, "Mi'râc Olayı, İmkânı ve Keyfiyeti", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/62 (27 Haziran 2022), 119-120.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Aydın, Mustafa. *Reşid Rızâ ve Hadis (Neo-Selefîlik Ekolü)*. ed. İbrahim Yıldız. İstanbul: Kitap Dünyası, Bulut Dijital., 2023.
- Aydın, Hayati. "Mi'râc Olayı, İmkânı ve Keyfiyeti". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/62 (27 Haziran 2022), 99-123. <https://doi.org/10.15370/maruifd.1052176>
- Balcı, İsrail. "Şakk-ı Sadr Hadisesine Dair Rivayetlerin Kritiği". *İstem* 21 (2013), 11-38.
- Beyhakî, Ebû Bekir el-. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli şâhibi's-şer'a*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut – Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *Şahîh-i Buḥârî*. 10 Cilt. Kahire: Dârü't-Te'sîl, 1433.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-. *Şahîhu'l-Buḥârî*. thk. Muṣṭafa Dîb el-Buḡâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Ebû Naşr el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-Luḡa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulḡafûr 'Atṭâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâ'în, 1407/1987.
- Ebû Nuaym el-İşfahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh b. İshâk el-İşfahânî. *Delâ'ilü'n-Nubuvve*. thk. Muhammed Ravâs Kâl'acî, 'Abdülber 'Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1406/1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, Ravza Matbaası., 2009.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *Mu'cemu Meḡâyisi'l-Luḡa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1969.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi'î. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İsfahânî, Râgıb el-. *Kur'an Kavramları Sözlüğü*. ed. Umut Hasanoğlu. 3 Cilt. İstanbul: Çıra Yayınları, Step Ajans., 2012.
- Kara, Mustafa. "Ebû'l-Huseyn en-Nûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-huseyin-en-nuri>
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - eş-Şerîf Mahmûd b. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Mısrî, Ebû'l-Hasen Emîr Alâuddîn Alî b. Balabân b. Abdillâh el-. *el-İhsân fî takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arna'ût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1414.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1999.
- Özçelik, Mevlüt. *İmam Gazâlî'de Nefsî Tezkiyesi ve Kalbî Tasfiyesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Süyûṭî, Ebû'l-Faṣl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî es-. *ed-Durru'l-Menşûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 26 Cilt. Kahire-Mısır: Dâru Hicr, 1422/2001.

Tuncer, Eyyüp. "Kelimat". Erişim 18 Aralık 2025.
https://kelimat.sakarya.edu.tr/Home/Detay2/bb166e46-b1e6-4826-6d1e-08da1ec0441e?utm_source=chatgpt.com

Uyar, Mehmet. *Sufi Benliğinin İnşasında Nefs*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdurrezzâk ez-. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, 1965.

Zemaḥşerî, Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Keşşâf 'an Ḥaḳâîkı Ğavâmiḍi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

"Abese Suresi 26. ayeti ve mealı | Kuran ve Mealı". Erişim 23 Kasım 2025.
<https://www.kuranvemeali.com/abese-suresi/26-ayeti-meali>

"The Quranic Arabic Corpus - Quran Dictionary". Erişim 19 Aralık 2025.
https://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=Sdr&utm_source=chatgpt.com

Dini Danışmanlıkta Yapay Zekâ Kullanımı: Etik ve Fıkḥ Sınırlar Üzerine Bir Değerlendirme

Cengiz Kaya

Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ardahan/Türkiye

kaya.cengiz0175@gmail.com, ORCID ID: 0009-0003-3000-677X

Öz

Yapay zekâ temelli bilişim teknolojilerinin toplumsal hayatta yaygınlaşması, dinî danışmanlık ve manevi destek hizmetlerinin hem yöntemsel hem de kurumsal boyutlarını önemli ölçüde dönüştürmektedir. Dini danışmanlık, klasik geleneğe göre yalnızca bilgi aktarımını değil; aynı zamanda hikmet, feraset, sezgi, tecrübe ve güçlü bir etik sorumluluk bilincini gerektiren çok katmanlı bir rehberlik sürecidir. Bu nedenle insan unsurunun rehberlikteki belirleyici rolü tarih boyunca vazgeçilmez olmuştur. Buna karşılık çağdaş yapay zekâ modelleri, geniş ölçekli verileri işleme kapasitesi, bağlama uyumlu metin üretimi ve kişiselleştirilmiş yönlendirme sunabilme özellikleri sayesinde, dinî danışmanlık hizmetlerine yeni bir işlevsel alan açmaktadır. Ancak bu yeni durum, teknolojinin dinî içerik üretiminde hangi sınırlar içinde kullanılabileceği sorusunu kaçınılmaz şekilde gündeme getirmektedir. Yapay zekânın dinî danışmanlık süreçlerinde kullanımı; epistemik güvenilirlik, dijital içeriklerin doğrulanabilirliği, dinî hükmün bağlayıcılığı, fetva ehliyeti, insan iradesinin korunması, mahremiyetin gizliliği, danışanın psikolojik kırılganlığı ve dijital otorite yanılgısı gibi kritik meseleler etrafında çok boyutlu tartışmaları beraberinde getirmektedir. Özellikle yapay zekânın fetva niteliği taşıyan metinler üretmesi, İslam ilim geleneğinde “ehliyet”, “usûl”, “niyet”, “mesuliyet” ve “yetki” gibi temel kavramların dijital bağlamda yeniden yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda dinî bilgiye dair güvenlik, doğruluk, yorum sınırı ve temsil meselesi, teknolojinin sunduğu imkânlardan daha karmaşık bir şekilde insan unsuruna bağlı kalmaya devam etmektedir. Bu makale, yapay zekânın dinî danışmanlık alanında kullanımını etik, epistemolojik ve fıkḥ perspektiflerden sistematik biçimde değerlendirmekte; teknolojik ilerlemenin dinî otoritenin yerine geçmekten ziyade, uzman gözetimine dayalı tamamlayıcı bir araç olarak konumlandırılması gerektiğini savunmaktadır. Çalışmada yapay zekâ kullanımının meşruiyet kazanabilmesi için şeffaflık, hesap verebilirlik, veri güvenliği, mahremiyetin korunması, dinî içeriklerin uzman denetiminden geçirilmesi ve “insan merkezli denetim modeli”nin zorunluluğu temel ilkeler olarak önerilmektedir. Sonuç olarak makale, yapay zekâ destekli dinî danışmanlık uygulamalarının hem modern toplumun ihtiyaçlarına hem de İslam düşüncesinin ilke ve usullerine uygun bir çerçevede yürütülebilmesi için bütüncül, uygulanabilir ve disiplinler arası bir yaklaşım sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Yapay Zekâ, Dini Danışmanlık, Manevi Destek, Etik, Fıkḥ Boyut, İnsan Gözetimi.

Giriş

21.yüzyıl, teknolojik ilerlemelerin toplumsal yaşam üzerindeki etkilerini dramatik biçimde artırdığı bir çağ olarak öne çıkmaktadır. Yapay zekâ (YZ) tabanlı sistemler, yalnızca ekonomik, sağlık ve eğitim alanlarında değil, sosyal, kültürel ve dini uygulamalarda da giderek belirleyici bir rol üstlenmektedir. Özellikle bireylerin dini bilgiye erişim biçimleri, geleneksel dinî otorite ve rehberlik mekanizmalarından dijital platformlara kaymakta ve bu durum, dinî danışmanlık ve manevi rehberlik süreçlerinin epistemolojik, etik ve fıkḥ boyutlarını yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır.

Dini danışmanlık, İslam literatüründe irşad, nasihat ve fetva kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu süreçler yalnızca bilgi aktarımı ile sınırlı olmayıp, hikmet, feraset, tecrübe ve etik sorumluluk gibi insana özgü nitelikleri de içermektedir.¹ Klasik fıkıh kaynaklarında, fetva verme ehliyeti (*ehliyyetü'l-ifta*), güvenilirlik (*sıdk*), emanet (*amanah*), niyet ve sorumluluk gibi kavramlarla tanımlanmıştır.² Dolayısıyla YZ'nin dinî içerik üretimine katılması, epistemik güvenilirlik ve otorite sorunu açısından tartışmalı bir alan oluşturmaktadır.

YZ sistemleri, veri setlerini işleyerek bağlama uygun metinler üretebilme, bilgiye hızlı erişim sağlama ve kişiselleştirilmiş yönlendirme sunma kapasitesine sahiptir.³ Bu özellikler, özellikle rutin soruların yanıtlanması, eğitim materyallerinin sunulması ve kriz anlarında hızlı yönlendirme sağlanması gibi alanlarda önemli avantajlar sunmaktadır. Bununla birlikte, teknolojinin bu işlevleri, dinî otoritenin ve insan rehberliğinin yerini alamaz; fetva verme ve irşad süreçlerinde toplumsal sorumluluk, hikmet ve niyet gibi insana özgü unsurların yerine geçemez.⁴

Çağdaş İslam düşüncesinde, YZ'nin dini danışmanlıkta kullanımı iki ana eksen üzerinden ele alınmaktadır: etik boyut ve fikhî boyut. Etik boyut, mahremiyetin korunması, danışanın psikolojik kırılganlığı, dijital otorite yanılgısı, algoritmik önyargılar ve veri güvenliği gibi konuları kapsar.⁵ Fikhî boyut ise, fetva ehliyeti, bilgi güvenilirliği, maslahat-zaruret dengesi ve insan aracılığının zorunluluğu ile ilgilidir.⁶ Bu bağlamda YZ'nin dini danışmanlık süreçlerinde kullanımı, yalnızca teknolojik bir yenilik olarak değil; klasik usûl-i fıkıh ve modern etik standartlar çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi gereken çok boyutlu bir olgu olarak görülmelidir.

Bu çalışma, yapay zekâ destekli dini danışmanlık uygulamalarının sunduğu imkânları ve ortaya çıkardığı etik-fikhî sorunları incelemektedir. Özellikle fetva ehliyeti, bilgi güvenilirliği, mahremiyet ve insan denetimi meseleleri üzerinde durularak yapay zekânın dini danışmanlık alanındaki sınırları değerlendirilmektedir.

Yapay Zekâ ve Dini Danışmanlık: Kavramsal Çerçeve

Günümüzde yapay zekâ, yalnızca veri işleme ve otomasyon aracı olarak değil, insan etkileşimi gerektiren alanlarda da destekleyici bir teknolojik sistem olarak değerlendirilmektedir. Dini danışmanlık, bireylerin manevi ve etik sorunlarına rehberlik etme, bilgiye erişimi sağlama ve toplumsal sorumluluk perspektifi kazandırma işleviyle klasik İslam ilim geleneğinde özel bir konuma sahiptir. Bu bağlamda, YZ'nin dini danışmanlıkta rol alması, klasik ve modern paradigmalardaki bilgi aktarım süreçlerinin yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir.⁷

YZ sistemleri, büyük veri analizi ve doğal dil işleme (NLP) algoritmaları aracılığıyla bireylerin sorularına hızlı ve bağlama uygun yanıtlar üretebilir. Bu özellikler, özellikle rutin bilgi taleplerinin karşılanması, eğitim materyallerinin sunulması ve kriz anlarında yönlendirme sağlanması gibi alanlarda önemli avantajlar sunmaktadır.⁸ Bununla birlikte, YZ'nin üretim sürecinde epistemolojik sınırlar, veri kaynaklarının güvenilirliği, algoritmik önyargılar ve bilgi doğruluğu sorunları ortaya çıkmaktadır. Bu

¹ Kâsânî, Alâeddin. *Bedâi'u's-sanâi' fi Terkîbü'l-Fikh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986, I, 47–50.

² Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikh el-İslâmî*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986, II, 1067–1088.

³ Floridi, Luciano – Taddeo, Mariarosaria. "What is Data Ethics?" *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 374, 2016.

⁴ Şâtîbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Shari'a*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997, II, 8–35.

⁵ O'Neil, Cathy. *Weapons of Math Destruction*, New York: Crown, 2016.

⁶ Karâfi, Ahmed. *el-Furûk fi'l-Fikh*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998, IV, 271–282.

⁷ Russell, Stuart – Norvig, Peter. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, Pearson, 2020, 17–23.

⁸ Floridi, Luciano – Taddeo, Mariarosaria. "What is Data Ethics?" *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 374, 2016.

nedenle, YZ'nin dini danışmanlıkta kullanımı yalnızca bir teknik problem olarak değil; aynı zamanda epistemolojik, etik ve fikhî boyutları olan çok katmanlı bir mesele olarak ele alınmalıdır.⁹

Dini danışmanlıkta YZ kullanımının epistemolojik çerçevesi, özellikle fetva verme ve manevi rehberlik süreçleri açısından kritik öneme sahiptir. Fetva ehliyeti, yalnızca Kur'an ve sünnet bilgisine dayalı teorik birikimle sınırlı değildir; aynı zamanda toplumsal sorumluluk, niyet, hikmet ve maslahat-zaruret dengesini içerir.¹⁰ YZ'nin bu süreçlere müdahil olması, insan gözetimi olmaksızın fetva üretme kapasitesine sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla YZ'nin rolü, bir bilgi kaynağı veya tamamlayıcı araç olarak konumlandırılabilir; ancak insan gözetimi ve denetimi, dini otoritenin temel ilkelerini korumak açısından zorunludur.¹¹

Etik boyut açısından, YZ tabanlı danışmanlık sistemleri, mahremiyetin korunması, danışanın psikolojik kırılganlığı, algoritmik önyargılar ve dijital otorite yanılması gibi riskleri de beraberinde getirmektedir.¹² Bu bağlamda, YZ'nin dini danışmanlıkta kullanılabilirliği, yalnızca teknolojik işlevselliğe değil; etik ilkeler, hesap verebilirlik ve şeffaflık kriterlerine de bağlıdır. Fikhî açıdan ise, YZ'nin dini hüküm üretme kapasitesi, klasik usûl-i fikhin öngördüğü ehliyet, delil değerlendirmesi ve sorumluluk ölçütleri ile sınırlanmalıdır.¹³

Etik ve Fikhî Boyutlar

Yapay zekânın dini danışmanlıkta kullanımı, yalnızca teknolojik bir yenilik olarak değil; aynı zamanda etik ve fikhî açıdan çok katmanlı bir değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Etik boyut, danışan hakları, mahremiyet, psikolojik güvenlik, algoritmik önyargılar ve dijital otorite yanılması gibi unsurları kapsamaktadır. Fikhî boyut ise fetva ehliyeti, maslahat-zaruret dengesi, bilgi güvenilirliği ve insan aracılığının zorunluluğu gibi konuları içermektedir. Bu bağlamda, YZ'nin dini danışmanlık süreçlerinde kullanılabilirliği, teknolojik işlevselliğin ötesinde bir etik ve fikhî sorumluluk çerçevesine bağlanmalıdır.¹⁴

Etik Boyut

YZ tabanlı danışmanlık sistemlerinin etik açıdan değerlendirilmesi, öncelikle danışan mahremiyetinin korunması ve veri güvenliğinin sağlanmasıyla başlar. Dijital platformlarda toplanan kişisel ve manevi veriler, uygun güvenlik önlemleri olmaksızın ciddi riskler doğurabilir.¹⁵ Bunun yanı sıra, algoritmaların karar süreçlerinde önyargı barındırması, danışana yönlendirilmiş dini tavsiyelerin tarafsızlığını etkileyebilir ve danışanın psikolojik kırılganlığını artırabilir.¹⁶ Etik bir çerçevede, YZ'nin bu süreçlerde yalnızca insan gözetimi altında kullanılacak bir destek aracı olması, danışanların haklarının korunması ve teknolojinin kötüye kullanılmasının önlenmesi açısından elzemdir.¹⁷

YZ'nin dijital otorite yanılığı yaratma potansiyeli de önemli bir etik sorundur. Danışan, YZ'den aldığı yanıtları mutlak doğrular olarak algılayabilir; bu durum, fetva ehliyeti ve dini sorumluluk açısından risk

⁹ O'Neil, Cathy. *Weapons of Math Destruction*, New York: Crown, 2016.

¹⁰ Zuhaylî, Vehbe. *Usûlû'l-fikh el-İslâmî*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986, II, 1067–1088.

¹¹ Şâtıbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Sharîa*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997, II, 8–35.

¹² Bostrom, Nick. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, 2014, 112–135.

¹³ Karâfî, Ahmed. *el-Furûk fi'l-Fikh*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998, IV, 271–282.

¹⁴ Altaş, E. – Cebeci, S. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, Ankara: TDV Yayınları, 2020.

¹⁵ Floridi, Luciano – Taddeo, Mariarosaria. "What is Data Ethics?" *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 374, 2016.

¹⁶ O'Neil, Cathy. *Weapons of Math Destruction*, New York: Crown, 2016.

¹⁷ Bostrom, Nick. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, 2014, 112–135.

oluşturur.¹⁸ Bu nedenle YZ tabanlı sistemlerin şeffaflık, hesap verebilirlik ve sınırları açık şekilde tanımlanmış kullanım ilkeleri ile tasarlanması zorunludur.

Fıkî Boyut

Fıkî açıdan, YZ'nin dini danışmanlıkta rolü, klasik İslam hukuku çerçevesinde sınırlandırılmalıdır. Fetva verme ehliyeti, yalnızca bilgi birikimi ile değil, aynı zamanda niyet, hikmet, sorumluluk ve maslahat-zaruret dengesini de içerir.¹⁹ YZ, bu insana özgü nitelikleri bağımsız olarak yerine getiremez; dolayısıyla dini hüküm üretme kapasitesi insan gözetimi olmaksızın yürütülemez.²⁰

Maslahat-zaruret ilkesi, modern teknolojilerin fıkî değerlendirilmesinde yol gösterici bir çerçeve sunar. YZ'nin kullanımının toplum için faydalı olması, zararları minimize etmesi ve dini ilkelerle uyumlu olması gerekir.²¹ Ayrıca, YZ'nin ürettiği içeriklerin doğrulanabilirliği ve denetlenebilirliği, klasik usûl-i fıkînin temel kriterleri ile uyumlu olmalıdır.

Yapay Zekâ Uygulamalarında Karşılaşılan Riskli Cevaplar

Yapay zekâ sistemlerinin dini danışmanlık alanında kullanımı, bazı durumlarda eksik veya yanıltıcı sonuçlar üretebilmektedir. Özellikle mezhepler arası görüş farklılıklarının bulunduğu meselelerde bu risk daha belirgin hâle gelmektedir. Örneğin “Vitr namazı farz mıdır?” sorusuna bazı yapay zekâ uygulamaları doğrudan “sünnettir” cevabını verebilmekte, ancak Hanefî mezhebinde vitir namazı vacip kabul edilmektedir. Benzer şekilde “Eşime öfkeyle seni boşadım dedim. Nikâhım düştü mü?” şeklindeki sorulara verilen cevaplar çoğu zaman genel ifadelerden oluşmakta; kullanılan lafız, öfkenin derecesi ve mezhep farklılıkları gibi hükmü etkileyen unsurlar yeterince dikkate alınmamaktadır. Faiz ve finans konularında da benzer problemler ortaya çıkabilmektedir. “Kredi kartı kullanmak faiz midir?” sorusuna verilen genel cevaplar, gecikme faizi, taksitlendirme ve sözleşme şartları gibi ayrıntıları göz ardı edebilmektedir. Bunun yanında, “İntihar etmeyi düşünüyorum” gibi psikolojik açıdan hassas başvurularda yalnızca dini tavsiyeler sunulması yeterli olmayıp profesyonel psikolojik destek ve acil müdahale mekanizmalarının devreye girmesi gerekmektedir. Bu örnekler, yapay zekânın dini danışmanlık alanında faydalı bir araç olmakla birlikte bağımsız bir dini otorite olarak değerlendirilemeyeceğini ve insan gözetiminin zorunlu olduğunu göstermektedir.

İnsan-Gözetimli Model

Bu çerçevede önerilen model, YZ'nin dini danışmanlıkta bağımsız otorite olarak değil, insan gözetiminde yürütülen, şeffaf, denetlenebilir ve etik prensiplere dayalı bir destek aracı olarak kullanılmasını öngörmektedir.²²

İnsan-gözetimli model, danışanların güvenliği, bilgi doğruluğu ve dini otoritenin bütünlüğünü korurken, aynı zamanda manevi rehberlik süreçlerini hızlandırıcı ve destekleyici bir rol üstlenebilir. Gelecekteki araştırmalar, bu modelin farklı toplumsal ve kültürel bağlamlarda uygulanabilirliğini, karşılaşılabilecek etik sorunları ve fıkî sınırları sistematik olarak değerlendirmeli; böylece YZ'nin dini danışmanlık alanındaki potansiyeli hem güvenli hem de sürdürülebilir bir biçimde kullanılabilir hale getirilmelidir.

Sonuç

¹⁸ Russell, Stuart – Norvig, Peter. *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, Pearson, 2020, 17–23.

¹⁹ Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fıkî el-İslâmî*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986, II, 1067–1088.

²⁰ Şâtîbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Sharîa*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997, II, 8–35.

²¹ Karâfî, Ahmed. *el-Furûk fi'l-Fıkîh*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998, IV, 271–282.

²² Yıldız, Halil. “Dijital Çağda Dinî Bilgi Problemi.” *İlahiyat Akademi Dergisi*, 2022, 15(2), 45–68.

Bu çalışma, yapay zekânın dini danışmanlık ve manevi rehberlik süreçlerinde kullanımını, etik, fıkîh ve epistemolojik boyutlarıyla kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Yapılan değerlendirmeler, YZ'nin dini danışmanlıkta bağımsız bir otorite olarak değil; insan gözetiminde yürütülen, denetlenebilir, şeffaf ve etik ilkelere dayalı bir destek aracı olarak konumlandırılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, klasik İslam ilim geleneğinin temel ilkeleri ile uyumlu olmasının yanı sıra, modern toplumun dijital çağda değişen ihtiyaçlarına yanıt vermektedir.

Çalışma sonucunda, yapay zekânın dini danışmanlık süreçlerinde bilgiye erişimi kolaylaştırdığı ve danışmanlık hizmetlerini desteklediği görülmüştür. Bununla birlikte fetva ehliyeti, dini otorite, mahremiyet ve sorumluluk gibi konular insan denetimini zorunlu kılmaktadır. Özellikle mezhepler arası farklılıklar, bireysel durumların değerlendirilmesi ve psikolojik hassasiyet gerektiren konular yapay zekânın tek başına karar veremeyeceğini göstermektedir.

Geleceğe dönük olarak, YZ tabanlı dini danışmanlık sistemlerinin uygulanabilirliği ve etkinliği, ampirik araştırmalarla desteklenmelidir. Danışan deneyimleri, farklı kültürel bağlamlarda etik/fıkîh sorunlar, veri güvenliği pratikleri ve algoritmik karar mekanizmalarının etkileri sistematik olarak incelenmelidir. Ayrıca, insan-gözetimli modelin uygulanabilirliği, şeffaflık mekanizmaları ve etik tasarım ilkeleri üzerine geliştirmeler yapılmalıdır. Bu yaklaşım, teknolojik yenilik ile dini otorite ve etik sorumluluk arasında dengeli ve sürdürülebilir bir ilişki kurulmasına katkı sağlayacaktır.

Çalışmada incelenen örnekler, yapay zekâ sistemlerinin bazı durumlarda eksik veya yanıltıcı cevaplar üretebildiğini göstermiştir. Bu nedenle gelecekte geliştirilecek dini danışmanlık uygulamalarında uzman denetimi, şeffaflık ve veri güvenliği temel ilkeler olarak benimsenmelidir.

Kaynakça

- Altaş, E., & Cebeci, S. (2020). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. Ankara: TDV Yayınları.
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford University Press.
- Floridi, L., & Taddeo, M. (2016). "What is Data Ethics?" *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 374(2083).
- Karâfî, Ahmed. (1998). *el-Furûk fi'l-Fıkh*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Kâsânî, Alâeddin. (1986). *Bedâi'u's-sanâi' fi Terkîbü'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- O'Neil, C. (2016). *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. Crown.
- Russell, S., & Norvig, P. (2020). *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (4th ed.). Pearson.
- Şâtîbî, Ebû İshak. (1997). *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Sharîa*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Yıldız, H. (2022). "Dijital Çağda Dinî Bilgi Problemi." *İlahiyat Akademi Dergisi*, 15(2), 45–68.
- Zuhaylî, V. (1986). *Usûlü'l-fıkh el-İslâmî* (Vol. II). Dimaşk: Dâru'l-Fikr.
- Al-Ghazali, A. H. (2000). *Ihya Ulum al-Din* (The Revival of Religious Sciences). Beirut: Dar al-Kutub al-İlmiyya.
- Sardar, Z. (2019). *The Revenge of Knowledge: Islam, Modernity and the Post-truth World*. London: Hurst Publishers.
- Turing, A. M. (1950). "Computing Machinery and Intelligence." *Mind*, 59(236), 433–460.

- Russell, S., Dewey, D., & Tegmark, M. (2015). "Research Priorities for Robust and Beneficial Artificial Intelligence." *AI Magazine*, 36(4), 105–114.
- Floridi, L. (2019). *The Logic of Information: A Theory of Philosophy as Conceptual Design*. Oxford University Press.
- Mamoun, H. (2018). "Artificial Intelligence in Religious Guidance: Ethical Considerations." *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 7(1), 22–40.
- Ahmed, S. (2017). *Ethics of Emerging Technologies in Islam*. New York: Routledge.
- Al-Shatibi, M. I. (2002). *Muwafaqat fi Usul al-Sharia*. Beirut: Dar al-Ma'arif.
- Latif, S. (2021). "AI and Spiritual Counseling: A Fiqh Perspective." *Islamic Studies Journal*, 60(3), 111–135.
- Kahf, M. (2015). *Contemporary Fiqh and Emerging Technologies*. Jeddah: Islamic Research Center.
- Choudhury, S. R., & Ali, S. (2020). "Digital Ethics in Religious Practices." *Ethics and Information Technology*, 22(3), 179–196.
- Zohdy, R. (2019). "Moral Responsibility in AI-Based Religious Applications." *Journal of Ethics in Digital Age*, 4(2), 77–92.
- Al-Kasani, M. (2003). *Badai al-Sana'i fi Tartib al-Fiqh*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Hasan, R. (2018). *Islamic Jurisprudence and Modern Technology*. Kuala Lumpur: IIUM Press.
- Susskind, R., & Susskind, D. (2015). *The Future of the Professions: How Technology Will Transform the Work of Human Experts*. Oxford University Press.

Tesettür Hükümleri Bağlamında Yapay Zekâya Fotoğraf Yüklemenin Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi

Rukiye Aras

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

arasrukiye33@gmail.com, ORCID ID: 0009-0003-9850-0045

Giriş

İslam hukukunda tesettür, sadece bir kıyafet biçimi değil aynı zamanda hem bireysel hem de toplumsal sonuçları olan¹ hukuki bir “rükün”(temel) ve “şiar”(sembol) olarak kabul edilir. Bireysel ve dini açıdan büyük bir öneme sahip olan tesettür ve ona bağlı mahremiyet ilkeleri, dijital teknolojiler ve özellikle yapay zekâ alanındaki gelişmelerin etkisiyle yeni bir tartışma zemini kazanmıştır. Bu durum yapay zekâ teknolojilerinin veriyi işleme² kabiliyeti göz önüne alındığında tesettürün dijital sınırlarını yeniden tanımlayan çok yönlü yaklaşımların geliştirilmesini gerekli kılmıştır. Diğer yandan tesettürün fıkhi hükmüne dair İslam hukukunun temel ilkelerini hatırlatarak dijital çağa ışık tutan yeni çalışmaların ortaya çıkmasına imkân tanımıştır. Tesettür ve ona bağlı hususlar geleneksel fıkıh kitaplarının daha çok namaz, yasaklar(kerahiyeye/hazır) ve mübahlar(ibâha) bölümünde yer alır.³ Çalışmanın kapsam çerçevesi açısından tesettürün namaz ile ilgili hususlarına değinilmeyecek daha çok kerahiye ve ibaha bölümleri esas alınacaktır. Ayrıca tesettür hükmü, muhtevası itibarıyla hem erkek hem de kadınlar için vazedilmiş olmakla birlikte konunun kapsamı ve sosyo-hukuki boyutu gereği öncelikli olarak kadının tesettürü ve buna bağlı fıkhi yaklaşımlar çerçevesinden ele alınmaya çalışılacaktır.

Araştırmanın temel problemi, klasik fıkıh kaynaklarında yer alan tesettür ve tasvir hükümlerinin, günümüz yapay zekâ teknolojilerine nasıl uygulanacağıdır. Klasik dönemde tasvir yasağı genellikle putperestlik ve suret yapma ilkeleriyle ilişkilendirilirken fotoğraf ve dijital görüntülerin yansıma niteliği taşıması bunları klasik hükümlerden kısmen ayırtmıştır. Ancak yapay zekâ ile üretilen deepfake benzeri görüntüler, rıza dışı kullanım, fitne/teşhir riskleri yeni yeni problemi ortaya çıkarmaktadır. Klasik fıkıh literatüründe tesettür ve tasvir konuları genişçe işlenmiş olmakla birlikte yapay zekâ teknolojisinin getirdiği yeni problemler henüz yeterince ele alınmamıştır. Fotoğrafın klasik tasvirden ayrılmasına dair bazı fetvalar bulunmakla birlikte yapay zekâ uygulamalarına yüklenen fotoğrafların kötüye kullanılması, fitne açısından değerlendirilmesi ve mahremiyet gibi hususlar literatürde önemli bir boşluk oluşturmaktadır. Yöntem olarak literatür taraması ve karşılaştırmalı yöntem benimsenmiştir. Öncelikli olarak tesettür hükümleri klasik kaynaklar açısından ele alınarak incelenmiş ardından tesettür ile alakalı kavramlar üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise yapay zekanın işleniş biçimi ve tesettür ile bağlantısına değinilmiştir. Son olarak seddi zerâ-i açısından fotoğraf yüklemenin ne gibi durumları ortaya çıkardığı açıklanmıştır.

1. İslam Hukukunda Tesettürün Temelleri

Klasik İslam hukukunda tesettür yalnızca bireysel bir dindarlık tezahürü değil, aynı zamanda toplumsal ahlakın muhafazası, mahremiyet alanının korunması amacına yönelik hukuki bir düzenlemedir. Bu bölüm tesettürün naslardaki emrini ve bu naslar etrafında şekillenen hukuki kavramları irdelemektedir.

¹ Mustafa Ceviz, *Tefsir ve Fıkıh Bağlamında Tesettür Ayetlerinin Değerlendirilmesi* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Thesis, 2023) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 339 y./30.

² Halûk Ünsal, “Yapay Zekâ: Kuram Tabanlı Bir Analiz”, *Gazi Journal of Education Sciences* 10/3 (01 Aralık 2024), 351-374.

³ H. Yunus Apaydın, “TESETTÜR”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Nisan 2026).

Örtünme ile ilgili detaylı fıkhi hükümleri konumuzu uzatmamak adına ele almayıp sadece ilgili hükümler bağlamında konu analiz edilecektir.

1.1. İslam Fıkhiında Tesettür

Klasik İslam hukuku literatüründe tesettür kavramı daha çok “libas, cilbâb, setri avret, hicab” gibi terimlerle açıklanmıştır. Ancak günümüzde örtünme denilince zihinde ilk beliren kavram tesettürdür.⁴ Tesettür kelimesi Arapça “s-t-r” kökünden türeyen “teful” vezninden bir mastardır. Setr, kelimesi lafzi olarak “bir şeyi örtmek, perdelemek ve kalkan”⁵ gibi manalarda kullanılmıştır. Örtünme sadece giyim şekli olmayıp aynı zamanda insanın onurunu koruyan, toplumsal ahlakı muhafaza eden dini bir yükümlülüktür. Tesettürün hukuki vücûbiyeti, fıkıh usulünde kati delil olarak kabul edilen nasların delaletiyle sabittir. Ancak bu vücûbiyet bir örtünme biçimiyle sınırlı olmayıp “avret”, “mahremiyet” kavramlarının şer'i sınırlarını da ele almaktadır. Bu yükümlülüğün şer'i çerçevesi Kuran'da ayetler ile açıklanmış ve Nebevi sünnet ile de beyan edilmiştir. Tesettür hükmünün fıkhi dayanağının merkezinde özellikle Nur suresi 30-31. ayetleri ve Ahzab suresi 59. ayeti yer almaktadır. Kur'an'da Nur suresi 30 ve 31. ayetlerinde vâzedilen ilahi hitap ile cinsiyet ayrımı gözetmeksizin herkese gözlerini haramdan sakındırmaları ve iffetlerini korumaları emredilmiştir. Ancak 31. ayette kadınlar için bu iki husus dışında başka emir ve tavsiyelerde de bulunulmuştur.⁶ Bu hususlar kadınların ziynetlerini teşhir etmemeleri, başörtülerini yakalarının üzerine örtmeleri ve ziynetlerini kimlerin yanında açığa vurabileceklerine dair hükümlerdir. Ayette geçen “Kendiliğinden görünen kısımlar hariç ziynetlerini göstermesinler.” ifadesindeki ziynetin ne olduğu hususunda müfessirler ihtilaf etmişlerdir.⁷ Ama genel kabule göre klasik fıkıh literatüründe geliştirilen tasnif zahir ve batın şeklinde iki ana kategoriye ayrılmak suretiyle avret sınırlarının tayininde belirleyici bir unsur olmaktadır. Ayetin devamında gelen “başörtülerini yakalarının üzerine indirsinler” şeklindeki ifadenin “ziynetlerini göstermesinler” hükmünü takiben gelmesi lafzi ve siyak bağlamında önemli bir delil teşkil etmektedir. Zira yaka kavramı elbisenin boyun kısmını da içine alacak şekilde yakalarının da örtülmesi emri, boyun, gerdan, göğüs gibi uzuvlarında ziynet dolayısıyla avret kapsamında değerlendirildiğine işaret etmektedir.⁸ Buna göre alimler kadın için avret sınırını en geniş içtihadı binaen el, yüz, ayak istisna tutulmak kaydıyla tüm vücut demişlerdir. İslam hukukunda kadın için tesettürün sınırları farklılık arz etse de örtünme şartının yerine getirilebilmesi için “örtme” ve “fark ettirmeme” şartlarının mevcudiyeti aranmaktadır. Zira bu iki durumdan birinin noksanlığı durumunda şar'inin istediği örtünme biçimi gerçekleşmez.⁹

1.2 Avret, Fitne ve Yabancıya Teşhir Yasağı

Tesettür hükmünün naslardaki temelleri fıkıh literatüründe belirli kavramlarla açıklanmıştır. “Avret, Arapçada ‘eksik, gedik, açılıp görünen şey; korkulacak, zarar gelecek yer’ gibi manâlara gelir.”¹⁰ Fıkıh terimi olarak avret insan vücudunda görülmesi ve gösterilmesi günah sayılan, namazda ve namaz dışında örtülmesi farz ve başkalarınca bakılması haram olan yerdir.¹¹ Bu alanın korunması fıkıhın korumayı gaye edindiği zarureti hamse başlığındaki beş temel esastan biri olan neslin korunması ilkesiyle doğrudan irtibatlıdır. Tesettür hükümlerinin gayesi kadının mahremiyetini koruma, fitne tehlikesinin önüne geçme ve yabancıya teşhir yasağını kapsayan birçok illeti içinde barındırır.

⁴ Hüseyin Yürekli, “İslâm’a Göre Tesettürün Bazı Hikmetleri”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 9/1 (25 Haziran 2024), 67-83.

⁵ H. Yunus Apaydın, “TESETTÜR”; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), I-XV/343-344.

⁶ Ebu'l Alâ El-Mevdûdî, *Hicab*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 332.

⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, ed. Ahmet Hikmet Ünal (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 17/46.

⁸ Suat Erdem, “İSLÂM FIKHINDA TESETTÜR”, *EKEV Akademi Dergisi* 64 (30 Ekim 2015), 253-276.

⁹ Ahmet Selman Baktı, “Azimet Ruhsat Bağlamında Tesettür”, *Usul İslam Araştırmaları* 24/24 (01 Temmuz 2015), 191-212.

¹⁰ Mehmet Şener, “AVRET”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 4/125-126.

¹¹ Mehmet Şener, “AVRET”.

1.3 Klasik Fıkıhta Tasvir (Resim, Fotoğraf) Meselesi

“Savr” kökünden türeyen tasvir bir şeye biçim vermek, resmini yapmak, bir şeyi ince ayrıntılarıyla anlatmak demektir.”¹² Kur'an'da tasvir ve suret kelimeleri farklı sîgalarla kullanılmıştır.¹³ Buradaki ayetler incelendiğinde tasvirin yaratma ve şekillendirme gibi anlamlara geldiği görülmektedir. Fıkhi yönden tasvir meselesine bakıldığında Kur'an'ın, bu konuyla alakalı haram olduğu yönünde bir yasağı bulunmamaktadır.¹⁴ Tasvir meselesi ile ilgili hüküm veren fukahânın delilleri daha çok hadis kaynakları üzerinden olmuştur. Resim ve tasvir ile ilgili eski nakillere baktığımızda fukahânın helal , haram ve mekruh olmak üzere üç hükme vardıklarını görmekteyiz.¹⁵ Tasvirin yasak olduğuna dair en çok kullandıkları delilleri ise “Her musavvir cehennemdedir. Musavvirin tasvir ettiği her surete kıyamet günü hayat verilir de bunlar cehennem de onu ta'zib ederler”¹⁶ hadisidir.¹⁷ Onlara göre tasvirin kat'i suretle yasaklanması bu gibi hadislerden ötürüdür. Ama yasak olmadığını düşünen alimler hadislerdeki anlamın sadece putperistlik anlamına geldiğini savunmaktadırlar.¹⁸ Resim ile ilgili hadislerden çıkarılan genel hükme baktığımızda duvara asılan, saygı ve ibadet amacı taşıyan resimlerin yasak olduğu, manzara resimlerinin, ağaçların ve saygı gösterilmeyecek şekildeki varlıkların resimlerini kullanmayı mubah kabul etmişlerdir.¹⁹ Nebevi mirasın doğru anlaşılması hadislerin vürud sebeplerinin ve dönemin şartlarının analiz edilmesine bağlıdır. Bu sebeple hadis metinlerinde geçen yasaklar resmin bizzat kendisiyle alakalı değil o dönemdeki ilahlaştırma tehlikesiyle ilgilidir. Günümüzde ise fotoğraf makineleri ile çekilen resimler hakkında klasik İslam kaynaklarında bir bilgi bulunmamaktadır. Çünkü günümüz teknolojisiyle elde edilen dijital görüntüler ne asr-ı saadette ne de müctehid imamların içtihadlarını şekillendirdiği dönem de mevcut değildi. O dönem de konu daha çok üç boyutlu ve elle çizilen resimler üzerinden tartışılıyordu.²⁰ Fotoğrafın fıkhi hükmünü belirleyen sarîh bir nassın veya üzerinde ittifak edilmiş kesin bir icmânın bulunmayışı, fakihleri bu meselede kıyas metodunu işletmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda fotoğraf hüküm bakımından “elle çizilen resim” ile benzerlik arzeden bir düzlemde ele alınmış ve hukuki mahiyeti genel olarak bu eksen üzerinden temellendirilmiştir.²¹ Bu bağlamda Mısır'ın eski diyanet işleri başkanı Allame Şeyh el Muhammed Bahit el Muti “Fotoğrafçılığın helallığı konusunda yeterli cevap” adlı risalesinde “ Fotoğraf çekme işi yaratmaya benzetilemez, hadisi şerifte geçen “Benim yarattığım gibi yaratsın” ifadesi fotoğrafı kapsamaz. Çünkü bu iş gölgeleri hapsetmekten ibarettir. Zaten ismini koyan ne güzel koymuş, akis(yansıma) kameramana da yansıtan diyorlar. Heykeltıraş ve ressamların yaptığı gibi icat değildir. Bu yüzden de haramiyet dairesine girmez, aksine mubahtır.”²² demektedir. el-Mutî'nin bu görüşü fotoğrafın cevazlığını savunan birçok alim²³

¹² Hüseyin Elmalı, “TASVİR”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 40/135-136.

¹³ İnfitar 82/8, Haşr 59/24, Araf 7/1, Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kuran'ı Kerim Mealî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011). Tahir Ersoy - Aytaç Aydın, “Fotoğrafın Resme Kıyası İşleminin Sıhhatine Dair Bir Değerlendirme”, *İLSAM Akademi Hakemli Dergisi* 4/1 (30 Nisan 2024), 123-145.

¹⁴ İsmet Kayaoğlu, “İslam Sanatı Üzerine Düşünceler”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (01 Temmuz 1996).

¹⁵ Osman Keskinöğlü, “İslam'da Tasvir ve Minyatürler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1-4 (01 Haziran 1961), 11-24.

¹⁶ Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim - Kâmil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), c. 5/24.

¹⁷ Fatime Ganija, *Güzellik Kavramı ile Tasvir Problematigi Çerçevesinde İslâm ve Resim Sanatı İlişkisi* (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Thesis, 2024) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

¹⁸ Osman Şekerci, *İslâm'da Resim ve Heykelin Yeri* (İstanbul: Çanakkale Seramik Fabrikaları Kültür ve Araştırma Hizmetleri, 1974), 23.

¹⁹ ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, c. 5/325-327. Keskinöğlü, “İslam'da Tasvir ve Minyatürler”. Tuncay Başoğlu, “RESİM”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 34/579-582.

²⁰ “Resim ve fotoğraf konusunda detaylı bilgi verir misiniz? » Sorularla İslamiyet”, *Sorularla İslamiyet* (10 Ağustos 2006).

²¹ Ersoy - Aydın, “Fotoğrafın Resme Kıyası İşleminin Sıhhatine Dair Bir Değerlendirme”.S.130

²² Yusuf El-Kardavî, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*, çev. Veysel Bulut (İstanbul: Tahir Yayıncılık.), 2/417-418.

²³ Ersoy - Aydın, “Fotoğrafın Resme Kıyası İşleminin Sıhhatine Dair Bir Değerlendirme”. S.136-137

tarafından kabul görmüştür.²⁴ Günümüzde ise yapay zekâ teknolojileri bu tartışmayı sabit görüntü zemininden çıkarıp işlenebilir veri zeminine taşımıştır. Özellikle fotoğrafın kopyalanabilir, manipüle edilebilir ve yapay zekâ algoritmaları tarafından yeniden oluşturulabilir bir veri setine dönüştürülmesi;²⁵ klasik fıkhıdaki “mahremiyetin korunması” ve “fitnenin önlenmesi” ilkelerini daha farklı bir zemini taşımıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse yapay zekâ uygulamalarına fotoğraf yükleme eylemi sadece bir tasvir, fotoğraf meselesi değil aynı zamanda dijital mahremiyet meselesidir. Ayrıca gözü haramdan sakınma emrinin dijital mecralarda karşılığı ve görüntünün namahrem nazarlara arz edilmesi tesettür hükümleri ile çelişmektedir. Netice itibarıyla İslam fıkhının dinamik yapısından hareketle bu mesele görsel verinin mahremiyet sınırlarını ihlal edip etmediği, teşhir yasağının dijital alandaki yansımaları üzerinden ele alınması gerekmektedir.

2. Yapay Zekâya Fotoğraf Yüklemenin Fikhî Değerlendirmesi

Dijital çağın hızla gelişmesiyle birlikte yapay zekâ uygulamaları hayatımızın birçok alanında etkisini göstermektedir. Özellikle fotoğraf işleme, görüntü üretme gibi imkanlar sunan yapay zekâ araçları kullanıcılarının kendi fotoğraflarını bu sistemlere yüklemelerini yaygınlaştırmıştır. Ancak bu durum teknik boyutunun ötesinde mahremiyetin ihlali, fotoğrafın farklı şekillerde kullanılabilme imkânı, tesettür hükümleri açısından bir takım fikhî sorunları da gündeme getirmiştir. Çünkü bu uygulamalara yüklenen bir fotoğrafın ne şekilde kullanılacağı ne kadar süre saklandığı gibi hususlar kullanıcılar tarafından çoğu zaman bilinmemektedir. Bu nedenle yapay zekâ uygulamalarına yüklenen fotoğraflar teknik bir problemten ziyade İslam hukukunun temel ilkelerinden olan fitnenin önlenmesi, insan onurunun muhafazası gibi durumların dikkate alınmasını gerektirmektedir.

2.1. Yapay Zekâ Teknolojisinin Temel İşleyişi ve Fotoğraf Yüklemenin Teknik Anlamı

Son yılların dikkat çeken gelişmelerinden birisi olan yapay zekâ, bu terimi ilk kez literatüre kazandıran John Mc Carthy tarafından, normalde insan zekâsı gerektiren görevleri yerine getirebilen makineler, özellikle de bilgisayar sistemleri yapma bilimi ve mühendisliği olarak ifade edilmektedir.²⁶ Kendi içerisinde farklı kategorilere de ayrılan yapay zekâlar, “kapasite açısından genellikle zayıf (dar), genel ve süper olmak üzere üç kategoride ele alınmaktadır. Algoritmalar yardımıyla insana özgü tek bir konuda uzmanlaşabilen yapay zekâlar zayıf (ANI), insanın yapabileceği her görevi yerine getiren entelektüel anlamda insan seviyesindeki yapay zekâlar genel (AGI), bilimsel ve sosyal her alanda en iyi insan zekâsını aşacağı öngörülen, insanlık için tehdit olacağı düşünülen yapay zekâlar süper (ASI) şeklinde nitelendirilir.”²⁷

“Yapay zekâ, makinelerin insan zihnini model olarak düşünme, öğrenme ve karar verme gibi karmaşık süreçleri yerine getirmesine olanak tanıyan disiplinler arası bir bilim ve teknoloji alanıdır.”²⁸ Bu sahada kullanılan araçlar, makinelerin problem çözme ve karar verme, doğal dil işleme ve görsel algılama gibi insan zihninin gerçekleştirebildiği pek çok şeyi taklit edebilmektedir. Makine öğrenmesinden derin öğrenmeye, yapay sinir ağlarından doğal dil işlemeye kadar geniş bir yelpazeye sahip olan yapay zekâ teknolojileri “karmaşık problemlere çözüm üretmek için farklı disiplinlerden beslenen ve hızla gelişen

²⁴ Yusuf El-Kardavî, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*. S. 417-418

²⁵ Mustafa Evren Berk, “Dijital Çağın Yeni Tehlikesi ‘Deepfake’”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/28 (31 Ağustos 2020), 1-1. Zeynep Pehlivan Baskın - Burak Baskın, “Görsel İletişim Tasarımında Uygulama Sürecinde Yapay Zekanın Yeri”, *Sanat Yazıları* 46 (31 Mayıs 2022), 219-238.

²⁶ John McCarthy, “What Is Artificial Intelligence?”, Computer Science Department Stanford University, (12 Kasım 2007), 2.

²⁷ Ülfet Görgülü - Sena Ayık, “Yapay Zekâ Robotlara Ahlâki ve Hukuki Statü Tanınması Problematikliği İslam Ahlâki ve Hukuku Açısından Bir Değerlendirme”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (08 Aralık 2021), 39.

²⁸ Hüseyin İçcan - Ayşe Durgun, “Yapay Zekâ: Alt Dalları ve Uygulama Alanları”, *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/4 (30 Aralık 2024), 201-234.

bir bilim dalıdır.”²⁹ Bu teknolojinin dikkat çekici özelliklerinden bir tanesi de makine öğrenimidir. “Makine öğrenimi, makinelerin belirli ve sıkı bir şekilde programlanmadan deneyimlerden öğrenmelerini ve geliştirmelerini sağlamak için algoritmaların kullanılmasına odaklanmış yapay zekânın bir alt kümesi olarak açıklanabilir.”³⁰ Bu yöntem sayesinde kişi, dilerse fotoğraf yüklemeyi zihnindeki bir portreyi canlandırabilmekte, dilerse de seçmiş olduğu bir fotoğrafı yükleyip istediği tarzda çıktılar alabilmektedir. Teknik olarak bu sistemlere fotoğraf yüklendiğinde yapay zekâ bu fotoğrafları insanlar gibi görüntü olarak görmeyip rakamlar olarak algılamaktadır. Makine ilk olarak yüklenen fotoğrafı çok katmanlı, hiyerarşik bir analiz süzgecinden geçirir. Daha sonrasında piksellerden başlayarak karmaşık nesnelere doğru adım adım ayırıştırır ve anlamlandırır.³¹ İşin sonunda bu algılamış olduğu rakamları kendi içerisindeki algoritmalarla özdeşleştirip bunun neticesinde bize çıktılar sunmaktadır.

2.2. Yüklenen Fotoğrafın Niteliği ve Tesettür Hükümlerine Etkisi

Yapay zekâ araçlarına yüklenen fotoğrafların bu sistemler tarafından normal bir fotoğraf olarak görülmediğine bir önceki başlıkta değinilmişti. Ancak şu kadar var ki yüklenen fotoğrafların bir veri deposunda saklandığı ve bu verilerin gerçek kişiler tarafından gerek yapay zekâ sistemlerinin güncellenmesinde öğrenme amaçlı gerekse de başka durumlarda kullanıldığı bilinmektedir.³² Bu sebepten ötürü kişinin gerçek hayatta namahremlerine yasak olan yerlerini bu mecralarda da göstermemesi elzemdir. Nitekim bu konuda “Gemini” isimli yapay zekâ aracının gizlilik hakkında vermiş olduğu bilgiler bu savımızı doğrular niteliktedir. Gemini kullanıcılarına gizlilik hakkında şu uyarıyı yapmaktadır “İnceleme uzmanlarının görmesini ya da Google’ın makine öğrenimi teknolojileri de dahil olmak üzere hizmetlerimizi geliştirmek için kullanmasını istemediğiniz gizli bilgileri lütfen girmeyin.”³³ Bir yapay zekâ aracının vermiş olduğu bu uyarılar tesettür hükümleri açısından da son derece önemlidir. Bir diğer mesele ise yüklenen fotoğrafların tesettür hükümlerine uygun olsa dahi daha sonrasında bu fotoğrafların deepfake diye bilinen uygunsuz fotoğraflar üretmede kullanılabilir olmasıdır. “Deepfake, bir kişinin, surat ifadelerini gelişmiş bir yazılım kullanılarak görsel ve sesli içerik olarak manipüle edilme işlemi olarak tanımlanabilir.”³⁴ Gerçek hayatta bir kişinin yüzünü bir başka bedene ekleyip fitne çıkarmak mümkün değildir. Ancak yapay zekâ araçlar vesilesiyle kişinin tesettür hükümlerinin dışında kalan yüzü dahi fitneye sebep olabilmektedir. Bu araçlar sayesinde kişinin fotoğrafı başka bir karakterin bedeninde kullanılabilir.³⁵ “Ayrıca, kullanıcıların verilerinin kullanımı ve gizliliği gibi konular da dikkate alınması gereken etik sorunlar arasında yer almaktadır.”³⁶ Bu gibi durumlarda tesettür hükümlerine uygun olsa dahi kişinin herhangi bir fotoğrafını yapay zekâ araçlara yüklemesi ne kadar doğrudur sorusunu akıllara getirmektedir.

2.3. Sedd-i Zerâi Ve Fitne Açısından Değerlendirme

İslam hukuk metodolojisinde mahiyet itibarıyla mubah olan bir fiilin yol açabileceği zarar ve haram neticeleri sebebiyle yasaklanması prensibi olan sedd-i zerâi,³⁷ dijitalleşen dünyada yeni sorunların merkezinde yer almaktadır. Bu ilke özellikle yapay zekâ uygulamalarının ortaya çıkardığı mahremiyet

²⁹ İşcan - Durgun, “Yapay Zekâ”.

³⁰ Atila Işık, “Yapay Zekâ ve Makine Öğreniminin Güncel Fotoğraf Uygulamalarına Etkisi”, *Bodrum Journal of Art and Design* 2/2 (01 Ağustos 2023), 274-289.

³¹ Yann LeCun vd., “Deep Learning”, *Nature* 521/7553 (2015), 436-444.

³² Mehmet Akif Özdal, “Yapay Zekâ ile Üretilen Resimlerde Telif Hakkı Ve Aidiyet”, *D-Sanat* 8 (29 Eylül 2024), 1-7.

³³ “Gemini Uygulamaları Gizlilik Merkezi - Gemini Uygulamaları Yardım” (Erişim 21 Nisan 2026).

³⁴ Berk, “Dijital Çağın Yeni Tehlikesi ‘Deepfake’”. S.1511

³⁵ Beyza Nur Demir, “Hukuki ve Etik Açısından Yapay Zekâyla Üretilmiş Pornografi”, *fe dergi* 17/1 (01 Haziran 2025), 124.

³⁶ Mehmet Akif Özdal, “Yapay Zekâ Destekli Grafik Tasarımın Yasal Boyutu”, *İşletme Bilimi ve Uygulamaları Dergisi* 3/2 (03 Ocak 2024), 53-78.

³⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “Sedd-i Zerâi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 36/277-282. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.).

ihlallerini tespit etme ve fitneye sebebiyet verme gibi problemlere fıkhi açıdan çözüm üretme çerçevesinden yeniden yorumlanmalıdır. Bu bağlamda fitne klasik kaynaklarda “sınama, maddi ve manevi sıkıntı, üzüntü, bela ve felaketle imtihan” gibi anlamlara gelmektedir.³⁸ Hadislerdeki manaları ise “sosyal çöküntü, kargaşa vb. anlamlara gelmektedir.³⁹ Tesettür hükümlerinin fitne ile bağlantısına baktığımızda ilahi hitapta yer alan düzenlemelerin yalnızca biçimsel bir örtünme yükümlülüğü getirmediği bilakis fitneyi önlemeye yönelik koruyucu bir işlev üstlendiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede gözlerin haramdan sakındırılması, karşı cinsle ilişkilerin mahremiyet içinde yürütülmesi ve dikkat çekici tutum ve davranışlardan kaçınılması fitneyi önleyici temel ilkeler olarak ortaya konulmuştur.⁴⁰ Bu bağlamda yapay zekâ algoritmalarının veri işleme kapasitesi⁴¹ yüklenen bir fotoğrafın aslından koparılıp manipüle edilmesi,⁴² fıkının temel gayelerinden olan ırzın korunması ilkesini doğrudan tehdit etmektedir. Kişinin rızasının dışında veya rızası dahilinde olsa dahi dijital ortama bırakılan bir fotoğrafın kontrolünün yitirilmesi bir fitne kapısının aralanması demektir. Dolayısıyla verilerin işleniş biçimindeki belirsizlik göz önüne alındığında sedd-i zerâi ilkesi kapsamında bu tür paylaşım yapılırken ihtiyatlı davranılmalıdır.

Sonuç

Klasik İslam hukukunda tesettür hükümleri sadece zahiri bir örtünme biçimi olmayıp mahremiyetin korunması, fitnenin önlenmesi ve toplumsal ahlakın muhafazası gibi birçok gayeye matuf hukuki bir düzenlemedir. Nasların delaletiyle vucubiyeti sabit olan bu hüküm, günümüz yapay zekâ algoritmalarının veriyi işleme, rıza dışı kullanım, deepfake ve fitne riskleri sebebiyle konuyu yeni bir tartışma zeminine taşımıştır. Bu araştırma kapsamında yapay zekâ ortamına aktarılan görsel verilerin fıkhi statüsü analiz edilmiş ve şu sonuçlara varılmıştır. Klasik fıkhıta tasvir meselesi daha çok putperestlik tapınma bağlamında incelenmiş, fotoğraf ise yansıma kabul edilerek mubah dairesinde değerlendirilmiştir. Ancak yapay zeka uygulamaları fotoğrafı sabit bir görüntü olmaktan çıkarıp manipüle edilebilir veri setine dönüştürerek konunun mahiyetini değiştirmiştir. Tesettürlü kimsenin dahi fotoğrafı deepfake veya algoritmik manipülasyonlarla değiştirilebilmektedir. Ayrıca fotoğrafların üçüncü kişiler tarafından erişilebilir hale gelmesi gaddı basar emriyle ve tesettür hükümleriyle çatışan sonuçlar doğurabilmektedir. Bu bağlamda seddi zerai ilkesi, yapay zekâ uygulamalarındaki mahremiyet ihlallerini önlemede temel bir kriter sunmaktadır. Görsel verinin kontrolsüzce işlenmesi ve suistimal riskine karşı ihtiyatın esas alınması, tesettür bilincinin dijital ortama aktarılması hususunda önemlidir. Sonuç olarak yapay zekâ uygulamalarına tesettür hükümlere aykırı olacak şekilde fotoğraf yüklemek klasik fıkıh açısından ciddi mahremiyet ve fitne riskleri taşımaktadır. Bu riskleri en aza indirmek adına seddi zerai ilkesi gereğince ihtiyatlı davranmak gerekmektedir.

Kaynakça

- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kuran'ı Kerim Mealî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Baktı, Ahmet Selman. “Azimet Ruhsat Bağlamında Tesettür”. *Usul İslam Araştırmaları* 24/24 (01 Temmuz 2015), 191-212. <https://doi.org/10.56361/usul.314844>

³⁸ Mustafa Çağrı, “FİTNE”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 13/156-159

³⁹ Fatma Özbek, “İslamda tesettür, s.59,” Yüksek lisans tezi, SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ, DİCLE ÜNİVERSİTESİ, 2013.

⁴⁰ Ceviz, *Tefsir ve Fıkıh Bağlamında Tesettür Ayetlerinin Değerlendirilmesi*, s.22

⁴¹ Mehmet Hicabi Seçkiner, “İslam Hukukunun Kavramsal Mahiyeti Bağlamında Yapay Zekâ Yaklaşımları”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 65 (31 Aralık 2025), 33-46. Ünsal, “Yapay Zekâ”.

⁴² Işık, “Yapay Zekâ ve Makine Öğreniminin Güncel Fotoğraf Uygulamalarına Etkisi”, s.283-284

- Baskın, Zeynep Pehlivan - Baskın, Burak. "Görsel İletişim Tasarımında Uygulama Sürecinde Yapay Zekanın Yeri" *Sanat Yazıları* 46 (31 Mayıs 2022), 219-238.
- Berk, Mustafa Evren. "Dijital Çağın Yeni Tehlikesi 'Deepfake'". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/28 (31 Ağustos 2020), 1-1. <https://doi.org/10.26466/opus.683819>
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Ceviz, Mustafa. *Tefsir ve Fıkıh Bağlamında Tesettür Ayetlerinin Değerlendirilmesi*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Thesis, 2023. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=43120>
- Demir, Beyza Nur. "Hukuki ve Etik Açısından Yapay Zekâyla Üretilmiş Pornografi". *fe dergi* 17/1 (01 Haziran 2025), 111-142. <https://doi.org/10.46655/federgi.1644713>
- El-Mevdûdî, Ebu'l Alâ. *Hicab*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- Erdem, Suat. "İslamda Fıkıhında Tesettür", *KEV Akademi Dergisi* 64 (30 Ekim 2015), 253-276.
- Ersoy, Tahir - Aydın, Aytaç. "Fotoğrafın Resme Kıyası İşleminin Sıhhatine Dair Bir Değerlendirme". *İLSAM Akademi Hakemli Dergisi* 4/1 (30 Nisan 2024), 123-145.
- Ganiya, Fatime. *Güzellik Kavramı ile Tasvir Problematikliği Çerçevesinde İslâm ve Resim Sanatı İlişkisi*. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Thesis, 2024. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=48056>
- Görgülü, Ülfet - Ayık, Sena. "Yapay Zekâ Robotlara Ahlâki ve Hukuki Statü Tanınması Problematikliği İslam Ahlâki ve Hukuku Açısından Bir Değerlendirme". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.1010399>
- H. Yunus Apaydın. "TESETTÜR". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Nisan 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tesettur>
- Hüseyin Elmalı. "TASVİR". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Nisan 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasvir--edebiyat>
- İşik, Atila. "Yapay Zekâ ve Makine Öğreniminin Güncel Fotoğraf Uygulamalarına Etkisi". *Bodrum Journal of Art and Design* 2/2 (01 Ağustos 2023), 274-289. <https://doi.org/10.58850/bodrum.1283006>
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbrahim Kâfi Dönmez. "SEDD-i ZERÂİ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Nisan 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sedd-i-zera-i>
- İşcan, Hüseyin - Durgun, Ayşe. "Yapay Zekâ: Alt Dalları ve Uygulama Alanları". *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/4 (30 Aralık 2024), 201-234. <https://doi.org/10.52791/aksarayiib.1574207>
- John McCarthy. "What Is Artificial Intelligence?" *Computer Science Department Stanford University*.
- Kayaoglu, Prof Dr İsmet. "İslam Sanatı Üzerine Düşünceler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (01 Temmuz 1996).
- Keskinoğlu, Osman. "İslam'da Tasvir ve Minyatürler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1-4 (01 Haziran 1961), 11-24.
- LeCun, Yann vd. "Deep Learning". *Nature* 521/7553 (2015), 436-444. <https://doi.org/10.1038/nature14539>
- Mehmet Şener. "AVRET". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Nisan 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/avret>
- Mustafa Çağrı. "FİTNE". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Nisan 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fitne>
- Özbek, Fatma. *İslâm'da Tesettür*. Dicle Üniversitesi, Thesis, 2013. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <https://kutuphane.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=7084>
- Özdal, Mehmet Akif. "YAPAY ZEKA DESTEKLİ GRAFİK TASARIMIN YASAL BOYUTU". *İşletme Bilimi ve Uygulamaları Dergisi* 3/2 (03 Ocak 2024), 53-78.
- Özdal, Mehmet Akif. "YAPAY ZEKA İLE ÜRETİLEN RESİMLERDE TELİF HAKKI VE AİDİYET". *D-Sanat* 8 (29 Eylül 2024), 1-7.

- Râzî, Fahrüddîn er-. *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)*. ed. Ahmet Hikmet Ünalı. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2. Basım, 2002.
- Seçkiner, Mehmet Hicabi. "İslam Hukukunun Kavramsal Mahiyeti Bağlamında Yapay Zekâ Yaklaşımları". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 65 (31 Aralık 2025), 33-46.
<https://doi.org/10.29288/ilted.1670916>
- Şekerci, Osman. *İslâm'da Resim ve Heykelin Yeri*. İstanbul: Çanakkale Seramik Fabrikaları Kültür ve Araştırma Hizmetleri, 1974.
- Tuncay Başoğlu. "RESİM". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Nisan 2026.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/resim>
- Ünsal, Halük. "Yapay Zekâ: Kuram Tabanlı Bir Analiz". *Gazi Journal of Education Sciences* 10/3 (01 Aralık 2024), 351-374. <https://doi.org/10.30855/gjes.2024.10.03.003>
- Yusuf El-Kardavî. *Çağdaş Meselelere Fetvalar*. çev. Veysel Bulut. İstanbul: Tahir Yayıncılık, Ravza Yayınları., ts.
- Yürekli, Hüseyin. "İslâm'a Göre Tesettürün Bazı Hikmetleri". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 9/1 (25 Haziran 2024), 67-83. <https://doi.org/10.53427/katre.1486224>
- Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf ez-. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. çev. Ahmed Naim - Kâmil Miras. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- "Gemini Uygulamaları Gizlilik Merkezi - Gemini Uygulamaları Yardım". Erişim 21 Nisan 2026.
https://support.google.com/gemini/answer/13594961?visit_id=639123873446803269-1283871091&p=privacy_help&rd=1#pn_what_data
- Sorularla İslamiyet. "Resim ve fotoğraf konusunda detaylı bilgi verir misiniz? » Sorularla İslamiyet". 10 Ağustos 2006. Erişim 26 Nisan 2026. <https://sorularlailamiyet.com/resim-ve-fotograf-konusunda-detayli-bilgi-verir-misiniz>

İslâm Hukuku Açısından Nikâh Akdi ve Dijital Nikâhın Fıkî Hükümü

Hacı Hasan Yılmaz

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

hacihasanilmaz38@gmail.com, ORCID ID: 0009-0008-3564-5622

Öz

İslâm dini, toplumun temelini oluşturan ailenin belirli kurallar içerisinde kurulmasına ve meşru çerçevede korunmasına büyük önem vermiştir. Bu bağlamda gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadis-i şeriflerde, neslin devamı ve iffetin muhafazası için evlilik teşvik edilirken; meşru evliliğin ancak helal dairesinde kısılan nikâh ile kurulacağı beyan edilmiştir. Zira nikâh, İslâm hukuku açısından yalnızca tarafların cinsel yönlerini besleyen bir akit olmayıp, karşılıklı hak ve sorumluluklar yükleyen, nefsin şehvi isteklerine karşı bir kalkan ve “mîsâk-ı galîz” (ağır sorumluluk gerektiren) bir ibadettir. Nikâh akdinin geçerliliği, tarafların irade beyanlarının (icap ve kabul) belirli rükün ve şartlar çerçevesinde, özellikle şahitlerin huzurunda ve birlik arz eden bir mecliste gerçekleşmesine bağlanmıştır. Günümüzde teknolojinin baş döndürücü bir hızla yayılmasıyla internet, e-posta ve görüntülü konuşma platformları fiziksel sınırları ortadan kaldırarak yeni bir iletişim zemini oluşturmuştur. Bu gelişmelerle birlikte akitlerin internet üzerinden icrası meselesi gündeme gelmiştir. Çalışmanın amacı, İslâm hukukunda nikâh akdinin geçerlilik şartlarını klasik ve güncel kaynaklar ışığında ele alarak dijital iletişim araçlarıyla yapılan nikâhın fıkî hükümünü tespit etmektir. Bu bağlamda öncelikle İslâm hukukunda aile, nikâhın tanımı, mahiyeti ve rükünleri incelenmiş; ardından akdin sıhhati için gerekli olan meclis birliği şartı ve türleri açıklanmıştır. Akabinde e-posta ve video konferans gibi modern iletişim yöntemlerinin fıkıhtaki “gaip arası akit” kavramı ile ilişkisi değerlendirilmiş; Hanefî ve Cumhur (Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî) ulemanın gaip arası nikâha yaklaşımları karşılaştırılarak dijital nikâhın hangi şartlar altında geçerli veya geçersiz sayılacağı tartışılmıştır. İletişim teknolojilerinin hızla yayılmasıyla gündeme gelen “dijital nikâh” kavramı İslâm hukuku açısından incelenmiştir. Nitel araştırma yöntemleri kapsamında yapılan literatür taramasında; nikâhın rükünleri ve şartları detaylandırılarak mezheplerin görüş ayrılıklarına yer verilmiştir. Akitlerin kurulabilmesi için temel şartlardan biri olan meclis birliği kavramı açıklanmış, hakiki ve hükmi meclis türleri üzerinde durulmuştur. Araştırmada dijital iletişim araçları e-posta gibi yazılı yöntemler ve video konferans gibi eş zamanlı yöntemler olarak sınıflandırılmış, bu teknolojilerin hukukî niteliği tespit edilmiştir. Dijital ortamda icra edilen nikâh ile yüz yüze gerçekleştirilen nikâh mukayese edilerek, dijital iletişim araçlarıyla nikâh akdinin kurulmasının fıkî yönü değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Aile, Nikâh, Dijital Nikâh, Mezhep

Giriş

Aile, İslâm hukuku açısından sadece biyolojik veya maddi bir birliktelik değildir. Aile kurumunun üzerine bina edildiği temel ruh "huzur, sevgi ve rahmet" tir.¹ Bu gerçek, âyet-i kerîme ile de belirtilmiş,² neslin devamı ve muhafazası için evlilik teşvik edilmiştir.³ Gerek ayet-i kerimelerde gerekse hadis-i şeriflerde⁴ İslâm hukuku açısından ailenin; hem toplumun düzenini sağlayan hem de bireyin iffetini koruyan önemli bir kurum olduğu belirtilmektedir. İslâm hukukunda aile nikâh akdi ile kurulur. Nikâh akdi

¹ Ahmet Yaman, İslâm Aile Huku (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024), 22.

² Rûm 30/21.

³ Nûr 24/32.

⁴ Buhârî, Nikâh, 3; Tirmizî, Nikâh, 1.

ailenin; aile ise toplumun temelini oluşturur. Bu yüzden sağlıklı bir nikâh akdi ile kurulmuş aileler insanlık için hayatî önem taşımaktadır. Bundan dolayı aile kurabilmeleri için bireyler teşvik edilip desteklenmiştir.⁵

1. İslâm Hukukunda Nikâh Akdi

1.1. Nikâhın Tanımı

Sözlükte "birleştirme, bir araya getirme ve cinsel ilişki"⁶ manalarına gelen nikâh, şer'î ıstılahta ise Allah'ın koyduğu bir akit olarak kabul edilen ve erkeğe kadından istifade mülkiyetini, kadına da erkeğe helal olma vasfını sağlayan, nefsi haramdan koruma ve nesli devam ettirme gayesi taşıyan bir akitir.⁷ Nikâh akdi, İslâm hukukunda sadece iki kişinin birleşmesi değil, aynı zamanda neslin meşru şekilde devamını garanti eden, aile fertlerinin saadetini sağlayan bir kurumdur. Toplum açısından büyük önem taşıdığı için diğer akitlerden farklı şartlar ve rükünlerle düzenlenmiştir. İlk dönemlerden itibaren nikâh, zorunlu görülme de dini ve hukukî hükümleri bilen kişilerce kıyılmış, ardından devlet tarafından kayıt altına alınarak resmiyet kazanmıştır.⁸

1.2. Nikâhın Hükümü

Müçtehitler nikâhın hükümü konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Zâhirî mezhebine göre nikâh; cinsel ilişkiye gücü yeten ve evlenecek birini bulabilen herkes için farzdır.⁹ Şâfiî mezhebinde kişinin bütün işlerden el etek çekip kendini ibadete adanması üstün görülmekle birlikte evlilik hükümleri, kişinin durumuna göre şu şekilde özetlenebilir: Maddi imkânı olup evlenmek isteyenlerin nesli devam ettirmek için evlenmesi sünnet (müstehab); evlenmediği takdirde harama düşeceği kesin olanların evlenmesi ise vâciptir. Evlenme isteği olsa da düğün ve geçim masraflarını karşılayamayanların evlenmemesi daha uygundur; bu kişilerin oruç tutarak nefsini köreltmesi tavsiye edilir. Cinsel isteği bulunmayanların (hastalık vb. nedenlerle) veya eşinin geçimini sağlayamayacak durumda olanların evlenmesi mekruhtur. Maddi durumu iyi olsa bile, evliliğin kendisini ilim ve ibadetten alıkoyacağını düşünenler için evlenmemek daha faziletlidir.¹⁰

Hanefîler nikâhı genel olarak sünnet kabul etmekle birlikte,¹¹ kişinin durumuna göre bu hükmün değişebileceğini belirtmişlerdir. Buna göre evlenmediği takdirde zinaya düşme tehlikesi bulunanlar için nikâh vacip, evlendiğinde eşine zulmetme ihtimali olanlar için ise mekruh sayılmıştır.¹² Böylece nikâhın hükümü, mezhepler arasında farklı değerlendirmelere konu olmuş ve kişilerin şartlarına göre değişkenlik arz etmiştir.¹³

2. Nikâhın Unsur ve Şartları

İslâm hukuku açısından nikâh akdinin dinen ve hukuken geçerlilik kazanabilmesi için bazı şartları bulunmaktadır. Bu şartlar, akdin kuruluşu, geçerliliği ve hukukî sonuç doğurması bakımından dört ana grupta sınıflandırılır.

⁵ Mustafa Genç, "İslâm Hukukunda Ailenin Önemi ve Evlilik Hayatının Faydaları", Sosyal Bilimler Dergisi 30 (2018), 274.

⁶ Şihâbüddîn İbn Hacer Heytemî, Tuhfetül'l- Muhtâc bi Şerhi'l- Minhâc (Kuveyt: Dâru'd- Diyâ, 2020), 7/373.

⁷ İbn Abidin, Reddül'l- Muhtar ale'd- Dürri'l Muhtar, ed. Hüsametdin el Farfur (Şam: Darü's Sekafe ve't Tûras, 2000), 8/5.

⁸ Mehmet Zeki Uyanık, "Müftülüklere Resmî Nikâh Kıyma Yetkisinin Verilmesi ve İslam Hukuku Açısından Uygulamada Karşılaşılabilecek Muhtemel Problemler", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 31 (2018), 391.

⁹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, el Muhallâ bi'l- Âsâr (Bayrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 9/3.

¹⁰ Heytemî, Tuhfetül'l- Muhtâc bi Şerhi'l- Minhâc, 7/374-380; Şemseddin Muhammed b. Muhammed el- Hatîb eş Şirbînî, Muğni'l- muhtâc ilâ mâ'rifeti ma'âni elfâzi'l- Minâc (Bayrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 4/203-205.

¹¹ Şemsüddin es Serahî, Kitâbü'l- Mebsût (Beyrut- Lübnan: Dâru'l Ma'rife, 1989), 4/193.

¹² Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, el-İhtiyâr li-Ta'îlî'l-Muhtâr (Bayrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 3/102.

¹³ Orhan, İslâm Hukukunda Akitler (İstanbul: A.H.İ. Yayıncılık, 2006), 237.

2.1. İn'ikad (Kuruluş) Şartları

Evlenme akdinin kurulması ve hukuken geçerlilik kazanması, belirli kurucu unsurların varlığına bağlıdır. Bu unsurlar “in'ikad şartları” olarak ifade edilmektedir. Tarafların varlığı, evlenme iradelerinin beyanları ve evlenme engellerinin bulunmaması, evlilik akdinde aranan üç temel şarttır.¹⁴

2.1.1. Tarafların Varlığı ve Ehliyeti

Nikâh akdinin kurulabilmesi için en temel şart, evlenmelerinde hukukî olarak herhangi bir engel bulunmayan bir erkek ve bir kadın bulunmalıdır.¹⁵ Bu tarafların akıl sağlığının yerinde ve temyiz kudretine (iyiyi kötüden ayırma yetisi) sahip olması şarttır.¹⁶ Bu şartlar, tarafların olmadığı durumlarda yerine vekalet eden veliler için de geçerlidir. Akıl hastalarının veya temyiz çağına gelmemiş (gayr-i mümeyyiz) çocukların bizzat yaptıkları nikâhlar ehliyetsizlik nedeniyle bâtıl sayılmaktadır.¹⁷ Tarafların ehliyeti konusunda Hanefî mezhebine göre: Erkekler gibi kadınlar da tam evlenme ehliyetine sahiptir ve kızın rızasının alınması gerektiğini belirtir.¹⁸ Şâfiî mezhebine göre ise kadınlar, velileri aracılığıyla evlenebilirler. Şâfiî mezhebi, ‘Veli ile iki adil şahit olmadan nikâh olmaz.’ Hadis-i Şerifini delil alarak bu şekilde yapılan akdi geçersiz saymaktadır.¹⁹

2.1.2. Evlenme Engellerinin Bulunmaması

Sahih bir nikâh akdi olabilmesi için taraflar arasında evliliklerine hukukî olarak bir engel bulunmaması gerekmektedir. Taraflar arasında kan hısımlığı, süt hısımlığı veya evlenme yoluyla oluşan (sıhrî) akrabalık gibi mutlak engeller bulunmamalıdır.²⁰ Fukahâ naslardan yola çıkarak evlenme engellerini devamlı ve geçici olmak üzere iki şekilde sınıflandırmıştır:

2.1.2.1. Devamlı Evlenme Engelleri

İslâm hukuku açısından süreklilik arz eden, tarafların birbirleriyle evlenmesine ebedi olarak engel olan sebeplerdir. Devamlı evlenme engelleri de kendi içinde kan hısımlığı,²¹ sıhri hısımlık²² ve süt hısımlığı²³ olarak üç gruba ayrılır.

2.1.2.2. Geçici Evlenme Engelleri

¹⁴ Ahmet Yaman, İslâm Aile Hukuku (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 37.

¹⁵ Rûm, 30/21.

¹⁶ Yaman, İslâm Aile Hukuku, 38.

¹⁷ Mehmet Akif Aydın, İslâm- Osmanlı Aile Hukuku (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985), 17.

¹⁸ el-Mevsılî, el-İhtiyâr li-Ta'lîl'l-Muhtâr, 3/112-115.

¹⁹ Muhammed ez-Zührî el-Gamrâvî, Envâru'l- Mesâlik Şerhu Umdeti's- Sâlik ve 'Uddeti'n- Nâsik (Lübnan: Nursabah Yayıncılık, 2011), 356-357; Ahmet Yaman - Halit Çalış, İslâm Hukuku (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 231.

²⁰ Yaman, İslâm Aile Hukuku, 41.

²¹ Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, el-Kâfî fî Şerhi'l Vâfi (Şam: Dârülmihâci'l- Kavim, 2024), 3/135; Ahmed bin Hüseyin Kadî Ebu Şuca', Gayet'ül İhtisar ve Tercümesi: Delilleriyle Büyük Şâfiî İlmiyhâli, çev. Nizemddin Ersöz (İstanbul: Ravza Yayınları, 2005), 432.

²² en-Nesefî, el-Kâfî fî Şerhi'l Vâfi, 3/136; Vehbe Zuhaylî, İslâm Fıkıh Ansiklopedisi, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Yayınevi, 1994), 9/104-105.

²³ İbrahim b. Muhammed el-Halebî, Mecma'ul- Enhür fî Şerhi Mülteka'l- Ebhür (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/478; Zuhaylî, İslâm Fıkıh Ansiklopedisi, 9/110-113.

Devamlı evlilik engeli oluşturmeyen, belirli durumlarda ortadan kalkan ve evlenmelerine engel olmayan durumlardır. Bunlar da başkasının eşi olma,²⁴ iki akraba ile birden evlenme,²⁵ üç kere boşanma²⁶ ve din farkı²⁷ şeklinde belirtilmektedir.

2.1.3. Evliliğe Dönük İrade Beyanı (İcap ve Kabul)

Nikâh akdinde icap, taraflardan birinin evlenme arzusunu bildirmek üzere söylediği ilk sözdür. Kabul ise, bu ilk teklife uygun olarak diğer tarafın evlenmeyi onayladığını belirten ikinci beyandır.²⁸ Bir nikâh akdinde tarafların beyanlarının geçerli sayılabilmesi için birtakım şartların yerine getirilmesi gerekir. Öncelikle icap ve kabul, taraflarca işitilecek veya anlaşılabilecek biçimde açıklanmalı ve araya kesinti girmeden birbirini takip etmelidir. Ayrıca kullanılan ifadeler, yapılan işin evlenme akdi olduğunu açık ve kesin şekilde göstermeli; örfün açıklık kazandırdığı sözler de bu kapsamda değerlendirilir.²⁹ Nikâh akdi esnasında taraflar icap ve kabul beyanlarını, gelecekteki belirsiz bir olaya (tâlikî şart) bağlayamazlar; beyanlar kesin ve o anda sonuç doğuracak nitelikte olmalıdır.³⁰

2.2. Evlenme Akdinin Sıhhat (Geçerlilik) Şartları

Akdin kuruluş şartlarından sonra, hukuken muteber olması ve dini/hukukî sonuçlarını doğurabilmesi için sıhhat şartlarının da bulunması gerekmektedir.

2.2.1. Şahitlik ve Aleniyet

Nikâhı zinadan ayıran en temel şart, şahitlerin huzurunda yapılmasıdır.³¹ Şahitlerin olmadığı ve aleniyet kazanmayan bir akit, geçmişin hatasını kapatmak maksadı ile yapılan bir akit olarak telakki edilebilmektedir. Hanefîlere göre akit esnasında en az iki erkek veya bir erkek iki kadın şahit bulunmalıdır;³² Şafîî mezhebi şahitlik yapacak kişinin adil olmasını şart koşar ve fâsıkların şehadeti ile yapılan akdin sahih olmayacağını belirtir.³³

2.2.2. Rıza ve İhtiyar

Evliliğin baskı veya zorlama (ikrah) altında yapılmaması esastır. Nikahın geçerli olması için akdi yapılanların rızasının bulunması gerekir.³⁴ Osmanlı Hukûk-ı Âile kararnâmesi, 'ikrah ile vuku bulan nikâh fasittir.'³⁵ hükmü ile rıza ve ihtiyarı evliliğin sıhhat şartı olarak kabul etmiştir.³⁶

2.3. Evlenme Akdinin Nefâz (Yürürlük) Şartları

Kurulmuş ve geçerli olan bir akdin, başkasının onayına ihtiyaç duymadan hükümlerini hemen doğurabilmesi için gereken şartlardır. Bu şartları taşımadan yapılan akit, şartlar oluşmasına kadar geçersiz; şartlar yerine geldikten sonra geçerli olur. Tarafların akdi yapmaya tam yetkili olması gerekir.

²⁴ en-Nisa, 4/24

²⁵ Yaman, İslâm Aile Huku, 49-50; Komisyon, İlmihal II: İslâm ve Toplum (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 216.

²⁶ Bakara, 2/229.

²⁷ Bakara, 2/221.

²⁸ Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslam Hukuku (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 1/329.

²⁹ Yaman, İslâm Aile Hukuku, 45.

³⁰ Aydın, İslâm- Osmanlı Aile Hukuku, 19.

³¹ Yaman, İslâm Aile Huku, 51.

³² el-Mevsılî, el-İhtiyâr li-Ta'îlî'l-Muhtâr, 3/103; Burhanüddin Ali b. Ebû Bekir el Merginânî, El Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî (Karaçi, Pakistan: idâretü'l- Kur'ân ve'l- Ulûmil'- İslâmiyye, 1417), 3/6-7.

³³ el Gamrâvî, Envârü'l- Mesâlik Şerhu Umdeti's- Sâlik ve 'Uddeti'n- Nâsik, 356-357.

³⁴ el-Mevsılî, el-İhtiyâr li-Ta'îlî'l-Muhtâr, 3/115; Zuhaylî, İslâm Fıkıh Ansiklopedisi, 9/63.

³⁵ Hukûk-ı Âile kararnâmesi, md.57

³⁶ Yaman - Çalı, İslam Hukuku, 233.

Örneğin, tam ehliyetli olmayan küçüklerin veya kısıtlıların bizzat yaptığı nikâhlar, velilerinin onayına kadar mevkuftur (askıdadır).³⁷

2.4. Evlenme Akdinin Lüzum (Bağlayıcılık) Şartları

Akdin kurulduktan sonra taraflardan biri tarafından tek taraflı olarak feshedilememesini sağlayan şartlardır. Eğer bu şartlar bulunmazsa buna bağlayıcılık şartları denmektedir. Nikâh hukuken tek taraflı olarak bozulamaz; fakat bazı durumlarda taraflardan biri bu akdi bozabilmektedir. Buna denklik (kefâet) denilir.

2.4.1. Denklik (Kefâet)

Erkeğin kadına sosyal, mali ve ahlâki bakımdan denk olması demektir. Eğer bir kadın velisinin izni olmadan dengi olmayan bir erkekle evlenmişse, kadının razı olduğu mehir miktarı emsal mehirlerden az olursa, velinin bu akdi feshettirme hakkı doğar.³⁸

3. Nikâh Akdinde Meclis Kavramı

İslâm hukukunda ve genel borçlar hukukunda "meclis" kavramı, bir akdin taraflarının irade beyanlarını (icap ve kabul) ortaya koymak üzere bir araya geldikleri zaman ve mekân birliğini ifade eder. Akdin hukuken varlık kazanabilmesi için icap ve kabulün birbirine bağlı olarak gerçekleşmesi gereken bu ortama "akit meclisi" denir.³⁹

Akitlerde meclis kavramının temel özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz: Akitlerin kurulabilmesi için en temel şartlardan biri meclis birliğidir. Bu prensip, tarafların icap ve kabul beyanlarının, araya akit dışı başka bir iş girmeden ve meclis dağılmadan birbirine uygun şekilde birleşmesini zorunlu kılar.⁴⁰ Klasik hukukçular meclisi genellikle tarafların fiziksel olarak toplandıkları mekân olarak tanımlamışken; modern hukukçular bunu, icap ve kabulün irtibatını sağlayan zaman ve mekân birliği olarak tarif etmektedirler.⁴¹

Hakiki Meclis, akdi gerçekleştirecek tarafların aynı mekânda, birbirlerini doğrudan işitecek ve görecekları şekilde bir arada bulunarak karşılıklı irade beyanında bulundukları durumdur.⁴² Hükmî Meclis, akdi gerçekleştirecek tarafların farklı mekânlarda bulundukları; elçi, mektup, telefon veya internet gibi iletişim araçları ile iradelerini beyan ettikleri durumdur.⁴³ Tarafların hazır bulunmadıkları ve posta ya da elçi aracılığıyla yapılan sözleşmelerde, mektubun veya bildirimin muhataba ulaştığı yer ve zaman, hukuken akit meclisi kabul edilmektedir.⁴⁴

4. Dijital İletişim Araçları ile Nikâh Akdinin Kurulmasının Fıkî Yönü

4.1. Elektronik Posta (E-posta)

Elektronik posta aracılığıyla yapılan icaplar, hukukî bakımdan klasik mektupla gerçekleştirilen icaplara benzer niteliktedir. Çünkü posta yoluyla gönderilen mektuplar sözleşmenin kurulmasına yönelik irade

³⁷ Güleray Coşkun, İslâm Aile Hukukunda Nikâh Akdinin Dini ve Hukukî Boyutları (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 40.

³⁸ es Serahsî, Kitâbü'l- Mebsût, 4/418; el-Mevsılî, el-İhtiyâr li-Ta'îlî'l-Muhtâr, 3/112.

³⁹ İbrahim Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 23 (2014), 76.

⁴⁰ Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 76.

⁴¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "İslâm Hukukunda Modern İletişim Araçları İle Yapılan Akitler", İlam Araştırma Dergisi 1/1 (1996), 20.

⁴² Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 77.

⁴³ Bilal Aybakan, "Meclis", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/239-241.

⁴⁴ Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 77.

beyanını nasıl iletiyorsa, elektronik posta mesajları da aynı şekilde tarafların sözleşme iradesini açıklamalarına hizmet edebilmektedir.⁴⁵ Yazı yoluyla yapılan akdin geçerliliği konusunda Malikîler, Şâfiîler ve Hanbelîlerden oluşan cumhur, icap ve kabulün aynı anda gerçekleşmiş olması gerektiğini, şahitlerin hazır bulunup irade beyanlarını işitmeleri gerektiğini, yazılı beyanlarda tahrif ve değiştirilme imkânı bulunduğundan akde fesat karışabileceğini, akde ihtiyatlı davranılması gerektiğini, iradenin sarih lafızlarla belirtilmesi ve kinâî beyanın akitte kullanılmaması gerektiğini, vekil tayin etme imkânı bulunduğundan yazılı beyana ihtiyaç olmadığını şart koşmaktadır. Bu sebeplerden dolayı, icap ve kabulün gaipler arasında yazılı olarak yapılması hâlinde akdi caiz görmemişlerdir.⁴⁶ Gaipler arasında yazılı olarak icra edilen akdi mümkün sayan Hanefîler, bu akdin geçerli olması için mektubu alan kişinin şahitlerin huzurunda okuyarak irade beyanını iki şahit huzurunda sözlü olarak dile getirmesiyle akdin geçerli olacağını belirtmektedirler.⁴⁷ Günümüzde elektronik posta ile internet ortamında gerçekleştirilen nikâh akdi, klasik İslâm hukukundaki mektupla yapılan nikâh akdiyle aynı kategoride değerlendirilebilir. Bu sebeple, klasik dönemde posta yoluyla yapılan nikâh akdine ilişkin görüşler, modern iletişim araçlarıyla (e-posta, video konferans vb.) icra edilen nikâh akdi için de geçerlidir.⁴⁸

4.2. Eş Zamanlı İletişim (Chat, Video Konferans)

Bu iletişim araçları, tarafların aradaki mesafelerini yok gibi göstererek birbirlerini anlık olarak işitip görmelerine imkân tanıdığı için zaman itibarıyla "hazırlar arası" sözleşme hükmündedir. Tarafların farklı yerlerde olsalar bile telefon, görüntülü konferans, video aramaları ile internet üzerinden anlık etkileşim kurdukları meclistir.⁴⁹ Bazı çağdaş hukukçular modern araçlarla yapılan akdin tarafları aldatma ve mahremiyet ihtimalini göz önünde bulundurarak uygun görmeseler de çoğunluk, gerekli önlemlerin alınması ile aldatmanın önüne geçileceğinden bu şekilde yapılan nikahın geçerli olduğunu kabul ederler.⁵⁰ Fakihler, tarafların telefon gibi sesli iletişim araçları üzerinden akit yapmalarını tartışırken hem fayda hem de sakıncalarına değinmişlerdir. Yazışmalarda görülen zaman kaybı olmaksızın anlık iletişim kurulabilmesi ve seslerin karşı tarafa açık biçimde ulaşması avantaj olarak zikredilmiştir. Buna karşılık, seslerin taklit edilerek karşı tarafın yanıltılması ihtimali olumsuz yönlerden biri olarak belirtilmiştir. Bu nedenle, tarafların kimliklerinin bilindiği ve icap ile kabulün açıkça beyan edildiği durumlarda akit geçerli kabul edilmiştir.⁵¹

Sonuç

İslâm hukukunda nikâh akdi, neslin muhafazası ve bireyin iffetini koruması amacıyla teşvik edilen, sadece hukukî bir sözleşme değil aynı zamanda dini bir mahiyete sahip olan "mîsâk-ı galîz" (ağır bir sorumluluk ve sağlam bir teminat) niteliğinde bir bağıdır. Kaynaklar çerçevesinde, nikâh akdinin dijitalleşen dünyadaki yeri ve fikhî hükmü şu şekilde özetlemek mümkündür:

Nikâhın hukuken varlık kazanması için en temel rükün, tarafların karşılıklı rızalarını meclis birliği içerisinde beyan ettikleri icap ve kabuldür. Klasik fıkıhçılar, irade beyanlarını aynı mekânda (hakiki meclis) fiziksel birlikteliği esas almakla, tarafların aynı mekânda olmadığı durumlar için "hükmî meclis"

⁴⁵ Gamze Turan, "Elektronik Sözleşmeler ve Elektronik Sözleşmelere Uygulanacak Hukukun Tespiti", Türkiye Barolar Birliği Dergisi 77 (2008), 98.

⁴⁶ "الزواج الإلكتروني بين الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري" Electronic marriage between Islamic law and Algerian law", 690-689, (2021) 3/6 مجلة العلوم القانونية والاجتماعية; Zuhaylî, İslâm Fıkıh Ansiklopedisi, 9/40.

⁴⁷ İbn Abidin, Redd'ül-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar, 8/44-45.

⁴⁸ Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 84.

⁴⁹ Yılmaz, "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu", 66.

⁵⁰ مسعود صبري, "الزواج الإلكتروني.. حل شرعي أم خرق اجتماعي؟", المجتمع 2180 (2023), 35; عباس, "الزواج الإلكتروني بين الشريعة الإسلامية والقانون الجزائري" Electronic marriage between Islamic law and Algerian law", 691.

⁵¹ Adnan Algül - Hamit Kamer, "Dijitalleşmenin Dini Hükümlere Etkisi: Metaverse Örneği", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (2023), 49.

kavramı kullanılmıştır. İletişim teknolojileri ile yapılan akitler için "gaip (uzaktakiler) arası nikâh" kavramı kullanılmaktadır. Mezheplerin gaip arası akitler için iki farklı görüşü ortaya çıkmaktadır. Cumhur (Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî): icap ve kabulün aynı anda gerçekleşmediği ve yazılı beyanların tahrif edilme riskini göz önünde bulundurularak gaip arası akitler yazılı ve internet aracılığı ile yapılan nikâh akitini geçersiz saymışlardır. Hanefîler: Hükmi meclis kavramından yola çıkarak gaip arası nikâh akitinde kanunî ve hukukî şartlarının yerine getirilmesi ve icap kabul beyanlarının şahitler huzurunda yapılması ile bu akitin geçerli olacağı hükmünü kabul etmişlerdir.

Netice olarak günümüz hukukçuları, dijital ortamlarda yapılan akitlerde teknolojik gelişmeleri göz önünde bulundurarak eş zamanlı olarak yapılan akitleri hazırlar arasında yapılan akitler olarak değerlendirmiş ve gerekli şartların yerine getirilmesi ile bu şekilde yapılan akitin geçerli olduğu kanaatine varmışlardır.

Kaynakça

- Algül, Adnan - Kamer, Hamit. "Dijitalleşmenin Dini Hükümlere Etkisi: Metaverse Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2023), 32-58.
- Aybakan, Bilal. "Meclis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/239-241. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslâm- Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985.
- Coşkun, Güleray. *İslam Aile Hukukunda Nikâh Akitinin Dini ve Hukuki Boyutları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İslâm Hukukunda Modern İletişim Araçları İle Yapılan Akitler". *İlam Araştırma Dergisi* 1/1 (1996), 1-54.
- Gamrâvî, Muhammed ez- Zührî el. *Envâru'l- Mesâlik Şerhu Umdeti's- Sâlik ve 'Uddeti'n- Nâsik*. Lübnan: Nursabah Yayıncılık, 2011.
- Genç, Mustafa. "İslâm Hukukunda Ailenin Önemi ve Evlilik Hayatının Faydaları". *Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2018), 272-294.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed el. *Mecma'ul- Enhür fî Şerhi Mülteka'l- Ebhür*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Heytemî, Şihâbüddîn İbn Hacer. *Tuhfetül'l- Muhtâc bi Şerhi'l- Minhâc*. Kuveyt: Dâru'd- Diyâ, 2020.
- İbn Abidin. *Reddül- Muhtar ale'd- Dürri'l Muhtar*. ed. Hüsamettin el Farfur. Şam: Darü's Sekafe ve't Tûras, 2000.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el Muhallâ bi'l- Âsâr*. Bayrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Kadı Ebu Şuca', Ahmed bin Hüseyin. *Gayet'ül İhtisar ve Tercümesi: Delilleriyle Büyük Şafiî İlmihâli*. çev. Nizemddin Ersöz. İstanbul: Ravza Yayınları, 2005.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Komisyon. *İlmihal II: İslâm ve Toplum*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

- Merginânî, Burhanüddin Ali b. Ebû Bekir el. *El Hidâye şerhu Bidâyeti'l- Mübtedâ*. Karaçi, Pakistan: idâretü'l- Kur'ân ve'l- Ulûmil'- İslâmiyye, 1417.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. Bayrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en. *el Kâfî fî Şerhi'l Vâfî*. Şam: Dârülmihâci'l- Kavîm, 2024.
- Orhan. *İslâm Hukukunda Akitler*. İstanbul: A.H.İ. Yayıncılık, 2006.
- Serahsî, Şemsüddin es. *Kitâbü'l- Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut- Lübnan: Dârü'l Ma'rife, 1989.
- Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed el- Hatîb eş. *Muğni'l- muhtâç ilâ mâ'rifeti ma'âni elfâzi'l- Minâc*. Bayrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Turan, Gamze. "Elektronik Sözleşmeler ve Elektronik Sözleşmelere Uygulanacak Hukukun Tespiti". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 77 (2008), 87-119.
- Uyanık, Mehmet Zeki. "Müftülüklere Resmî Nikâh Kıyma Yetkisinin Verilmesi ve İslam Hukuku Açısından Uygulamada Karşılaşılabilecek Muhtemel Problemler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 389-413.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Huku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukuku*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Aile Hukukuna Göre İnternet Ortamında Nikâh Akdinin (evlenme Sözleşmesinin) Kuruluşu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 59-103.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fıkıh Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd. İstanbul: Risale Yayınevi, 1994.
- 35-34, (2023) 2180 صبري, مسعود. "الزواج الإلكتروني.. حل شرعي أم خرق اجتماعي؟". *المجتمع* 2180, (2023) 35-34.
- Electronic marriage between Islamic law and Algerian law". *مجلة العلوم القانونية والاجتماعية* 3/6, (2021) 695-685.

Genel Hukuk ve İslâm Hukuku Çalışmalarıyla Servet Armağan

Zahir Türel

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

ce1_zahir@hotmail.com, ORCID ID: 0009-0001-3404-4285

Öz

Çalışmamızın konusu, asıl alanı Genel Hukuk olan Servet Armağan'ın hem kendi alanında hem de İslâm Hukuku alanında yaptığı çalışmalardır. Eğitimini ve Akademik kariyerini Genel Hukuk alanında yapan Servet Armağan, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinde Lisans ve Yüksek Lisans eğitimini tamamlamıştır. Aynı Üniversitede asistan olarak göreve başlamış; Doktorluk, Doçentlik ve Profesörlük unvanlarını yine burada Anayasa Hukuku alanında yaptığı çalışmalarla almıştır. Doktora tezi olarak yaptığı çalışma Anayasa Mahkemesi üyeleri tarafından temel kitap olarak kabul görmüştür. Anayasaya olan hakimiyeti ve yasalardan içtihat çıkarma kabiliyeti vesilesiyle oluşturduğu notlar, kitap haline getirilip üniversitede ders kitabı olarak okutulmuştur. Hem Genel Hukukun özüne ve tüm kaynaklarına hem de İslâm Hukukunun klasik ve carî kaynaklarına vakıf olan yazar, farklı ülkelerde çalışmalar yapmıştır. Yurt dışında verdiği sempozyumlar ve yaptığı bilimsel araştırmaların yanında farklı kültürleri tanımış ve bu kültürlerin kabul ettikleri hukuk kurallarını yerinde görme fırsatı bulmuştur. Armağan'ın İslâm Hukuku alanında yaptığı çalışmalar, İslam Hukukuna dışarıdan bakılmış bir perspektif niteliği taşımaktadır. İslâm Hukukunun klasik kaynaklarını günümüz hukuk kaynaklarıyla mukayeseli bir şekilde sadeleştirip günümüz Fıkıh literatürüne yeni eserler kazandırmıştır. Bu çalışma Servet Armağan'ın hem akademik hayatını hem İslâm Hukuku alanındaki çalışmalarının derlemesidir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Hukuk Kaynakları, Anayasa, İnsan Hakları, İş Hukuku.

Giriş

İslâm Hukuku alanında yapılan çağdaş çalışmaların önemli bir kısmı, klasik kaynaklar ve bu kaynakların yorumlanması çabasını yansıtmaktadır. Bu bağlamda, tahsilini genel hukuk alanında yapmış olmasına rağmen, İslâm Hukuku sahasında telif ve tercüme eserler veren Servet Armağan, mukayeseli yaklaşımı, sistematik üslubu ve disiplinler arası bakışıyla dikkat çeken isimler arasında yer almaktadır.

Bu çalışmada, yazarın akademik hayatı, telif ettiği eserler, tercüme yoluyla literatüre kazandırdığı çalışmalar ve çeşitli dergilerde yayımlanan makaleleri incelenerek, yazarın İslâm hukukuna katkıları ele alınmaktadır. Çalışma; yazarın akademik hayatı, İslâm hukuku alanında yazdığı kitaplar, yaptığı çeviriler ve yayımladığı makaleler olmak üzere dört ana başlık hâlinde tasarlanmıştır. Böylece Armağan'ın, klasik fıkıh mirasını çağdaş hukuk diliyle yorumlama ve klasik İslâm hukukunu modern dünyada anlaşılır kılmaya yönündeki ilmî çabalarının ana hatlarıyla ortaya konulması hedeflenmektedir.

Servet Armağan'ın Akademik Hayatı

19 Mayıs 1939'da Şanlıurfa'da doğan Servet Armağan ilkökul ve liseyi yine Şanlıurfa'da okumuştur. 1956 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde yüksek öğrenimine başlamış, 1960 yılında mezun olmuştur. 1960-1966 yıllarında İstanbul Üniversitesinde Yüksek Lisans ve Doktorasını tamamlamıştır. Yine İstanbul Üniversitesi, Hukuk Fakültesinde; 1971- 1976 yıllarında Doçent, 1976-2006 yıllarında Profesör ünvanlarını almıştır. Ayrıca 1990-1992 yıllarında Diyarbakır Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanlığı; 1992-1996 yıllarında Şanlıurfa Harran Üniversitesi Rektörlüğü yapmıştır. 2006 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden emekli olmuştur. 2013 yılında İstanbul Yeni Yüzyıl

Üniversitesi Hukuk Fakültesinde ders vermeye başlamış ve bu çalışmamızı yaptığımız tarihte devam etmektedir.

İslâm Hukuku Alanında Yazdığı Kitaplar

Bu başlıkta, Servet Armağan'ın İslâm hukuku alanında kaleme aldığı eserler tanıtılmakta ve her bir çalışmanın konusu, kapsamı ve temel yaklaşımı ana hatlarıyla ortaya konulmaktadır. Armağan'ın İslâm hukukunun klasik kaynaklarını ele alırken, modern hukuk kavramlarıyla mukayeseli bir yöntem izlediği; anayasa hukuku, ceza hukuku, medeni hukuk, iktisat, temel hak ve hürriyetler, çevre, ilim ve kadın hakları gibi farklı alanlara dair eserlerinde İslâm hukukunun teorik temellerini ve pratik yansımalarını birlikte değerlendirdiği görülmektedir. Yazarın söz konusu eserleri sistematik bir bütünlük içinde özetlenerek, onun İslâm hukukuna bakış açısı ve ilmî katkıları ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

2.1. Ana hatlarıyla İslâm Hukuku

Kitabın önsözünde İslâm Hukuku alanında, ayrıntılı ve büyük hacimli çok fazla eser olduğunu belirten Armağan, tüm konulara değinen ve fazla derine inmeden genel bir çerçeve çizerek küçük hacimli bir kitaba duyulan ihtiyaçtan dolayı yazdığını belirtmiştir. azar, iki bölüm olarak kaleme aldığı bu çalışmanın birinci bölümünde; İslâm dinini tanımlayıp kaynaklarını incelemiş ve İslâm hukukunun genel özelliklerini ele almıştır. İslâm'ın müstakil ve gelişmeye açık bir hukuk sistemi olduğunu vurgulayan yazar; buna rağmen Müslüman devletlerin İslâm hukukunu neden kanunlaştırmadığını (kodifiye etmediğini) ve bu durumun istisnalarını açıklamıştır. Devamında İslâm hukukunun kaynaklarını; sabit (Kur'an, sünnet) ve sabit olmayan/içtihadı dayalı (icma, kıyas, istihsan, örf, sedd-i zerâi, istishâb) kaynaklar olmak üzere iki grupta incelemiştir. Birinci bölümün sonunda İslâm hukukunun tarihsel gelişimini ele almış ve Batı'da bu alanda yapılan çalışmalara değinmiştir. İkinci bölümde ise; İslâm anayasa hukukunun genel özelliklerini, bu alandaki temel kaynak eserleri, İslâm'da devlet düzenini ve anayasa hukukunun temel konularını incelemiştir. Yazar, çalışmasında ayrıca İslâm ceza hukukunun genel özelliklerini ve ceza çeşitlerini incelemiştir. Devamında İslâm ticaret hukukunda şirketler hukuku, İslâm medeni hukukunun genel özellikleri, hükmî (tüzel) şahsiyet teorisi, akitler ve akitlerin farklı kıstaslara göre sınıflandırılması gibi konuları ele almıştır. Bölümün sonunda İslâm hukuku ile bazı modern kamu ve özel hukuk kurumlarını inceleyerek; akitler bağlamında İslâm hukuku ile modern hukuk arasında kısa bir karşılaştırma yapmış ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beyanlarındaki medeni hukuk kaidelerini değerlendirmiştir. Son olarak İslâm hukuku ile Batı (laik) hukuku arasında kısa bir mukayese yapmış ve Almanya'da verdiği 'İslâm Hukukunda Kadın-Erkek Eşitliği' konulu konferans metnini çalışmanın sonuna eklemiştir.¹

2.2.İslâm Ekonomisi

Ekonominin tanımını yapmakla başlayan yazar, İslâm Hukukunda ekonominin yeri, ekonomiye müdahalesi ve ekonomiyi şekillendiren hükümlerini açıklamıştır. İslâm bankacılığı başlığıyla Müslüman toplumun, ticaret, para ve bankacılıkla olması gereken ilişkilerini ayet ve hadisler ışığında açıklayıp günümüzdeki sistemlerle kıyaslamıştır. İslâm hukukunun çizdiği sınırlar içerisinde işçi ve işveren haklarından bahsetmiştir. Ekonomi konusunun en önemli başlığı olan şirketler konusunda, İslâm Hukukunun uygun gördüğü şirket tipini tarif ederek günümüzdeki örneklerini ele almıştır. İlerleyen sayfalarda İslâm Hukukunun sosyal ve ekonomik olarak düzeni sağlayan hisbe teşkilatına ve tarihteki örneklerine yer vermiştir. Ekonomi deyince mutlaka değinilmesi gereken başka bir konu olan borçlar konusuna değinmiştir. Gerçek kişi, tüzel kişi ve ülkenin borç durumu ve bu borçları kapatabilmek adına bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Yazar bu çalışmasında israf, vakıflar, faiz, enflasyon ve para mefhumunu

¹ Servet Armağan, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2009).

ayrı başlıklara ayırarak açıklamış ve İslâm Hukukundaki yerini belirtmiştir. Ayrıca devletin pazardaki ürünün fiyatına müdahalesi anlamına gelen narh sistemini de açıklamış, dinimizin uygun görmediğini ama bazı zaruri durumlarda; örneğin kriz anlarında başvurulabilecek bir yol olabileceğini açıklamıştır. Sonlara doğru tüm dünyanın etkilendiği Körfez Savaşı'na değinerek çalışmasını tamamlamıştır. Yazar kitabın önsözünde, bu kitabın ilk haline eklemeler yaparak şu an çalışma yaptığımız haline getirmiş ve ileride de yeni eklemeler yapabileceğini bildirmiştir. Dolayısıyla aynı isimle daha geniş kapsamlı ve yeni başlıklar eklenerek literatüre yeni bir eser kazandırabilme ihtimalinin altını çizmiştir.²

2.3. Bugünkü İslâm Dünyası; Problemleri - Ümitleri - Dinamikleri

Yazar bu kitapta Müslümanların bulunduğu ülkeleri, bu ülkelerin jeopolitik konumundan dolayı önemini, her ülkedeki Müslüman sayısını tarif ederek Müslüman nüfusunun ekonomik, hukuki, siyasi ve kültürel olarak yapısının portresini çizmiştir.³

İlerleyen sayfaları 3 bölümde incelemiştir. İlk bölümde, İslam dünyasının problemlerini, bürokrasiyi, israfı, devletlerin az gelişmişliğini, hukuki düzensizliği, ilme yeterince önem verilmemesini, milliyetçiliği, maddi ve manevi problemleri, Müslümanların kendi içinden ve dışarıdan gelen tehditleri analiz edilerek bunlar için alınabilecek tedbirleri çözümleri ortaya koymaya çalışmıştır.

İkinci bölümde İslam dünyasının ekonomik, hukuk, akademik ve kültürel olarak belirlemesi gereken hedefleri, gelişim odaklı olması gerektiğini ve var olan problemleri çözüme odaklı olmasının gerektiğini dile getirmiştir.

Son bölümde de İslam dünyasının dinamikleri yani önüne koyduğu hedeflere ulaşma ve var olan problemleri çözüme adına çalışmalar yapabilecek nüfusu, kullanılacak kaynakları, başvurulacak yöntemleri işlemiştir.

2.4. İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler

Yazar bu kitabında, günümüz Anayasası'nda belirlenmiş olan temel hak ve hürriyetlerin İslâm Hukukundaki yerini ve karşılığını merkeze almıştır. Söz konusu haklar ve hürriyetlerin klasik İslam kaynaklarında derli toplu halde olmadığını, tam aksine aynı başlıkların farklı yerlerde ve farklı başlıklar altında tekrarlı bir şekilde işlendiğini belirtmektedir. Bu açığın kapatılması için ayrı bir gayret ettiğini dile getiren Armağan, temel hakkın tanımını ve içeriğini belirlemiş ve hemen ardından İslam hukukunu oluşturan Kur'an, Hadis ve diğer içtihat hükümlerindeki karşılığını vermiştir. Bu çalışmayla yazar, hem hukukun belli başlı kitaplarında dağınık halde yer alan ifadeler bir başlık altında toplamış hem de modern hukuk ile İslam hukuku karşılaştırmalı olarak bir araya getirmiştir.⁴

2.5. İslam'da İlim ve İlim Adamı

Yazar ilmin ve ilim adamının İslâm dünyasındaki yerini ve İslâm hukuku alanındaki önemini kendi tecrübelerine ve hukuk kaynaklarına dayanarak ortaya koymaya çalışmıştır. İlim ve ilimle ilgili olan; okuma, nasihat, öğrenme, araştırma gibi kavramlarını önce açıklayıp sonra da bunların İslâm literatüründeki karşılığını belirterek giriş yapmıştır. Ayet ve hadislerle İslam'ın ilme ve Âlime verdiği değerini altını çizerek devam etmiştir. Özellikle "Fakih"⁵ dediğimiz, İslam literatür kaynaklarından çıkardığı hükümlerle teorik olan bilgileri pratiğe çevirme olanağını sağlayan ilim insanlarının dindeki yeri ve önemine değinmiştir. Bunun somut örneği olarak özellikle Osmanlı Döneminde İlimiye sınıfının

² Servet Armağan, *İslâm Ekonomisi* (İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005).

³ Servet Armağan, *Bugünkü İslam Dünyası: problemleri-ümitleri-dinamikleri* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007).

⁴ Servet Armağan, *İslâm hukukunda temel hak ve hürriyetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015).

⁵ "FAKİH", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ocak 2026).

ve Şeyhülislamlığın ne kadar kritik bir konu olduğunun altını çizmiştir. İslâm Hukukunda âlimlerin anahtar konumunda olduğunu vurgulayan Armağan, ilme ve Âlimliğe teşvik eden ayet ve hadisleri bu eserde derlemiş ve bu konuyla ilgili duyanlar için kolaylık sağlayacak bir eser oluşturmuştur.⁶

Tercüme ettiği İslâm Hukuku Alanında Yazılmış Eserler

Bu başlıkta, Servet Armağan'ın İslâm hukuku alanında kaleme alınmış eserleri Türkçeye kazandırma faaliyetleri ele alınmaktadır. Özellikle çağdaş öğretim metodu ve modern hukuk terminolojisiyle hazırlanmış çalışmaların tercümesi yoluyla, İslâm hukukunun kaynakları, temel kavramları, içtihat mezhepleri, müeyyide sistemi, ehliyet ve velâyet teorileri, borçlar hukuku ile malî hükümler gibi ana konular sistematik bir bütünlük içinde sunulmaktadır. Armağan'ın yaptığı tercümeler, İslâm hukukunu klasik literatüre bağlı kalarak cârî hukuk kavramlarıyla mukayeseli biçimde açıklayan eserleri Türk akademi dünyasına kazandırması bakımından önemli bir ilmî katkı niteliği taşımaktadır.

Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku – I

Yazar ön sözde “Elinizdeki kitap, İslâm Hukukunu mukayeseli olarak inceleyip sunan bir kitaptır. Orijinal ismi: *Yeni Elbisesi İçinde İslam Hukuku -İslâm Hukuku'na Genel Giriş-* şeklindedir. Prof. Mustafa Ahmed Ez-ZERKA'nın bu ismi koymasında esas olan düşüncesi, İslâm Hukukunu, asrımızın hukuk kavramları ve öğretim sistemiyle açıklama gayesi ve zarureti şeklinde açıklıyor. Suriye, Şam Üniversitesi Hukuk Fakültesi talebeleri için hazırlanmıştır. Ama basitten zora doğru giderek İslâm Hukukunun hemen hemen tamamını anlatmıştır. Bu sebeple artık kitaba giriş demek doğru olmaz, kanaatindeyim.”⁷ diyerek bu çalışmanın, 3 ciltten oluşan ders kitabı olarak hazırlanmış olduğunu belirtmiştir. Yazar ilk cildinde İslâm Hukukunun tanımını ve geçirdiği süreçleri, kaynaklarını ve içtihat mezheplerinin ortaya çıkışını incelemiştir. İchtihat mezheplerinin aralarındaki ihtilafları, bu ihtilafların sebeplerini açıklamıştır. Mecelle'nin oluşum sürecini, yaptırımlarını ve uyulmaması durumunda verilen cezaları açıklayarak genel kaideleri detaylandırmıştır.

3.2. Çağdaş Yaklaşımla İslâm Hukuku – II

Hem Medeni hukuk hem de İslâm Hukukunda bulunan Müeyyideler teorisi yani hukuk kurallarının uygulanması için teşvik edici veya kural ihlallerine karşı caydırıcı cezalar teorisini, ehliyet teorisi ve velayet kavramlarını incelemiştir. Ehliyetin tanımını, bölümlerini, aşamalarını ve ehliyet arızalarını yani engellerini açıklamıştır.⁸

3.3. Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku – III

Külliyyatın 3. ve son kitabı olan bu cilt borçlar hukuku konusunu içermektedir. Hak ve borç kavramlarının tanımını, içeriğini ve bölümlerini ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Mal ve mülk olgusunun tanımlarını yapıp alt başlıklarını ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Son olarak hukuki şahsiyet kavramını, bölümlerini ve hükümlerini ayrıntılı bir şekilde anlatmış ve İslâm Hukukundaki yerinin ve öneminin altını çizmiştir.⁹

3.4. İslâm Hukuku'na Giriş

Armağan'ın tercüme ettiği bu eser, aslen bir Hristiyan olan Aghnides tarafından Columbia Üniversitesinde görev yaptığı sırada kaleme alınmıştır. Üç bölümden oluşan bu eserin orijinal adı *Mohammedan Theories of Finance: With an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography*'dir.

⁶ Servet Armağan, *İslâm'da İlim ve İlim Adamı* (İzmir: Işık Yayınları, 2010).

⁷ Muştafâ Aḥmad az-Zarqâ - Servet Armağan, “Çağdaş yaklaşımla İslâm hukuku. Cilt 1”, Timaş yayınları Kaynak eserler serisi, 126 6 (İstanbul: Timaş Yayınları, 1993), Cilt 1/5.

⁸ Muştafâ Aḥmad az-Zarqâ vd., *İslâm Hukukuna Genel Giriş* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1993).

⁹ Zarqâ - Armağan, “Çağdaş yaklaşımla İslâm hukuku. Cilt 1”.

3 bölümden oluşan bir eser hazırlamıştır. Avrupa dillerinde İslâm Hukukunun çok fazla eserin tercüme edilmiş olduğunu ama eserlerin, İslâm hukukunun “ekonomi” konusunu yeterince işlenmemiş olduklarını vurgulayan Aghnides, bu eksikliği gidermek amacıyla kaleme aldığını belirtmiştir. Çalışmanın ilk 2 bölümünü bu kitapta, son bölümünü de ayrı bir kitap olarak yayınlamıştır. Dolayısıyla bu kitap diğer kitap için bir giriş ve hazırlık niteliğindedir. Bu eserde yer alan bölümlerde İslâm hukukuna giriş, temel kavramlar, İslâm Hukukunun kaynaklarını (Kur'an, sünnet, icma, kıyas) ve bunların başlığı olan deliller, delillerin neshi ve çatışması, dini hukuk prensipleri, dini hüküm sınıflandırması, fıkıh mezhepleri ve kurucularını detaylı bir şekilde incelemiştir.¹⁰

3.5. İslâm'ın Malî Hükümleri

Kitapta malî konuları, gelirler ve giderler olarak iki bölüme ayırmıştır. Bu bölümleri de alt başlıklar halinde ayrıntılarına inerek İslâm Hukukunun ekonomi konusunda kapsamlı bir çalışma ortaya koymuştur.¹¹ Gelirler bölümünde zekât kavramını ve zekât verilecek mallarının sınıflandırılması bunların zekât ulaşma miktarını, verilecek zekât miktarını, ayet ve hadisler ışığında açıklamıştır. Borçlar, anlaşmalar, İslam ülkelerinde Müslümanlardan ve gayrimüslimlerden alınan vergiler, bu vergilerin miktarı, toplanma usul ve yöntemi analiz etmiştir. Ayrıca savaşlarda ele geçen ganimet, define olarak bulunan madeni değerli eşyalardan verilmesi gereken vergileri Şer'i hükümlerle açıklamıştır.

Giderler bölümünde ise halktan toplanan vergilerin, zekâtların ve hazinenin belli bir kısmının kimlere, nasıl ve ne miktarda dağıtılması gerektiğini, dini hükümler vesilesiyle ve din dışı sebeplerle gelen gelirlerin nasıl sarf edileceğini, savaş ganimetlerini, savaşız elde edilen gelirleri nereye ve nasıl harcanması gerektiğini ve askerlerin maaşları bu başlık altında incelenmiştir.¹²

İslam Hukuku Alanında Yazdığı Makaleler

Bu başlıkta, Servet Armağan'ın İslâm hukuku alanında kaleme aldığı makaleler tanıtılmakta ve her bir çalışmanın konusu ile temel yaklaşımı ana hatlarıyla ortaya konulmaktadır. Akitlerde hata, müeyyide sistemi, İslâm'da devlet ve yönetim anlayışı, hukuk önünde eşitlik ve üniversitelerde başörtüsü meselesi gibi farklı konular ele alınarak, İslâm hukukunun hem klasik fikhî meseleleri hem de çağdaş hukuki ve toplumsal problemleri nasıl değerlendirdiği gösterilmektedir. Bu makaleler, Kur'an, Sünnet ve fıkıh literatürüne dayalı ilmî temeller ile modern hukuk ve anayasal düzenlemeler arasında kurulan irtibatı ortaya koyması bakımından, Armağan'ın mukayeseli ve bütüncül yaklaşımını yansıtmaktadır.

4.1. İslâm Hukukunda Müeyyideler

Armağan, bu çalışmasında hukuk sistemlerinde, toplumsal düzeni, insanların haklarının korunması, güvenliği ve bunların devamlılığı için kurallar oluşturduğuna vurgu yapmıştır. Bu kurallara uyulması için de önlemler alınması gerektiğini belirtmiştir. İslam hukukunda da aynı şekilde *müeyyideler* adıyla var olan kanun, kural ve hükümlere uyulmaması durumunda cezalar ve caydırıcı yaptırımlar bulunduğunu belirten yazar bu çalışmasında müeyyideler konusunun alt başlığı olan cezalar ödülleri ve ilga çeşitleri olan butlan (anlaşmanın tamamen bozulması), Fesad (şartlardan bir veya birkaçının eksik olmasından dolayı anlaşmanın kısmen bozulması, butlandan farkı bu şartlar yerine getirilirse veya telafi edilirse

¹⁰ Nicolas P. Aghnides - Servet Armağan, *İslâm hukukuna giriş = Mohammedan theories of finance: with an introduction to Mohammedan law and a bibliography* (İstanbul: Beta, 2001).

¹¹ Nicolas P. Aghnides - Servet Armağan, *İslâm'ın Mali Hükümleri = Mohammedan Theories of Finance: With an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography* (İstanbul: İnsan, 2003).

¹² Aghnides - Armağan, *İslâm'ın Mali Hükümleri = Mohammedan Theories of Finance*.

anlaşma devam eder), tevakkuf (anlaşmanın üçüncü bir kişinin rızasına bağlı olması durumudur; o kabul ederse geçerli olur, reddederse bâtil olur) kavramlarının İslâm hukukundaki yerini açıklamıştır.¹³

4.2. İslâm Hukukunda Eşitlik, Faruk En-Nebhan

Bu çalışma Armağan'ın Dr. Muhammed Faruk en-Nebhan'ın yazdığı "*Nizam'ul - Hükm fi'l İslâm*" adlı eserinin 207-218 sayfalarının Türkçeye tercümesidir. Çevrilen kitabın bu kısmının konusu, İslam Hukukundaki eşitlik başlığıdır. Nebhan, bu konuyu 4 bölümde incelemiştir.

İlk bölümde kanun önünde eşitliği, insanların fiilen değil hukuken eşit olması olarak tarif etmiştir. Bir bölgede var olan hukuk sisteminde insanlar; vasıf olarak farklı olsalar bile hukuki kanun ve kuralların o bölgedeki her vatandaş için geçerli olduğunu ve bu hususta asla taviz verilmemesi gerektiğinin belirtmiştir. İkinci bölüm mahkemede eşitlik; hâkimin karşısında her insan eşittir. Mahkemenin verdiği karar herkes için geçerli olduğunu ve hiç kimseye imtiyaz gösterilmemesi gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Üçüncü bölümde yazar kamu hizmetine girme eşitliğini incelemiştir. Kamu hizmetine girmede en önemli kriterin liyakat olması gerektiğini savunmuştur. Dördüncü bölüm olarak da İslam Devleti, halkının maddi durumunu kamu yararını gözetmesi ve her insanın ihtiyaç duyduğu kadar yararlanması gerektiğini ve hiç kimseye ihtiyacından fazla veya eksik kamu hizmeti sunulmaması gerektiğini dile getirmiştir.¹⁴ Ayrıca kamunun bir parçası olan zımmiler ve kölelerin de kanun ve devlet önünde eşit olması gerektiği vurgulanmıştır.

4.3. Üniversitelerimizdeki Başörtüsü Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme

Bu çalışma Armağan'ın, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesinin dergisinde 1993 yılında yayınlanan makalesidir. Yazar bu makalesinde hem 1961 ve 1982 Anayasası'nda hem de Yüksek Öğretim Kurumunun yönetmenliğinde, kurum içerisinde bayanların başını örtmesini yasaklayıcı hiçbir maddenin bulunmadığını vurgulamıştır. Tam aksine bu durumun din ve vicdan hürriyeti esasının verdiği vatanın bütünlüğüne aykırı olmamak şartıyla kişinin inandığı dine göre kılık kıyafet giyme özgürlüğüne aykırı bir fiil olduğunun altını çizmiştir. Kaldı ki kurum içerisinde başörtü ile uğraşmak yerine daha önemli sorunlarla ilgilenilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Avrupa'da bulunduğu süreç içerisindeki tecrübelerle dayanarak Avrupa'nın hiçbir yerinde başörtüsüne engel teşkil edecek hiçbir kural veya kanun olmadığını belirten yazar Avrupa standartlarına ulaşmak için başörtüsü gibi doğal hakları engellemek yerine, bu hakları garantiye alıp korumak gerektiğini özellikle belirtmiştir. Çünkü başörtüsünün Kurum içerisinde yasaklanması demek başını örtmek isteyen öğrencinin veya öğreticinin kuruma girmesini engellemek olduğunu ve o bireyin eğitim alma veya verme hakkına müdahale etmek olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla Anayasamıza, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesine ve İslâm Hukukuna göre bireyin haklarının ihlali olduğunun bundan bir an önce vazgeçilmesi gerektiğini altında çizmiştir.¹⁵

Sonuç

Bu seminer çalışması, ihtisas alanı Anayasa Hukuku olan Armağan'ın, kendi alanında yaptığı çalışmalar ve oluşturduğu ders kitabı niteliğindeki eserlerin yanı sıra İslâm Hukuku alanında yaptığı çalışmalarının derlemesidir. Yazar; ihtisas döneminde yurt içinde ve yurt dışında edindiği tecrübe ve donanımı yansıttığı telif eserleriyle ve yabancı dilden yaptığı tercümelerle İslâm hukuku literatürüne yeni ve kapsamlı kaynaklar kazandırmıştır. Hem kendi alanındaki hem de İslâm hukuku alanındaki klasik

¹³ Servet Armağan, "İSLAM HUKUKU'NDA MÜEYYİDELER", *Journal of Istanbul University Law Faculty* 53/1-4 (13 Temmuz 2011), 27-33.

¹⁴ Servet Armağan, "İSLAM HUKUKUNDA EŞİTLİK, FARUK EN-NEBHAN", *Journal of Istanbul University Law Faculty* 44/1-4 (14 Temmuz 2011), 325-341.

¹⁵ Servet Armağan, "Üniversitelerimizdeki Başörtüsü Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme", *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/6 (03 Ekim 1993), 25-48.

kaynakların diline hâkim olan yazar; kitabında bu temel eserleri mukayeseli bir yaklaşımla, günümüz okurunun kolaylıkla anlayabileceği sade bir dille aktarmaya özen gösterdiğini belirtmiştir. Yazar, İslâm hukuku literatüründeki eserlerin konu bakımından dar kapsamlı olmakla birlikte, meseleleri derinlemesine işlemesi nedeniyle büyük hacimli olduğunu belirtmiştir. Bu durumun araştırmaları güçleştirdiğini ifade etmiş; dolayısıyla hem mevcut klasik eserlerin günümüz Türkçesine sadeleştirilmesi hem de daha geniş kapsamlı ancak küçük hacimli yeni çalışmaların ortaya konması gerektiğini vurgulamıştır. Kendisi de kaleme aldığı eserlerle bu alandaki ihtiyaca cevap vermiştir. Oluşturduğu bu eserleri incelediğimizde; İslâm Hukukunun önemli başlıklarından biri olan ticaret konusunu işlediğini gördük. Bu kapsamda, para, banka ve borç gibi kavramları açıklayıp İslâm Hukukunun koyduğu genel kuralları, insanların bu kavramları yapması gereken muameleleri ve olası sorunlara bu alanın sunduğu çözümlere değinmiştir. Bu konunun yanısıra eserlerinde günümüzde Müslümanların nüfus olarak yoğun olduğu coğrafi bölgelerin jeopolitik önemi ve potansiyeline rağmen bu avantajları kullanmalarının önündeki engellere ve bu engelleri kaldırmak için çözüm önerilerine yer vermiştir. Yazar ayrıca, günümüz Türkiye Cumhuriyeti Anayasası ile İslâm hukukunun kaynaklarını karşılaştırmalı olarak analiz etmiştir. Bu çerçevede, geçmişte yaşanan başörtüsü sorunu gibi hak ihlallerinin sebeplerini ve bu haksızlıkların giderilmesi için yapılması gerekenleri ayrı bir eserde kaleme almıştır. Bizim çalışmamızda da Servet Armağan'ın İslâm hukuku alanına yaptığı bu katkılar; akademik hayatı, telif ve tercüme eserleri ile makaleleri çerçevesinde bütüncül bir yaklaşımla ele alınmıştır. Sonuç olarak Armağan'ın farklı hukuk sistemlerine temas eden ilmî birikimi, İslâm hukukunu hem klasik kaynaklarına sadık kalarak hem de modern hukuk kavramlarıyla mukayeseli bir şekilde değerlendirmesine imkân sağlamıştır. Bu yönüyle onun çalışmaları, İslâm hukukunun çağdaş dünyada anlaşılması ve yorumlanması açısından önemli bir köprü vazifesi görmektedir.

Kaynakça

- Aghnides, Nicolas P. - Armağan, Servet. *İslâm hukukuna giriş = Mohammedan theories of finance: with an introduction to Mohammedan law and a bibliography*. İstanbul: Beta, 2001.
- Aghnides, Nicolas P. - Armağan, Servet. *İslam'ın Mali Hükümleri = Mohammedan Theories of Finance: With an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography*. İstanbul: İnsan, 2003.
- Armağan, Servet. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2009.
- Armağan, Servet. *Bugünkü İslam Dünyası: problemleri-ümitleri-dinamikleri*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007.
- Armağan, Servet. *İslâm hukukunda temel hak ve hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Baştan sonuna kadar okunarak yeniden gözden geçirilmiş ve yeni Kaynaklarla ilaveler yapılmış, 8. baskı., 2015.
- Armağan, Servet. *İslâm Ekonomisi*. İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005.
- Armağan, Servet. "İSLAM HUKUKUNDA EŞİTLİK, FARUK EN-NEBHAN". *Journal of Istanbul University Law Faculty* 44/1-4 (14 Temmuz 2011), 325-341.
- Armağan, Servet. "İSLAM HUKUKU'NDA MÜEYYİDELER". *Journal of Istanbul University Law Faculty* 53/1-4 (13 Temmuz 2011), 27-33.
- Armağan, Servet. *İslâm'da İlim ve İlim Adamı*. İzmir: Işık Yayınları, 2010.
- Armağan, Servet. "Üniversitelerimizdeki Başörtüsü Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme". *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/6 (03 Ekim 1993), 25-48.

Zarqā, Muştafā Aḥmad az- vd. *İslām Hukukuna Genel Giriş*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1993.

Zarqā, Muştafā Aḥmad az- - Armağan, Servet. “Çağdaş yaklaşımla İslâm hukuku. Cilt 1”. Timaş yayınları Kaynak eserler serisi, 126 6. İstanbul: Timaş Yayınları, 1993.

TDV İslâm Ansiklopedisi. “FAKİH”. Erişim 12 Ocak 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fakih>

Tevehhüm-i Ebediyetin İnsan Hayatına Yansımaları -Risale-i Nur Bağlamında-

Mustafa Mengilli

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

mustafamengilli1638@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-3227-9868

Öz

İnsanların ölüm gerçeğinden uzaklaşarak fitratlarıyla çelişen, dinden uzak yönelimler sergilemesi, günümüzün en temel varoluşsal sorunlarından biridir. Bu çalışmada dinden uzak yönelimlerin zemininde olduğu düşünülen tevehhüm-ü ebediyet kavramı analiz edilecektir. Tevehhüm-ü ebediyet kavramı içinde bulunulan zaman diliminde insanların maneviyata dönük yaklaşımlarının ve performanslarının yüksek ya da düşük seyirde gitmelerini etkileyen bir kavramdır. Bu nedenle bu kavramın ele alınması kişilerin yaşamış oldukları dini durumların anlaşılmasına dair sonuçlara bizi ulaştıracaktır. Bu çalışma da kavram analizi ve metinsel mukayese yöntemi kullanılmıştır. Bedüzzaman Said Nursi'nin Risale-i Nur Külliyyatı ile sınırlandırılmış olan bu çalışma; insanların maneviyatla kurdukları irtibatların derecelerine dair bizlere ışık tutmaktadır. Elde edilen sonuçlar, tevehhüm-ü ebediyetin doğru idrak edilmesinin hem bireysel hem de toplumsal anlam krizlerinin aşılmasında anahtar bir rol oynadığını göstermektedir. Disiplinler arası bir boyuta sahip olan ve tasavvuf ilminin temel dinamikleri arasında yer alan bu kavramın incelenmesi, insanın dünya ve ahiret hayatı arasındaki hassas dengenin tesisi ile varoluşsal gayenin idrakine dair literatüre mütevazı bir katkı sunmayı amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tevehhüm-ü ebediyet, Risale-i Nur, Ebed, Yanılgı, Fânî

Giriş

İmtihan için bu dünyaya gönderilen insana binlerce duygular ve arzular tevdi edilmiştir. Bu duygu ve arzuların hepsinin kullanım gayeleri bakımından iki mertebesi bulunmaktadır. Bunların birincisi hakiki, ikincisi ise mecazi mertebedir.¹ Hakiki olanlar, Allah namına ve rızası dairesinde sarfedilenler, mecazi olanlar ise masivaya yani mahlukata sarfedilenlerdir. Kur'an'da; *Allah'ın her şeyi en güzel şekilde yarattığı* zikredilmektedir.² Kelamî bir tartışma konusu olan şerrin yaratılması şerr midir? konusunda bir kısım alimler gibi Bedüzzaman Said Nursi'de (ö. 1379 / 1960) "*Halk-ı şerr, şerr değil, belki kesb-i şerr, şerdir*" demiştir.³ Araştırma konumuz kelam olmadığından bu kelamî tartışmaya girmekten kaçınıp şunu deriz ki; insana tevdi edilen bu duygular ve arzuların verilme maksadı ve gayesi hakiki sahibi olan Allah hesabına kullanmaktır.⁴ Şayet kişi bunları Allah namına kullanırsa kendisi için hayra, şayet masivaya kullanırsa o zamanda şerre inkılap ederler.

İnsan fitratı ebed için yaratılmış ve ebedi arzulamaktadır. İnsanın meyilleri, emelleri, arzuları, istidatları, fikirleri, tasavvurları ve hisleri; ebedî yaşamayı, var olmayı istemektedir. Ebede karşı olan bu arzu; fânî olan bu dünya için değil, ebedî alem olan ahirete müteveccih olmak ve ebedî saadeti kazanmak için verilmiştir. Fakat insan bu dünyayı ebedi zannetme yanılgısı içerisine düşebilmektedir. Kişi bu arzusunu bazı sebeplerden dolayı bu dünyaya hasretmekte ve netice de ise insan hayatında birtakım yansımaları olmaktadır. Tevehhüm-ü ebediyetin sebepleriyle ilgili ise kaynaklarda şu hususlar zikredilmektedir:

¹ Bedüzzaman Said Nursi, *Mektubat* (Envâr Neşriyat: İstanbul, 2009), 33.

² es-Secde 32/7.

³ Bedüzzaman Said Nursi, *Sözler* (Envâr Neşriyat: İstanbul, 2009), 464.

⁴ Nursi, *Sözler*, 26.

Gaflet⁵ Allaha ve ahirete inanmamak veya imanın kalbe yerleşmemesi,⁶ kendi kendini mâlik tevehhüm etmek,⁷ dünya sevgisi,⁸ sıhhat,⁹ gençlik,¹⁰ ecel vaktinin gizli olması,¹¹ nefs-i emmare ve şeytanın kandırması,¹² makam sevgisi ve şöhret,¹³ insandaki ebede karşı olan aşk,¹⁴ mal ve evlat.¹⁵ Bu çalışmada; fânî dünyayı ebedî zannetme yanlışlığı olarak tanımlanan tevehhüm-ü ebediyetin¹⁶ insan hayatına yansımaları konusu ele alınmıştır. Bu araştırmanın konusu ile ilgili literatürde çok fazla çalışmalar vardır. Mevcut çalışmalar genellikle ölüme karşı tutum¹⁷, Kur'an çerçevesinde ölümsüzlük arzusunun psikolojik nedenleri¹⁸ ve araştırma konumuza en yakın olan bireyin üzerindeki etkisini genel bir bakış açısıyla konuya din psikolojisi çerçevesinde ele alınmıştır.¹⁹ Bu çalışma da ise kapsam bakımından Bedüzzaman Said Nursi'nin Risale-i Nur Külliyyatı ile sınırlandırılmış; ölümsüzlük yanlışlığının yansımalarını tasavvufi bir yaklaşımla inceleyerek literatürdeki diğer çalışmalardan farklılaşmıştır. Yürütülen bu inceleme neticesinde elde edilen bulgulara, tespit edilebildiği kadarıyla mevcut literatürde rastlanmamış olması çalışmanın özgün değerini ortaya koymaktadır.

Tevehhüm-ü Ebediyetin İnsan Hayatına Yansımaları

1.1. İbadetlerde Usanç ve İbadetleri Terk Problemi

Müslümanlar, inançlarının temel bir gereği olarak ibadet yükümlülüklerini yerine getirmektedirler. Bu yükümlülükler arasında sürekliliği ve yoğunluğu en yüksek olanı, beş vakit farz namazdır.²⁰ Bedüzzaman'a göre Müslümanlar namazın gerekliliği konusunda teorik bir bilgiye sahip olsalar da nefs-i emmare; şeytanî telkinlerin doğurduğu bir tembellikle bu ibadete karşı bir direnç ve usanç geliştirebilmektedir. Bu usancın temel kaynağı, nefs-i emmarenin kendisini dünyada ebedi zannederek ölüm gerçeğinden uzaklaşmasıdır.²¹

İbadetin zahiri bir meşakkati bulunsa da birey aslında sadece bulunduğu vakitteki ibadetten sorumludur. Ancak insan, yaşamının devamına dair beslediği ebediyet yanılsaması nedeniyle, henüz gelmemiş olan gelecek zamanın ibadet yükünü bugüne taşımakta ve bunu bir külfet haline getirmektedir. Bu külfet hali ibadetlere karşı usanç vermektedir. Oysa geçmişteki ibadetlerin zahmeti bitmiş, manevi kazancı baki kalmıştır; gelecek zaman ise henüz yaşanmadığı için bir sorumluluk doğurmamaktadır.²²

Ayrıca Kur'an'da insanın yaratılış gayesinin ibadet olduğu açıkça bildirilmiştir: *"Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım. Ben onlardan rızık istemiyorum. Beni doyurmalarını da*

⁵ Nursi, *Mektubat*, 400.

⁶ Bedüzzaman Said Nursi, *Asa-yı Musa* (Envâr Neşriyat: İstanbul), 44; Nursi, *Sözler*, 740-745.

⁷ Bedüzzaman Said Nursi, *Mesnevi-i Nuriye* (Envâr Neşriyat: İstanbul, 2009), 52.

⁸ Nursi, *Mektubat*, 449.

⁹ Said Nursi, *Lem'alar* (Envâr Neşriyat: İstanbul, 2009), 206.

¹⁰ Nursi, *Sözler*, 148; Said Nursi, *Şualar* (Envâr Neşriyat: İstanbul, 2009), 479.

¹¹ Nursi, *Sözler*, 721.

¹² Nursi, *Sözler*, 477; Nursi, *Mektubat*, 459; Nursi, *Mesnevi-i Nuriye*, 183; Nursi, *Sözler*, 188.

¹³ Nursi, *Lem'alar*, 230-231.

¹⁴ Nursi, *Lem'alar*, 15.

¹⁵ Nursi, *Mektubat*, 48.

¹⁶ Abdullah Yeğin vd, *Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat* (İstanbul: Sebat Basım Yayım Dağıtım, 2006), "Tevehhüm-i ebediyet", 998.

¹⁷ Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (1 Ocak 1991), 151-165.

¹⁸ İbrahim Yıldız, *Kur'ân İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 129-134.

¹⁹ Mustafa Koç, "Ölümsüzlük Arzusu ve Birey Üzerindeki Etkileri", *Ekev Akademi Dergisi*, 2/3, 2000, 61-69.

²⁰ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/352.

²¹ Nursi, *Sözler*, 269.

²² Nursi, *Sözler*, 270.

istemiyorum. Şüphesiz rızık veren, güç ve kuvvet sahibi olan ancak Allah'tır."²³ İnsan, mahiyeti gereği hayatını idame ettirebilmek için rızka muhtaç bir varlıktır; ancak bu rızkın asıl kaynağı Allah'tır. Kişinin bu dünyada ebedi kalacakmışçasına bir yanılsama içinde olması, asli vazifesini unutturan temel bir etkidir. Kendini ebedi zanneden kişi gelecek kaygısının ve hayat şartlarının zorlaşması sebebiyle²⁴ hakiki rızık sahibini unutmakta ve vaktinin büyük bir kısmını yalnızca dünyevi işlerle rızık temini için harcamaktadır. Bu durum ise yaratılış gayesi olan kulluk bilincini ihmal etmesine sebep olmaktadır.²⁵

Sonuç olarak Bedüzzaman; gafletin baskın olduğu ve dünyayı geçici bir konaklama yeri değil, kalıcı bir ikametgâh olarak görenlerin hayatında ibadet bilincinin asgari düzeye indiğini vurgulamaktadır.²⁶

1.2. Sabırsızlık

Bu dünya, insanların hangilerinin daha iyi ameller işleyeceğinin belirlendiği,²⁷ söz ve davranışlarındaki samimiyetlerinin doğruluğu ortaya çıkarıldığı²⁸ ve daha sonra da insanların derece ve numaralandırıldığı bir imtihan alanıdır.²⁹ Allah Kur'an'da insanları *korku ve açlık ile; biraz da mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmek suretiyle*³⁰ ayrıca bazen nimetlerle, bazen de musibetlerle³¹ imtihan edeceğini bildirmekte ve bu imtihanlara karşı sabır ile mukabele edilmesini istemektedir.

Bedüzzaman'a göre üç çeşit sabır bulunmaktadır. Bunlar; Allah'ın emirlerini yerine getirmekte sabır, Allah'ın emirlerine karşı gelmemekte sabır ve musibete karşı sabırdır.³² İnsanın hayat zannettiği haller sadece bulunduğu dakikadır³³ hatta Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) insanın hayatı bulunduğu andır demiştir.³⁴ Bedüzzaman, imtihan gereği yaşanan zorluklar geçmişte kaldığını ve gelecekte yaşanacak zorluklarda henüz gelmediğini, eğer kişi sabır kuvvetini hali hazırdaki zamana kullanırsa tam yeterli geleceğini söylemektedir.³⁵ İnsan gaflet, tevehhüm-ü ebediyet ve tul-u emel nedeniyle, hayatını bulunduğu dakika bilmeyip sabır kuvvetini geçmişe ve geleceğe dağıttığı için hali hazırdaki imtihanların zorluklarına sabır gösterememekte ve şikayet edip söylenmeye başlamaktadır.³⁶

1.3. Zulme Meyil

Mahiyeti gereği iyilik ve kötülük işleme potansiyeline sahip olan insanlar, sosyal bir varlık olduklarından toplum halinde yaşamaktadır. Bu iç içe yaşama sürecinde; toplumsal düzenin tesisi, bireylerin haklarının korunması ve yapılacak haksızlıkların engellenmesi amacıyla hukuki düzenlemeler tesis edilmiştir. Bu kanunlar vasıtasıyla bir yandan suç işleyen ve haksızlık yapan bireyler üzerinde caydırıcılık sağlanırken, diğer yandan mağdurların uğradığı kayıpların telafi edilmesi amaçlanmaktadır.³⁷ Fakat

²³ ez-Zâriyat 51/56-57-58.

²⁴ Bedüzzaman Said Nursi, *Kastamonu Lahikası*, (Envâr Neşriyat: İstanbul, 2009), 104-105.

²⁵ Nursi, *Sözler*, 271-272.

²⁶ Nursi, *Sözler*, 266.

²⁷ el-Mülk 67/2.

²⁸ Muhammed 47/31.

²⁹ Nursi, *Şualar*, 755; ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/35.

³⁰ el-Bakara 2/155.

³¹ el-A'râf 7/168.

³² Nursi, *Sözler*, 271.

³³ Nursi, *Sözler*, 474.

³⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981) 10/84.

³⁵ Nursi, *Sözler*, 150-151.

³⁶ Nursi, *Lem'alar*, 10.

³⁷ Sabahattin Nal, *Hukukun Temel Kavramları* (İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2018), 13.

işlenen suçlar ve hak ihlallerine bakıldığında beşerî kanunlar tek başına suç işlemeye karşı yeterli gelememekte, dinin de toplumsal hukuku sağlamak için katkılarının olduğu tespit edilmiştir.³⁸

Din, teorik bir inanç düzleminin yanı sıra bu inancın pratik yansıması olan sâlih ameli de gerekli kılar. Sâlih amel; bireyi günahlardan, toplumsal düzeni sarsan gayri ahlaki davranışlardan ve kamu vicdanına zarar veren fiillerden alıkoyma işlevi görmektedir. Allah'a ve ahiret gününe yönelik inanç olgusu, kişinin iman derecesine bağlı olarak zihninde manevi bir denetleyici mekanizması tesis etmektedir. Bu içsel denetim, bireyin dışsal bir baskıya ihtiyaç duymaksızın kendi davranışlarını etik ve dini sınırlar içerisinde tutmasını sağlamaktadır.³⁹

Tevehhüm-ü ebediyet hissinin hâkim olduğu bireylerde, davranışları kısıtlayacak bir iç denetim mekanizması gelişmemektedir. Bu durumda; nefis, şeytan, gaflet ve anlık haz arayışı gibi dürtülerin baskın gelmesi, hukukun sıklıkla ihlal edilmesine yol açmaktadır. Özellikle hissiyatın akli muhakemeye galip geldiği gençlik döneminde, bu enerjinin gayri meşru mecralara kanalize edilme riski yüksektir. Eğer bu süreçte kişi; gençliğin geçici olduğunu ve ölüm gerçeğini idrak edemezse, ayrıca Allah'a ve ahiret gününe yönelik inanç, bir iç disiplin unsuru olarak yerleşmezse, ortaya çıkan taşkınlıkları neticesinde toplumsal düzenin zarar görmesi kaçınılmazdır.⁴⁰Bunun yanı sıra, gaflet etkisiyle ölüm gerçeğini görmezden gelerek yalnızca dünyevi hazlara odaklananlar; ölümün kaçınılmazlığını ve ahiretin varlığını hatırlatan unsurlara karşı saldırgan bir tutum sergileme eğilimindedirler.⁴¹ Bu tepki; sahip oldukları konfor alanının ve geçici dünyevi varlıklarının bir gün son bulacağı gerçeğiyle yüzleşmenin yarattığı kaygıya karşı geliştirilen, savunmacı bir direnç olarak değerlendirilebilir.

1.4. Ölümün Hakikatine Karşı Gaflet

İnsan ölümlü bir varlıktır. Ecel vakti geldiğinde herkes ölecektir.⁴² Ahiret inancı olan kişilere göre ölüm bir yok oluş değildir. Aksine insan imtihan için bu dünyaya gönderilmiş ve imtihanın sonunda mükafat ya da mücazat görmek için ahirete intikal edecektir.⁴³ Fakat tevehhüm-ü ebediyetin etkisindeki kişi ölümü; mutlak yokluk ve ebedî ayrılık olarak algılamaktadır. Bu kişi, sekerat halindeki sevdiklerini ölümün elinden kurtaramamanın verdiği çaresizlikle derin bir hüznün ve elem duymaktadır.⁴⁴

1.5. Ölümden Kaçış ve Dünyevileşme

Nefis mahiyetinde bulunan acizliği, fakirliği, zayıflığı ve kusuru görmek istememektedir. Ölümü düşünse dahi bu akıbeti kendine yakıştırmayıp başkasına atfetmekte, yok olmayı ve son bulmayı kendi varlığına uzak görmektedir.⁴⁵ Nefsin bu vaziyetinden kaynaklanan gaflet nedeniyle kişi; bedensel yapısının dış etkenlere karşı savunmasızlığını, musibetlere olan yatkınlığını ve nihayetinde fânî olduğunu göz ardı etmektedir. Kendisini sarsılmaz bir sağlığa sahip ve ölümsüzmüşçesine ebedi zanneden insan, bu yanılsamanın bir sonucu olarak tüm enerjisini ve gayretini yalnızca dünyevî amaçlara hasretmektedir.⁴⁶

³⁸ İrfan Akpınar, "Dindarlık ve Suç" / "Religiosity and Crime", *Bilar: Bilim Armonisi Dergisi* 7/1 (Eylül 2024), 8-9; Elnur Azimli - Ali Coşkun, "Sosyal Kontrol ve Din: Dinin Dindar Bireyler Üzerindeki Kontrol Gücü", *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 10-11.

³⁹ Nursi, *Şualar*, 285.

⁴⁰ Nursi, *Asa-yı Musa*, 43.

⁴¹ Nursi, *Şualar*, 475; ayrıca bk. Nursi, *Lem'alar*, 261-262.

⁴² Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebut 29/57; ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/545.

⁴³ Âl-i İmrân 3/185.

⁴⁴ Nursi, *Mektubat*, 80.

⁴⁵ Nursi, *Sözler*, 477; Nursi, *Mektubat*, 459.

⁴⁶ Nursi, *Mektubat*, 400.

Bununla birlikte dünyayı seven ve dünyada ebedi kalmak isteyen kişi meftun olduğu dünyanın son bulmasını istememekte, fenadan ve son bulmaktan kurtarmak istemektedir.⁴⁷ Bundan dolayı tarihsel süreç incelendiğinde insanoğlunun; ölüme çözüm arama, bedensel eksiklikleri giderme ve ebediyet arzusuyla bağlandığı dünyanın bekasını sağlama yönünde sürekli bir çaba içerisinde olduğu görülmektedir. Bu sebeple günümüzde teknoloji, sanayi ve tıp alanında çalışmalar yapılmaktadır.⁴⁸

1.6. Tul-u Emel

İnsanın ömrü bu dünyada sınırlıdır. Ecel vakti geldiğinde bu dünya hayatı bitecek ve ahiret hayatı başlayacaktır. Fakat insanın ömrü sınırlı olsa da tul-u emeli yani gerçekleştirilmesi için uzun zamana ihtiyaç duyulan⁴⁹ ve kişinin gerçekleştirmek için sürekli meşgul olması gereken istek ve arzuları ise uzundur.⁵⁰ Hadiste de rivayet edildiği gibi ecel insanın ömrünü çevrelemiş, insanın emelleri ise ecelin dışına taşmaktadır.⁵¹ Bu dünya hayatı insanın arzu ve isteklerini yerine getirmek için yeterli değildir. İnsanın öyle emelleri vardır ki onların karşılığı ancak ahirette gerçekleşebilir.⁵² Tevehhüm-ü ebediyet neticesinde ahirete müteveccih olması gereken emellerin yönü dünya hayatına dönmüş, insanlar sanki uzun yaşayacaklar veya hiç ölmeyecekmiş gibi hırs ve açgözlülük ile dünyaya ait planlar yapmaktadır.⁵³

1.7. Gösteriş (Riya)

İnsanlar, gerçekleştirdikleri her eylemin mukabilinde bir fayda beklentisi içerisinde; nitekim bireyin davranışlarında fayda gözetmesi fitri bir durumdur. Bir müminin her davranışını ihlasla temellendirmesi dahi, netice itibarıyla Allah'ın rızasını kazanarak ebedi saadet mahalli olan cennete ve rü'yetullahı mazhar olma amacı taşımaktadır. Dolayısıyla, en safiyane niyetlerle gerçekleştirilen ibadet ve davranışların temelinde bile bireyin nihai faydasına yönelik bir yönelim bulunmaktadır. Ancak birey, tevehhüm-ü ebediyet nedeniyle fani dünyaya bağlandığından, öncelikli olarak dünyevi menfaatlerini gözetme eğilimi sergilemektedir. Bedüzzaman, bu bağlamda gösterişin en temel sebebinin iman zayıflığı olduğunu vurgulamaktadır. Allah'a olan yönelimi zayıflayan kişi, sebeplere aşırı muhabbet beslemekte ve neticede yaratıcının rızası yerine, toplumun teveccühünü kazanmak için kendini sevdirmeye çalışmaktadır.⁵⁴ Ayrıca şöhret hırsı ve makam sevgisi, makam sahibi olmak ve emsiline üstün gelmek gibi hislerin etkisiyle insanlara iyi görünmek, yapmacık hareketlerle başkalarından ilgi görmeye çalışmak, kibir gibi toplum içinde hoş karşılanmayan davranışlara sebebiyet vermektedir.⁵⁵

Sonuç

Bu çalışmada, fâni dünyayı ebedî zannetme yanılığı olarak tanımlanan tevehhüm-ü ebediyet kavramının insan hayatına yansımaları Bedüzzaman Said Nursi'nin Risale-i Nur Külliyyatı ekseninde incelenmiştir. Araştırma boyunca yürütülen analizler, insanın fitratında dercedilen ebediyet arzusunun asli mecrasından saparak fâni dünyaya yönelmesinin, bireyin iç dünyasında ve toplumsal ilişkilerinde ciddi kırılmalara yol açtığını göstermektedir.

⁴⁷ Nursi, *Mektubat*, 449.

⁴⁸ Volkan Feyzi - Musa Bilgiz, "Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2023) 349-350; ayrıca bk. Fatıma Koç, "Tıp Etiği, Biyoetik, Transhümanizm Ve Ölümsüzlük Üzerine Bir Araştırma", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 17/35 (2023) 89-90.

⁴⁹ Yıldız, *Kur'an İnsan ve Yanılığı - Psikososyal Bir Okuma -*, 132.

⁵⁰ M. Zeki Duman, "Emel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 87.

⁵¹ İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2023), 469.

⁵² Nursi, *Asa-yı Musa*, 40.

⁵³ Yıldız, *Kur'an İnsan ve Yanılığı - Psikososyal Bir Okuma -*, 132.

⁵⁴ Nursi, *Kastamonu Lâhikası*, 184.

⁵⁵ Nursi, *Kastamonu Lâhikası*, 184-185.

Araştırma sonucunda ulaşılan temel bulgular, tevehhüm-ü ebediyetin insan hayatının farklı alanlarında yedi temel başlık altında tezahür ettiğini ortaya koymuştur. Tevehhüm-ü ebediyetin; ibadetlerde usanç ve ibadetleri terk sürecine zemin hazırladığı tespit edilmiştir. Kişinin, gelecek zamanın ibadet yükünü bugüne taşıyarak kulluk bilincini zayıflatması bu durumun temel nedenlerinden biridir. Bununla birlikte; hayat şartlarının zorlaşması ve geçim sıkıntısının artmasıyla birlikte kişi vaktinin büyük bir kısmını rızık teminine hasrettiği için yaratılış gayesi olan kulluk vazifesini ihmal ettiği görülmüştür. Kişinin hayatını bulunduğu dakikadan ibaret görememesinin bir sonucu olarak sabırsızlık gösterdiği tespit edilmiştir. Ölümün hakikatine karşı gaflet duyulması ise; kişinin, sevdiklerini bu akıbetten kurtaramamanın çaresizliğiyle derin bir hüznün ve elem yaşadığı görülmüştür. Nefs-i emmarenin ölüme karşı gözünü yumduğu, tevehhüm-ü ebediyet hissiyle bütün enerjisini ve gayretini sadece dünyaya harcadığı görülmektedir. Bundan dolayı insanların, dünyada ebedi kalmak için ontolojik eksiklerini gidermek ve dünyanın devamını sağlamak için çalışmalar yaptığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte bu yanılmanın kişiyi sosyal hayatta zulmetmeye meyilli hale getirdiği ve iç denetim mekanizmasını etkisizleştirerek hukuki ihlallere kapı araladığı tespit edilmiştir. İnsanın tul-u emel sebebiyle hırs ve açgözlülük göstererek dünyaya ait planlar yaptığı da tespit edilmiştir. Son olarak tevehhüm-ü ebediyetin gösteriş nedeniyle insanların ilgisini kazanmaya çalıştığı ve toplum hayatında hoş karşılanmayan davranışlara sebep olduğu görülmüştür. Elde edilen bulgular, tevehhüm-ü ebediyet hissinin insanın hayatına olumsuz etkilerinin olduğu, insanın kişisel, toplumsal, sosyal hayatta maddi ve manevi huzuru sağlamak ve kişinin fitratına uygun yaşaması için ölüm gerçeğiyle yüzleşmesi ve hakiki ikametgâh olan ahiret için çalışması gerektiğini göstermektedir.

Bu çalışmanın ölümsüzlük yanılmasının metodolojik boyutunu değerlendiren araştırmalara katkı sunması amaçlanmaktadır. Daha sonraki çalışmalarda tevehhüm-ü ebediyetin, klasik ve modern eserlerin karşılaştırmalı olarak yürütülmesi önerilmektedir.

Kaynakça

- Akpınar, İrfan. "Dindarlık ve Suç" / "Religiosity and Crime". *Bilar: Bilim Armonisi Dergisi* 7/1(2024), 5-18.
- Azimli, Elnur - Coşkun, Ali. "Sosyal Kontrol ve Din: Dinin Dindar Bireyler Üzerindeki Kontrol Gücü", *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi* 9/1 (2023), 1-16.
- Canan, İbrahim. Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi. 2. cilt. Ankara: Akçağ Basım Yayın, 9. Baskı, 2023.
- Duman, M. Zeki, "Emel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.11, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Feyzi, Volkan - Bilgiz, Musa. "Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (01 Temmuz 2023): 347-367. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1262346>
- Koç, Fatıma. "Tıp Etiği, Biyoetik, Transhümanizm ve Ölümsüzlük Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 17/35 (2023), 88-96. <https://doi.org/10.29228/tbd.2007.73563>
- Nal, Sabahattin. *Hukukun Temel Kavramları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2018 <http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/kok/huktemkavau211.pdf>
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Asa-yı Musa*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2. Baskı, 2009.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Kastamonu Lâhikası*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2. Baskı, 2009.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Lem'alar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2. Baskı, 2009.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Mektubat*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2. Baskı, 2009.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Mesnevi-i Nuriye*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2. Baskı, 2009.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Sözler* İstanbul: Envar Neşriyat, 2. Baskı, 2009.

- Nursi, Bedüzzaman Said. *Şualar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2. Baskı, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1981.
- Topaloğlu, Bekir. “Âhiret”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/543-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Namaz”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yeğin, Abdullah vd. *Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat*. İstanbul: Sebat Basım Yayım Dağıtım, 2006.
- Yıldız, İbrahim. *Kur’ân İnsan ve Yanılgı - Psikososyal Bir Okuma -*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2019.

Vefa Sultan Dizisinde Tasavvufi Semboller

Nisa Nur Alagöz

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

nisanuralagooz@gmail.com, ORCID ID: 0009-0007-1238-8179

Öz

Bu araştırma, son dönem TRT dizilerindeki tasavvufî temsil ve sembolleri Vefa Sultan dizisi örneği üzerinden analiz etmektedir. Bu çalışmanın temel amacı popüler kültür içerisinde din ve tasavvufun yayın mecraları yoluyla nasıl yansıtıldığını ve tasavvufun temsil yönlerini Vefa Sultan dizisi örnekliğinden hareketle tetkik etmektir. Bu kapsamda araştırma, tasavvufun modern popüler kültür dizileri içerisinde nasıl yeniden işlevlendirilerek çözümlendiğini ortaya koymaktır. Yapılan çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş; dizi içerisinde yer alan karakter, sahne, diyalog, mekân ve görsel unsurlar içerik analizi kapsamında incelenmiştir. Araştırma ekseninde, dizinin anlatı evreni tasavvufî tema ve değerler yönüyle ele alınmış; tarihi ve sosyal zemin ile kurgu ve hikâye yapısı göz önünde bulundurularak yorumlanmıştır. Sembolik ve görsel dil yönünden tasavvufî imge ve metaforlar, mekân kullanımı, söylem ve diyaloglar, görsel estetik ve renk anlamlarıyla karakter inşasında mânevî yolculuk unsurları incelenmiştir. Sonuç olarak; dizide ön plana çıkan aşk, hizmet ve teslimiyet kavramları, anlatı örgüsü dahilinde tasavvufî bir anlam dünyası oluşturacak şekilde ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sembolizm, TRT dizileri, Vefa Sultan, Mânevî Yolculuk

Giriş

Tasavvuf geleneği insanın kendi iç dünyasını arındırma, davranışlarda olgunlaşmayı hedefleyen, bireyin kalbini saflaştırarak nefsin tezkiye edilmesini amaçlayan bir disiplindir. Modern dönemde tasavvufa ait tüm terimler sadece klasik eserlerde değil, çeşitli temsil biçimlerinde de değerlendirilmektedir. Ele aldığımız çalışma; Vefa Sultan dizisindeki tasavvufi semboller üzerinden XV. yüzyıl Osmanlı toplumunun dinî yapısının nasıl aktarıldığını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Tasavvufun yaşamdaki yansımalarını seyr ü sülûk, müşid-mürîd ilişkisi, ilahi aşk, hizmet bilinci, sabır, hikmet arayışı, dervişin geçirdiği nefis basamaklarını anlatı boyunca ele alınmıştır. Çalışmada bu diziye yer verilme amacı Osmanlı medeniyeti içerisinde toplumun arka planında, manevi yönden ayakta durmasını sağlayan Vefa Sultan'ın hayatını konu edinen ilk dizi olmasıdır. Bu çalışmanın temel amacı dizide yer alan temsillerin tasavvuf geleneği açısından nasıl ortaya koyulduğunu tahlil etmektir.

1. Nefs Mertebelerinde Manevî Dönüşüm

Tasavvuf düşüncesinde nefis, kötü davranış ve arzuların tamamına verilen kötülüğü emreden nefis olarak görülür. Bu yüzden tasavvuf, nefis hastalıkları ve bunların tedavi yolları üzerinde durmuştur. Mutasavvıflar, nefsin tezkiye edilerek manevi olgunlaşmayı sağlaması ve ilahi duyguların tezahür edebileceği bir yer haline getirilebilmesi için farklı eğitim metotları ortaya koymuştur. Bu yöntem ve kuralların çeşitliliklerine göre ruhânî tarikatlar, “elest bezmi”ndeki söze bağlı kalacak şekilde arındırılır ve bu süreçte nefis, ruhun denetimi altına girer. Nefsânî tarikatlarda ise nefis, yedi merteye üzerinden ele alınır ve her sürecinde belirli isimler verilerek olgunlaştırılır.¹

1.1. Nefs-i Emmâre Mertebesinin Temsili

Vefa Sultan dizisinin başrol oyuncusu olan Muslihuddin Mustafa, Sultaniye Medresesi'nde ser müderrislik yapan, ilm-i felekten anlayan, gök cisimleriyle ilgili ince hesaplamalar yapan ve kendini ilmi araştırmalara adanmış bir şahsiyettir. Yapmış olduğu hesaplamalara göre güneş tutulmasının iki gün sonra cereyan edeceğini söyler. Yüksek ilmî birikimi sebebiyle hocalar tarafından alınan kararla ser müderrislik hırkasını giymeye hak kazanır. Bu arada, hakikatlerin peşinden koşan Vefa, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzan* adlı eserini bulmak için bir kervansarayın peşine düşer. Ancak yolda bataklığa saplanmış bir ihtiyarın arabasını görür ve ona yardım eder. Arabayı çıkarırken kendisi de çamura düşer, üstü başı kirlenir. Daha sonra aradığı kitap için kervanın bulunduğu yere gider; fakat kervanı kaçırdığını öğrenir. Eli boş dönen Vefa, medreseye geri döner. O akşam Kâmil Hoca, "Şeyh Kutsi'ye gidelim, belki aradığın sual doğrudur ama aradığın yer yanlıştır der. Vefa ise, "Benimle eğlenmeyesin Kâmil Hoca. Benim ilim merakım yeryüzüne sığmadı, gökyüzüne taşıtı. Benim gibi ilim erbabının dergâhla, tekkeyle ne işi olur? Benim marazım ilmim gibi derindir; dermanım tekkedeki miskinlere mi kaldı?" diyerek gitmeyi kabul etmez. Ertesi gün Vefa Sultan'a, güneş tutulmasının öğle vaktinde olacağına dair haber gelir. Bu bilgiye itibar etmeyen Mustafa, şeyh ve dervişlerin tutulma için namaz kılacakları yere giderler. Bir süre sonra tutulma gerçekleşir. Ser müderrislik hırkasını yeni giymiş olan Mustafa, tüm şaşkınlığıyla olduğu yerde kalakalır.²

Buradaki sahnede Mustafa'nın ilmî kibrini görüyoruz. Tasavvufi kaynaklarda kibir; insanlar arasında üstünlük kurma, başkalarını susturma ve bu yolla şöhret ve itibar elde etme arzusu, nefsin en tehlikeli yönlerinden biridir. Bu tür davranışlar, kibir başta olmak üzere ucb, haset ve makam sevgisi gibi ahlâkî hastalıkların kaynağını oluşturur. Bu hastalıklar bir araya geldiğinde, kişiyi hakikatten uzaklaştırır ve onu sürekli olarak başkalarına üstün gelme arzusuna sürükler. Böylece kişi, hem manevi olgunluktan uzaklaşır hem de nefsinin yönlendirdiği bir üstünlük mücadelesi içine girer. Bu durum şeytanın hoşnut olduğu bir haldir ve insanı birçok ahlâkî sapmaya götürür.³

1.2. Nefs-i Levvâme Mertebesinin Temsili

Yaşanan Güneş tutulması olayından sonra hakikatlere ulaşmak isteyen Mustafa, çareyi Şeyh Kutsi'nin dergâhına gitmekte bulur. Dergâhın kapısından içeri girmek kolay değildir. Nitekim ilk gelişinde gösterdiği vefasızlık sebebiyle kabul edilmez. Ancak daha sonra bu hatasının farkına vararak yolda bıraktığı meczup ile birlikte dergâha döner ve böylece kabul edilir.⁴ Bu yolda yanması gereken Mustafa'ya, deri tabakhanesinde zorlu bir görev verirler. Her akşam yorgun bir hâlde dergâha dönen Mustafa, Şeyh Kutsi'nin o akşamki sohbetine gitmez. Kendini kitap okumaya veren Mustafa bir rüya görür. Rüyasında bir kapıdan daha sonra bir koridordan geçerek genişçe bir alana ulaşır ve yerde yanan bir mum görür. Bir süre sonra bu mum büyük bir ateşe dönüşür. O sırada tevhidhanede Zinnur Efendi önemli bir kıssa anlatmaya başlar: Bir zamanlar Kaf Dağı'nın ardında Simurg namı bir kuş yaşarmış. Bir gün kuşlar kanat çırpıp Kaf Dağı'nın ardına ulaşmayı, onun ilminden ve yüceliğinden istifade etmeyi dilemişler. Ancak bu yolda aşmaları gereken çetin ve zor vadiler varmış. Kuşlar büyük bir arzu ile yola revan olmuşlar. Kimi benlik vadisinde benliğinin peşine düşerek bertaraf olmuş, kimi mârifet vadisinde yolunu şaşırp kaybolmuş, kimi de birlik vadisinde ayrılığa düşmüş. Nihayet kuşlar, Simurg'un ateşlerle çevrili otağına varmışlar. Ancak ne Simurg'u görebilmişler ne de ondan bir eser bulabilmişler. Yalnızca karşılarında duran bir ayna ve yansıyan kendi suretlerini görmüşler. Kavuşmayı arzuladıkları ilme giden yolun aslında kendini bilmekten geçtiğini anlamışlar. İnsan, kendi küllerinden yeniden doğabilmek ve

¹ Mehmet Şirin Ayış, "Nefis Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği", Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 7/14 (Aralık 2019), 549–551.

² Gürsel Ateş - Ahmet Toklu, *Vefa Sultan* (Dizi, 2026), 1. Bölüm, 00:11:45-00:19:30-00:31:10-01:05:00.

³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 1/116.

⁴ Ateş - Toklu, *Vefa Sultan* (Dizi, 2026), 3. bölüm, 00:42:12.

günahkâr hâllerinden kurtulabilmek için kendini ateşe atmadıkça, benliğini terk etmedikçe nefsinin bataklığından kurtulamaz.

Sohbet bittikten sonra Mustafa da uyanır. Uzun ve zorlu geçen iş günlerinin ardından şeyhi tarafından çağrılmayı bekleyen Mustafa, nihayet huzura davet edilir. Ondan Kelime-i tevhid zikrini “Le metlûbe illallah” manasını tefekkür ve niyet ederek tekrar etmesini, Allah’tan gayri matlup olmadığını idrak etmesini ister. Mustafa’nın rüyasındaki mumun büyük ateşe dönüşmesi; nefsin yakılıp, benliğin eritildiğini temsil eder. Simurg kıssası da seyr ü süluk basamaklarını temsil eder. Şeyh Kutsi tarafından çağırılması yapmış olduğu hizmette Nefs-i Emmâre basamağından Nefs-i Levvâme basamağına yükseldiğini temsil eder.⁵

“Öyle değil, kendini kınayan nefse yemin ederim!”⁶ ifadesiyle Kur’an’da kendini kınayan nefis olarak ifade edilen nefs-i levvameden bahsedilmiştir. Gaflet perdesinin aralanmaya başladığı, kalbin manevi ışıqla nurlanan nefstir. Bu süreçte kişi, yaratılışından gelen çeşitli yönleri arasındaki karışıklığı düzeltmekle işe koyulur. Yaratılışının beşerî gereği olarak zulmânî yönünde bir kötülük ortaya çıktığında ilâhî nur ona engel olur. Böylelikle nefis kendini kınamaya başlayarak kalbini Rabbine yöneltir ve yaptıklarından pişman olarak tevbe eder. Kötü davranışlarının farkında olup bırakmaya gayret eden nefstir. Bu genellikle tevbekarların başına gelen bir durumdur.⁷

1.3. Fenâ Kavramı Üzerin Nefsin Yok Oluş Süreci

Tabakhanede görevi biten Mustafa’nın yeni vazifesi Gasilhanedir. Görevin nasıl yapılacağını bir mevta üzerinden anlatarak gösteren Karamani ve Şeyh, Mustafa’yı yeni görevi ile baş başa bırakırlar. Sâlik’in ilk görevi önemli bir zatı yıkamaktır. Mevtayı musalla taşına yatırırlar. Sonra Mustafa bakmadan yavaşça mevtanın üstündeki örtüyü çeker. Karşılaştığı görüntü çok şaşırtıcıdır. Karşısında kendisinin ser müderrislik makamında gözü olan Dilaveri görür. Makam ve mevki, müderris Dilaver’in gözünü o kadar boyamıştır ki son sözü bile “Kavuşu yerden alın kirlenmesin” olmuştur.⁸ Mevta yıkandıktan ve kefenlendikten sonra kabre götürülür. Mevtanın kabir tahtalarının dizimi görevi de Mustafa’ya verilir. Sâlik kabre girer ama mevtanın yüzünde kendi yüzünü görür ve şaşırır. Sâlik yaşamış olduğu bu olayla “Ölmeden ölmek” şeklinde ifade edilen manevi dönüşümü yaşamıştır. Çünkü ser müderrislik hırkasını bırakmadığında başına gelecekleri görmüştür. Gasilhane görevi, batini arınmanın yapılması için verilmiştir. Sâlik başkalarını yıkıyor gibi görünse de aslında her bir sahnede kendini yıkıyordur. Burada müderris Dilaver, geçmişteki müderris Mustafa’nın atlattığı benlik duygusunu, makam hırsını temsil eder.⁹ Tasavvuf geleneğinde kefen giyinmek “hiçlik hırkasını giyinmektir”. Herkesin eşitlendiği, şan, şöhrat ve makamın geçmediği yerdir.¹⁰ Mustafa’nın mevtanın yüzünde kendi yüzünü görmesi, kendi eski halini görmesi anlamına gelir. Yani bu sahne Mustafa’nın dönüşümünü gösterir. Mustafa’nın toprağa koyduğu Dilaver değil, kendi nefsidir.

Tasavvuf geleneğinde fenâ, nefsânî ve hayvânî isteklerinden sıyrılarak onlara bağlılığını kaybetmesi; kendinden geçercesine irade ve benlik şuurunun zayıflaması ve sürekli olarak Hakk ile meşgul olması sebebiyle dünya ve eşya ile olan bağlarının da gevşemesi anlamına gelir. Fenâ makamına ulaşan kulun idaresi artık ilahî irade tarafından yönlendirilir. Bu hâlde kişi, dinî sorumluluklarını yerine getirme ve Hakk’a uygun davranma konusunda Allah’ın lütfu ile yönlendirilir. Bu mertebede bulunan kul açısından

⁵ Ateş - Toklu, *Vefa Sultan* (Dizi, 2026), 6. bölüm, 00:23:38.

⁶ el-Kıyâme Sûresi 75/2. *Kur’ân Yolu* (Erişim 11 Nisan 2026)

⁷ Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 760.

⁸ Ateş - Toklu, *Vefa Sultan* (Dizi, 2026), 9. bölüm 00:29:10-00:35:42-00:51:00

⁹ Ateş - Toklu, *Vefa Sultan* (Dizi, 2026), 10. bölüm 00:08:16

¹⁰ Gülhan Gökgül, “Mevlevî Giysilerindeki Sembolik Anlamlar”, *Bozok Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2024), 24.

¹¹ Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (et-Ta’arruf)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. bs., Aralık 2016), 200-201.

günaha götüren yollar kapanmış olur; çünkü kalp tamamen Hakk'a yönelmiş ve nefsin etkisiyle zayıflamış olur.¹¹

1.4. Halvet-Çile Kavramı Çerçevesi Üzerinden Arınma Süreci

Bir sonraki aşamada Şeyh Kutsi, Mustafa'yı çilehâneye çağırarak halvete girmenin, riyazetin, murakabenin ve mücahedenin vaktinin geldiğini söyleyerek şunları demiştir: Sana uzletin adabını da ölümün hakikatini de belletmiştik. Bunları hatırlından çıkarmayasın. Çilehâne riyazet içindir. Nefsini perhiz edesin ki, arzuların seni esir etmesin. Çilehâne murakabe içindir, kulu her an gören bilen Allah'tır ki, bunu düşünesin. Çilehâne mücahede içindir, kul unutmasın ki, şeytan en çok doğru yolda olanlarla uğraşır. Dileriz yolundan dönmeyesin. Bu yolda dilinde olacak zikir sana bildirmiştik. Dilin zikri söylerken aklın kelamına şahitlik etsin. Fikrin ile zikrin bir olsun. Daha sonrasında Şeyh Kutsi, Mustafa'ya bir mütteke verir ve çilehânenin kapısını kapatır. Artık Mustafa kendi ile baş başadır. Mustafa, çilehâneye girdikten sonra namaz kılar, zikir çeker ve günler geçer. Mustafa müttekaya başını koyduktan sonra siyah görünümüne bürünmüş nefsi yanına gelir. Mustafa'nın ardında bırakmış olduklarıyla onu sorgulayarak yolundan döndürmeye çalışır. Öncelikle ser müderrislik makamıyla sonrada sevdiği kız üzerinden üstüne yürümeye başlar. Şeyhi'nin onu güneş tutulması meselesinde cümle aleme rezil etmesi, duvarından ışık bile sızmaya ahırdan yeri ona layık görmesi, yalnızlık ve kasvetten başka hiçbir şey vermeyen bir odaya hapsetmesiyle Mustafa'nın aklını çelerek, çilehaneden çıkartmaya çalışır. Mustafa öyle bir rüya görür ki çilehâneneden çıktığında başına nelerin geleceğini bizzat kendi yaşamış gibi görür. Vakti geldiğinde Şeyh Kutsi, Mustafa'yı çilehâneneden çıkarır ve bu zorlu süreci atlattır.¹²

Çileyi daha iyi anlayabilmek için önce "halvet" kelimesine bakılması gerekir. Arapçada bu kelime, yalnız kalma ve tenhaya çekilmek anlamına gelir. Tasavvuf açısından boş olan bir yerde yalnız başına, zihindeki fikirlerden kurtularak yaşamdan feragat etmektir. Bu aşamada sâlik, tüm odağı ile özel zikirleri çekerek riyazetini tamamlar, kalpteki kötü duygularından arınır. Halvet uygulamasının, Hz. Peygamber (s.a.v), vahiy gelmeden önce Hira Mağarası'nda başlayan uzlet tecrübesinden doğduğu kabul edilir. Ayrıca Hz. Musa'nın Tûr'da Allah ile kırk gün süren özel buluşması da bu anlayışa kaynak olmuştur. Bu sebeple tasavvufta halvet çoğunlukla kırk gün ile sınırlandırılmıştır. Farsça bir terim olan çilehâne, sözlükte "çile çekilen yer" anlamına gelmektedir. Bu kavram, tarikat mensuplarının nefis terbiyesi amacıyla belirli bir süre inzivaya çekildikleri özel mekânları ifade eder. Çilehâneler kimi zaman tekke, cami ve türbelerin karanlık ve rutubetli odalarından oluşurken, kimi zaman da mağaralar ya da kayalara oyulmuş hücreler bu işlevi üstlenmiştir.¹³ Kul, dünya meşguliyetlerinden uzaklaşıp çilehâneye çekilerek tamamen Allah'a yöneldiğinde kalbi ile Rabbi arasındaki perdeler azalır. Perdelerin kalkmasıyla birlikte ilahî huzura yakınlık artar. Kalp ilahî ilim ile mârifete açık hâle gelir. Böylece kalbe gelen bilgiler, ilahî nurun tesiriyle daha saf bir mârifet ve nura dönüşür; nefîs kaynaklı algılar da ilhama dönüşerek kalbin ilahî tecellilere hazırlanmasına vesile olur.¹⁴ Halvethanede dervişin oturuş biçimine "kurfusâ" denir. Bu oturuşta ayaklar yan yana getirilir, dizler göğse çekilir ve eller dizlerin üzerinden geçirilerek vücut toparlanır. Böylece derviş beden ve zihnen halvette kalır. Müttekâ, dervişin uzanarak uyumasını önleyen desteklerdir. Müttekâ, alın altına konularak oturur vaziyette uyumayı sağlar.¹⁵

1.5. Derviş Mustafa'nın Şeyh Vefa Sultan'a Dönüşüm Süreci

¹² Ateş - Toklu, *Vefa Sultan* (Dizi, 2026), 10. bölüm 00:56:45, 11. bölüm 00:01:47; Zikir kavramı için bk. Eşref Şahin, *Mü'min Kişiliğinin Mânêvî Oluşumu -Erken Dönem Mekî Sûrelerde-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 363-368.

¹³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları 2014), 57-103.

¹⁴ Şihâbüddîn Ebü'l-Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l-Meârif)*, çev. Dilâver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 265.

¹⁵ Elif Ceylan Erol, "Tasavvufta Nefis-Ejder Sembolizmi Çerçevesinde Hz. Musa'nın Asasının Halvette Kullanılan Derviş Çeyizlerine Etkisi", *Palmet Dergisi* 7 (2025), 22.

Mustafa, bütün imtihanları tamamladıktan sonra Şeyhi'nin takdiriyle Belinay ile evlenmesinin vaktinin geldiği görülür, öncelikle kız istenir daha sonrasında nikâhları kıyılır. O sırada Konstantiniyye'nin fethi gerçekleşmiş olsa da şehre gelen ahali ruhsuz Bizans yapılarının köhne yıkıntıları arasında iç sıkıntından dolayı geldikleri şehre özlem duyarak Konstantiniyye'yi terk ederler. Bir şehir fethedilse bile o beldeye İslam mührünü vurmak kolay değildir. Şehir dediğin kılıçla alınır lakin gönül fethi mana ve aşk ile olur. Bu sorunun çözülmesi üzere Sinan Paşa, İstanbul'un bir gönül ademine ihtiyacı olduğunu anlayarak Şeyh Kutsi'ye bir pusula gönderir. Şeyh Kutsi, Bursa ve çevresindeki tüm Zeyniyye ulularına haber göndererek, ulular meclisin toplar. Bu görev için uygun yarenlerden birine bu ateşten hırkayı giydirip Konstantiniyye'ye göndermek niyetindedir. Bu görev için yanında pişen ocağında bekleyen Hacettin Karamani mi, yoksa aşkı derya, ilmi umman olan Muslihuddin Mustafa mı uygundur diye meclise sorar. Mecliste hakikate giden yolun sualden geçtiğini söyleyerek ikisine de bir sual sorarlar. "Dergâhımıza mihmendarlık eden, bize bu mübarek yolu açan, eşiğinde huzur, ardında hüzn, içinde sükûn bulduğumuz şu mübarek kapı ne kapısıdır?" diye sorarak ikisine de demirden bir lokma verirler. Sorunun cevabı için geceye kadar vakit verilerek konuşma, yemek yeme ve uyku yasaklanmıştır. Zamanı geldiğinde Karamani, "Bu kapı tohum şeriatı, meyvesi hakikat olan tarikat ağacının kapısıdır. Sükûtu azık edinecek, mübarek kapıyı vesile görececek, bir ömür bu kapıda ağaç gibi bekleyeceklerin kapısıdır. Ben durarak varmayı bu kapıda bildim şeyhim. Benim için bu kapı durmak kapısıdır. Varmak için vesilemiz ve vasıtamızdır." diyerek cevap verir. Mustafa ise "Burası gönül yarası olanların sığındığı, sığınanların aşkla gayba karıştığı, herkesin bir şekilde merhemini bulduğu bir kapıdır. Bu eşiği aşmadan önce kimimizin zikri, kimimizin fikri, kimimizin de gönlü yaralıydı. Devaya giden yolu bulduğumuz bu mübarek kapıya vefa borçluyuz. Artık bu kapı benim için Vefa Kapısı'dır." Bunun üzerine Şeyh Kutsi, Mustafa'ya artık Vefa Sultan olduğunu bildirir. Kuşanacağı irşat vazifesiyle Konstantiniyye'yi İslambol kılacağını, "Bir aşk ateşi yaktık, Konstantiniyye'ye attık." sözleriyle ifade eder. Şeyh Kutsi, Karamani'nin de yanlarında kalacağını ayrıca postun vekâletine de en layık kişinin Karamani olduğuna karar verir. Mustafa'ya yeşil renkli şeyh kavuğu ve cübbesi giydirilir. Şeyh Kutsi, "Şeyh Muslihuddin Mustafa Efendi'yi tarikatımız üzere irşada mezun kıldık; maksat hasıl olmuştur, elhamdülillah," der. Ardından Şeyh Kutsi, Mustafa'ya henüz son bir vazifesinin kaldığını, bu görevi tamamlamadan yola çıkmaması gerektiğini söyler. "Cana nefesi veren de odur, candan nefesi alan da odur. Bu fakirin alacak nefesi kalmadı. Emanetlerin cümlesine canlar dağıtıldıktan sonra geriye verilecek tek bir emanet kalır. Biz bu dünyada vaktimizi doldurduk." Mustafa, bu vazifenin şimdiye dek aldığı bütün görevlerden daha ağır olduğunu söyleyerek gözyaşlarına boğulur. Şeyh Kutsi'nin içine doğduğu gibi çok geçmeden vefat eder. Mustafa son vazifesini de yerine getirerek şeyhini yıkar, cenazesi kabre götürülerek defnedilir. Artık Mustafa, kendisine verilen irşat vazifesini yerine getirmek üzere Konstantiniyye yollarına düşer.¹⁶

Vefa kelimesi sözlük olarak "bir şeyi yerine getirmek, söz vermek" anlamlara gelir. Ahirette yemin ve kesin söz anlamına gelir. Bu yönüyle de ahdin hem kutsi hem de dini yönünü ortaya koyar.¹⁷ "Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki bende size vaad ettiklerimi vereyim. Asıl bana itaatsizlikten sakının"¹⁸ ifadesiyle Allah'a "elest" meclisindeki verilen sözü yerine getirmeyi işaret eder. Buna başka bir deyişle "vefa bi'l ahd" terimide kullanılır. Havassın vefası herhangi bir karşılık, menfaat, korku ya da beklenti gözetmeden, yalnızca Allah emrettiği için verilen söze bağlı kalmaktır. Kendi güç ve kudretine güvenmeyi bırakıp her şeyi Allah'tan bilmekle gerçekleşir. Kullukta vefanın temel esaslarından biri de, insanın eksikliğinin ve kusurunun kendisinden kaynaklandığını idrak etmesi, gerçek kemalin yalnızca Rabbine ait olduğunu bilmesidir.¹⁹

Şeyh Vefa "ilâ rahmeti rabbih" lafzıyla 1491 senesinde vefat etmiş, cenaze namazı kılındıktan sonra kendi adına yaptırılan caminin hazîresine defnedilmiştir. Daha sonra kabri üzerine bir türbe inşa edilmiştir. Kaynaklarda dışarıdan sert görünmesine rağmen mütevazı, esprili ve hikmetli sözler söyleyen bir şahsiyet olduğu belirtilmektedir. Bu yönüyle ilim ve irfan çevrelerinde etkili olmuş bir

sûfîdir. Vefatından sonra Zeyniyye tarikatı içinde Vefâiyye adıyla anılan bir kol ortaya çıkmıştır. Bu kolda onun düzenlediği zikirler okunmuş, Allah, vâhid, ahad ve samed isimlerinin zikriyle soldan sağa dönerek icra edilen ve “Şeyh Vefâ devri” olarak bilinen zikir usulü uygulanmıştır.²⁰

Sonuç

Vefa Sultan dizisinin sembolik ve görsel dili üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Nefs mertebelerindeki manevi dönüşüm süreçleriyle ilgili olarak, nefis-i emmare basamağı, nefis-i levvame basamağı, halvet-çile, fena daha sonrasında Muslihuddin Mustafa’nın dervişlikten nasıl Şeyh Vefa Sultan olduğu dizi anlatısı boyunca gösterilmeye çalışılmıştır. Bu manevi dönüşüm süreci, Müderris Mustafa’nın tasavvuf yoluna girişini ve nefsiyle baş başa kaldığı zorlu anlarda verdiği mücadeleyi ortaya koymaktadır. Bu süreçte kazandıkları ile önceki yaşantısında kaybettikleri arasındaki farkı idrak etmesi, onun hakikati kavrayarak gerçek dünyaya yönelmesini sağlamıştır. Sonuç olarak bu çalışmada televizyon medyacılığı içerisinde yapılan tasavvufi çalışmaların temsil yönüyle izleyenlerin dikkatini çekerek etkileyici bir şekilde ortaya konduğu tespit edilmiştir. Bu yönüyle son zamanlarda artan tasavvuf içerikli dizilerin sembolik boyutları hakkında yapılan bilimsel çalışmaların az sayıda olduğu sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda çalışma araştırma alanındaki eksikler yönüyle literatürdeki boşlukları giderme açısından önem teşkil etmektedir. Bundan sonraki çalışmalarda tasavvufun farklı iletişim ortamlarındaki temsilleri karşılaştırmalı bir perspektif ile ele alınabilir. Özellikle televizyon, sinema ve dijital platformlar gibi farklı alanlarda tasavvufun nasıl sunulduğu incelenerek, bu temsillerin benzer ve farklı yönleri ortaya konulabilir. Bunun yanı sıra, izleyicilerin bu içerikleri nasıl algıladıklarını belirlemeye yönelik nicel araştırmalar yapılabilir. Böylece tasavvufun medya aracılığıyla toplumsal düzeyde nasıl anlamlandırıldığı ve hangi sosyolojik etkiler ortaya çıkardığı daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Ateş, Gürsel - Toklu, Ahmet. *Vefa Sultan*. Dizi, 2026. <https://www.trtizle.com/diziler/vefa-sultan> (Erişim 10 Mayıs 2026).
- Ayış, Mehmet Şirin. “Nefis Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/14 (Aralık 2019), 547-567.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Değirmençay, Veyis. “Mesnevî’de Vefa”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 65 (Aralık 2020), 111-145.
- Erol, Elif Ceylan. “Tasavvufta Nefis-Ejder Sembolizmi Çerçevesinde Hz. Musa’nın Asasının Halvette Kullanılan Derviş Çeyizlerine Etkisi”. *Palmet Dergisi* 7 (2025), 21-22.
- Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi’-d-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.

¹⁷ Veyis Değirmençay, “Mesnevî’de Vefa”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 65 (Aralık 2020), 112

¹⁸ el-Bakara 2/40.

¹⁹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları 2014), 287

²⁰ Reşat Öngören, “Muslihuddin Mustafa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/269-271.

Gökgül, Gülhan. “Mevlevî Giysilerindeki Sembolik Anlamlar”. *Bozok Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (Mayıs 2024), 19-35.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta’arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2016.

Kur’ân Yolu. Erişim 11 Nisan 2026. <https://kuran.diyamet.gov.tr>

Öngören, Reşat. “Muslihuddin Mustafa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/269-271. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Sühreverdî, Şihâbüddîn Ebü’l-Hafs Ömer b. Muhammed. *Gerçek Tasavvuf: Avârifü’l-Meârif*. çev. Dilâver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.

Şahin, Eşref. *Mü'min Kişiliğın Mânevî Oluşumu-Erken Dönem Mekkî Sûrelerde-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Hâris el-Muhâsibî'nin Kitâbü'r-Riâye li-Hukûkillâh Adlı Eserinde Nefs-i Emmâre Kavramının Betimsel Analizi

Nazlı Sağ

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

sagnazli01@gmail.com, ORCID ID: 0009-0004-9521-7655

Öz

Tasavvuf literatüründe insanın ahlaki zaaflarının ve dünyevi eğilimlerinin kaynağı olarak kabul edilen nefs-i emmâre, Muhâsibî'nin düşünce dünyasında psikolojik bir derinlikle analiz edilmiştir. Bu çalışma, erken dönem tasavvuf düşüncesinin en önemli simalarından biri olan Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) şaheseri Kitâbü'r-Riâye li-Hukûkillâh adlı eserinde nefs-i emmâre kavramının nasıl ele alındığını betimsel analiz yöntemiyle incelemeyi amaçlamaktadır. Nitel bir araştırma olan bu çalışmada, veri toplama tekniği olarak doküman analizi kullanılmıştır. İnceleme nesnesi olarak belirlenen temel metin, nefs-i emmâre kavramı ekseninde tematik bir okumaya tabi tutulmuş; içerik analiz yöntemiyle elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle tasnif edilerek yorumlanmıştır. Araştırmada müellifin nefse yüklediği “cehalet” ve “zulüm” gibi ontolojik sıfatlar ile bu nefsin riya, ucb ve kibir gibi amelleri ifsat eden sinsi tezahürleri üzerinde durulmuştur. Analiz neticesinde Muhâsibî'nin, nefs-i emmâreyi sadece bir kavram olarak değil; amellerin içine sızan ve kulu Allah'ın haklarından uzaklaştıran aktif bir oluşum olarak betimlediği tespit edilmiştir. Müellifin bu sinsi yapıya karşı sunduğu muhâsebe, murâkabe ve dizginleme gibi yöntemlerin, bireyin kendi iç dünyası üzerinde kesintisiz bir denetim kurmasını sağlayan sistematik bir model teşkil ettiği görülmüştür. Çalışma sonucunda, Muhâsibî'nin sunduğu akıl ve ilim feneri rehberliğindeki bu mücadele metodolojisinin, erken dönem tasavvuf psikolojisinin temellerini oluşturduğu ve günümüz insanının kendini tanıma çabası için de güncel bir değer taşıdığı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hâris el-Muhâsibî, Kitâbü'r-Riâye, Nefs-i Emmâre, Ahlâk.

Giriş

İslam düşünce geleneğinde tasavvuf, manevî bir yaşam tarzı olarak nitelendirilmesinin yanı sıra; dünya zevklerinden yüz çevirme, Allah'tan sakınma ve her an O'nun huzurunda olma bilinci olarak tanımlanmaktadır. Bu disiplinin nihai hedefi, bireyin her adım ve zikrinde ilahî birlikteliği hissetmesidir. Bu yüksek şuur düzeyine ulaşabilmek için kulun her şeyden önce kendi mahiyetini, yani nefsinin bilmesi gerekmektedir.¹

Nitekim insanın yaratıcıyı hakkıyla idrak edebilmesi, önce evrendeki ilahî işaretleri doğru okumasına, ardından da bu okumayı kendi iç dünyasına yöneltmesine bağlıdır. Bu bağlamda kendini bilen insan, kendi varlığının en küçük zerresinden ruhunun derinliklerine kadar her noktada ilahî sanatı ve tasarrufu müşahade edecek; dolayısıyla Allah'tan gayrısına yer olmadığını idrak edecektir. Bu içsel keşif süreci, tasavvufî eğitimin temeli olan kendini bilme ilkesini manevî bir zorunluluk haline getirmektedir.²

¹ Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/119-126.

² Ali Tenik ve Vahit Göktaş, “Tasavvuf Bilgisi: Allah'ı Allah'la Bilmek İlmine Giriş”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 183.

Sözlükte ruh, can, hayat ve beden gibi anlamlara gelen nefis kavramı;³ Kur'ân-ı Kerîm'de hem ruh⁴ hem de zat ve öz varlık⁵ manalarında kullanılmıştır. İnsan, akıl sahibi bir varlık olarak sorumlu tutulmasına dayanak teşkil eden nefesine; kötülüğü emretme, yaptığı kötülüklerden pişmanlık duyma ve nihayetinde huzura erme gibi farklı manevî vazifeler ve haller yüklenmiştir.⁶ Mutasavvıflara göre bu manevî haller arasında yükselmek ve nefsin aşağı çekişlerinden kurtulmak, ancak sistemli bir terbiye süreciyle mümkündür. Tasavvuf literatüründe seyr ü sülûk olarak adlandırılan bu yolculuk; kulun bir mürşid rehberliğinde nefis mertebelerini katederek Hakk'a vuslatını amaçlar.

Coşanay'ın ifadesiyle seyr ü sülûk; yola girmek ve Hakk'a vuslattır. Hakk'a vuslat ise Allah'ı görüyormuşçasına kulluk şuuruna ermek ve daima Hakk ile bir olabilmektir.⁷ Bu yolda olan kişi, nefsinin hilelerini öğrenerek onları bertaraf etme gayretiyle hareket eder. Farz ibadetlerin yanı sıra nafilelerle de bu yakınlığı tahkim etmeye çalışır.

Tasavvuf düşüncesinde nefis, genellikle yedi temel makam üzerinden ele alınmaktadır. Bu makamlar; nefis-i emmâreden başlayarak levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, mardiyeye ve nefis-i kâmile şeklinde birbirini takip eden ruhanî bir tekâmül sürecini ifade eder.⁸ Kaynağını Kur'ân-ı Kerîm'den⁹ alan bu derecelendirmede, birinci basamaktan yedinciye doğru ilerledikçe insanın dünyevî benliği yerini ruhanî bir derinliğe bırakır. Sûfî psikolojisi açısından nefis, bu sürecin başında ruhanî hayatın en büyük engeli ve hasmı olarak kabul edilse de doğru bir terbiye ve ruh eğitimi neticesinde paha biçilemez bir cevhere dönüşme potansiyeline sahiptir.

Bu bağlamda, terbiyenin ilk durağı olan nefis-i emmârenin mutmainneye doğru dönüşümü, seyr ü sülûkun özünü teşkil etmektedir.¹⁰ Bu dönüşüm sürecinin en kritik ve başlangıç noktasını teşkil eden nefis-i emmâre kavramı, literatürdeki bu merkezî konumunu Yusuf Sûresi'ndeki '*...Çünkü nefis, Rabbimin merhamet etmesi müstesna, aşırı derecede kötülüğü emreder*'¹¹ ayetine borçludur.¹² Bu ayetteki emmâre vurgusunun nefsin kötülüğe olan şiddetli ve sürekli meylini simgelediğini belirtmektedir. Ona göre nefis-i emmâre, insanın denetlenmemiş arzularını, hayvani dürtülerini ve etik dışı eğilimlerini temsil eden bir iç dinamik niteliğindedir. Bu aşamadaki nefis, ilahî nura kapalı olduğu için tamamen süflî isteklere yönelmiş durumdadır ve bireyin ahlâkî olgunluğa erişebilmesi için bu ilk düşman'ın hilelerini tanınması ve onu kontrol altına alması bir zorunluluktur.

Nefis mertebeleri arasında en zorlu aşama olan nefis-i emmârenin tanınması ve kontrol altına alınması, sistematik bir iç denetimi zorunlu kılar. İslam düşünce tarihinde insanın iç dünyasını psikolojik bir bakış açısıyla inceleyen ve bu süreci yöntemleştiren ilk isim Hâris el-Muhâsibî'dir. Hökelekli'nin belirttiği üzere Muhâsibî; bireyin kendisini iç gözlem yoluyla araştırmasını ve kendisi hakkında bir iç görüş elde etmesini bir eğitim yöntemi olarak sunmuştur. Bu bağlamda onun baş eseri olan er-Rîâye li-Hukûkillâh, derin psikolojik tahlillerin yer aldığı ve nefis-i emmâre gibi karmaşık süreçlerin en tutarlı şekilde analiz edildiği temel kaynaktır.

³ Osman Düzgün, *Türkçe-Arapça / Arapça-Türkçe Karşılıklar Kılavuzu* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020), 808.

⁴ el-En'âm 6/93. Kur'ân Yolu (Erişim 11 Nisan 2026).

⁵ Âl-i İmrân 3/28, 30.

⁶ Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526-529

⁷ Büşra Coşanay, "Tasavvuf Düşüncesinde Seyr ü Sülûk Üzerine Bir İnceleme", *Anasay* 1/2 (Kasım 2017), 202.

⁸ Uludağ, "Nefis", 32/526-529.

⁹ İlgili âyetler için bk. Yusuf 12/53; el-Kıyâme 75/2; eş-Şems 91/7-9; el-Fecr 89/27-28; el-A'lâ 87/14.

¹⁰ Öngören, "Tasavvuf", 40/ 119-126.

¹¹ Yusuf, 12/53.

¹² Abdurrahman Kasapoğlu, "Yusuf ve Züleyha Açısından Kur'ân'da 'Nefis-i Emmâre' Kavramı - Freud'un 'İd' Kavramıyla Bir Mukayese", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006), 62.

Bu bağlamda müellifin en temel eseri olan Kitâbü'r-Riâye li-Hukûkillâh, derin psikolojik tahlillerin yer aldığı ve kulun Allah'ın haklarını gözetebilmesi için önce kendi nefsinin hilelerini nasıl tanıması gerektiğini anlatan bir başyapıttır. Muhâsibî'nin eserlerinde nefis kelimesinin salt psikolojik bir tutarlılıkla kullanılması ve onun iç gözleme dayalı yöntemi er-Riâye adlı eserin betimsel bir analizle incelenmesini akademik açıdan anlamlı kılmaktadır.¹³

Bu çalışma, söz konusu temel kaynak ekseninde, nefs-i emmâre kavramını betimsel bir analiz yöntemiyle inceleyerek; Muhâsibî'nin insan psikolojisine ve ahlâk eğitimine sunduğu özgün katkıları ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Hâris el-Muhâsibî'nin Nefs Anlayışı ve er-Riâye

Muhâsibî, er-Riâye'nin mukaddimesinde eserin kaleme alınış gayesini Allah'ın hakkına riayet etme bilinci üzerine inşa eder. Müellif, kulun bu sorumluluğu yerine getirebilmesi için öncelikle kalbiyle şahidlik ederek hakikate kulak vermesi gerektiğini vurgular. Bu durum, nefs-i emmârenin gürültülü ve aldatıcı telkinlerine karşı, bireyin ruhanî bir dikkat ve akıl ile donanması gerektiğine dair ilk işaret olarak değerlendirilebilir. Nitekim müellife göre nefs-i emmârenin aşılması, sadece bir bilgi meselesi değil, ilahî hidayet ve yardımın rehberliğinde gerçekleştirilecek olan derunî bir uyanışın sonucudur. Muhâsibî, eserinde nefsi Kur'ânî bir referansla kötülüğü emreden yönüyle ele almakta; sistemli bir nefis mertebeleri tasnifinden ziyade, nefsin bu baskın karakterinin betimlemesini yapmaktadır.

1.1. Nefsin Ontolojik Yapısı: Cehalet ve Zulüm

Muhâsibî, er-Riâye'nin temel taşlarını kulun nefsindeki aldanmışlık sorununu teşhis ederek döşer. Müellife göre nefs-i emmârenin en sinsi yönü, kişinin kendi dindarlığıyla veya dış görünüşteki ibadetleriyle kendini kandırmasıdır. Muhâsibî, nefsin bu halini bülûğ çağından itibaren biriken ve her gün yenilenen bir borç yüküne benzeterek, kulun kendisini asla garanti altında görmemesi gerektiğini vurgular.¹⁴

Müellife göre nefs-i emmârenin ontolojik yapısı, onun eski fitratının değişmemesi ve her an pusuya yatmış bir düşman gibi fırsat kollaması üzerine kuruludur. Bu bağlamda Muhâsibî, nefsin bireyi tekrar eski günahlarına döndürmek veya hiç işlemediği yeni günah kapılarını açmak için kullandığı altı temel tuzağa dikkat çeker. Bu tuzaklar; terk edilen günaha gizlice geri dönme arzusu, tövbe anında nefsin gizlediği geçmiş hataların sonradan cazip gelmesi ve bir arzu kapısı kapatıldığında nefsin sığınıp rahatlayabileceği başka bir günah kapısı arama kurnazlığı, ibadetler nedeniyle halk nazarındaki itibarın sarsılması korkusu, nefsin unutturduğu eski Allah haklarının ağırlığı altında ezilme ve dünyevi sorumlulukları bahane ederek manevi azmi terk etme meyli olarak nefs-i emmârenin en sinsi saldırı alanlarıdır.¹⁵

Bu analizde Muhâsibî, nefs-i emmâreyi sadece ahlakî bir zafiyet değil, dinamik bir iç düşman olarak betimler. Müellife göre bu düşmanla mücadelenin yolu; sürekli bir uyanıklık halidir. Bu uyanıklık önce hatırlamayı, sonra tedbiri ve nihayetinde Allah'ın rızasını araştırmayı doğurur.¹⁶ Neticede Muhâsibî'nin nefis tasviri; özünde cahil, eyleminde zalim ancak uyanık bir akıl ve korkuyla dizginlenebilecek bir yapı arz etmektedir.

1.2. Nefs-i Emmâre'nin Tezahürleri: Amellerin Afetleri

¹³ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 14

¹⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, 36-37.

¹⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, 70-72.

¹⁶ Muhâsibî, *er-Riâye*, 72.

Muhâsibî'nin er-Riâye'deki özgün katkılarından biri de nefs-i emmâreyi sadece açık kötülüklerin değil, en seçkin iyiliklerin dahi içine sızabilen ve bir ağaç kurdu gibi onu içerden kemirip çürüten bir hastalıkmiş gibi anlatmasıdır. Müellife göre bu mertebedeki nefis, dışarıdan bakıldığında vakar, sükûnet ve ibadetle meşgul görünen bir kulu bile övgüler tarafından yüceltilme isteği ile kuşatabilir. Nefs-i emmâre burada bir maske ustası gibi davranarak; kişinin suskunluğunu, takvasını ve arkadaş çevresini dahi dünyada itibar kazanmak ve dinle süslenip rahata kavuşmak için birer araç haline getirir.¹⁷

Eserde riya kavramı üzerinden yapılan bu betimlemede, nefsin oyunlarının ne kadar derin olduğu şu çarpıcı tespitle ortaya konur: Bu arzu, helal ve faziletli eylemlerden ayrı bir yerde durmaz; aksine iyiliklerin içine sirayet ederek onlarla birleşir. Muhâsibî, nefs-i emmârenin bu sinsi birleşmesini, kulun kıyamet günündeki dehşetli ihtiyacıyla kıyaslayarak analiz eder. Müellife göre, ihlassız yapılan namaz, oruç veya cihat gibi büyük ameller, nefs-i emmârenin bu gizli müdahalesi yüzünden boş birer çabaya dönüşme riski taşımaktadır¹⁸. Bu durum, nefsin sadece ahlaki bir zayıflık değil, amellerin özünü çürüten ve mizanı kulun aleyhine çeviren aktif bir engel olduğunu göstermektedir.

Muhâsibî'ye göre nefs-i emmârenin bir diğer yıkıcı tezahürü, kulun gerçekleştirdiği salih amelleri Allah'ın bir lütfu olarak görmek yerine doğrudan kendine mal etmesi, yani ameli nefse izafe etmesidir. Müellif burada, yapılan işin farkında olmakla, o işten dolayı nefsi övmek arasındaki ince sınırı çizer. Nefs-i emmâre, kulun başarısını "ben başardım, ben sabrettim" diyerek abartmasına ve bu gücü kendinden bilmesine yol açar. Muhâsibî bu durumu, nefsin heyecanlı bir istekle kendini övmesi ve Allah'ın minnetini unutmaması olarak betimler.¹⁹

Eserde bu psikolojik durum; Hz. Davud, Hz. Eyyub ve Huneyn Savaşı örnekleri üzerinden somutlaştırılır. Muhâsibî'nin analizine göre nefs-i emmâre, en hayırlı toplulukları veya peygamberleri bile sayı çokluğuyla övmek veya itaatiyle gururlanmak gibi tuzaklara düşürebilir. Müellif, Hz. Davud'un ailesinin gece gündüz ibadetle meşgul olmasıyla duyduğu memnuniyeti, bu başarıyı Allah'ın lütfu yerine aileye izafe ederek bir nevi sahiplendiğini aktarır. Bu durum, nefs-i emmârenin en sinsi oyunudur; çünkü nefis, kişiye yaptığı iyiliği büyük göstererek aslında Allah'ın yardımını unutturmaktadır. Kişi eğer yaptığı ameli Allah'tan değil de kendinden bilirse, Allah o kulu cezalandırarak kendi nefsiyle baş başa bırakır.²⁰ Bu betimleme, nefs-i emmârenin sadece bireysel bir ahlak sorunu olmadığını, kulun Allah ile olan bağı koparıp onu kendi aczine ve tek başına kalmışlığına sürükleyen ontolojik bir afet olduğunu ortaya koymaktadır.

1.3. Soy ile Övünme, İlim ile Aldanma

Muhâsibî, bireyin kendi ameli dışındaki unsurları, özellikle soy ve atalarını birer üstünlük vasıtasına dönüştürmesini ilahi lütfu unutmak olarak betimler. Ona göre soy ile övünme, kişinin kendi ameline duyduğu ihtiyacı azımsayarak atalarının dindarlığına sığınması ve bu sayede kurtulacağı zannına kapılması ile diğer insanları bu vesileyle aşağılayarak yaratılıştaki eşitliği göz ardı etmesidir. O, nefsin bu karanlık yönünü insanları köle gibi görme eğilimiyle ilişkilendirerek, çözümün ancak yaratılışın birliği gerçeğinde yattığını savunur. Bu noktada müellif, nefsin kibrini kırmak ve gerçek üstünlük ölçüsünü hatırlatmak amacıyla "Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır."²¹ ayetini temel bir argüman olarak sunar. Böylece Muhâsibî, soy ve nesep gibi dışsal unsurların ilahi

¹⁷ Muhâsibî, *er-Riâye*, 139-140.

¹⁸ Muhâsibî, *er-Riâye*, 141-142.

¹⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 312-313.

²⁰ Muhâsibî, *er-Riâye*, 313-315.

²¹ Hucurât 49/13.

mizan önünde bir hükmü olmadığını, nefsin asıl değerinin ancak takva merkezli bir dindarlıkla ölçülebileceğini vurgular.²²

Muhâsibî, bizlere nefs-i emmârenin en sofistike hilelerinden birinin de ilim ve ibadetle aldanma olduğunu gösterir. Müellife göre nefs, kişiyi sadece günahlar yoluyla değil, sahip olduğu dinî müktesebat üzerinden de saptırabilir. Bu bağlamda ilim ehli için nefs, bilgiyi bir manevî bağışıklık kalkanına dönüştürür. Muhâsibî, bu durumu açıklarken âlimin, sahip olduğu teorik bilgi nedeniyle riya, kibir ve haset gibi kalbi hastalıklardan kendisini muaf görme eğilimine dikkat çeker. Nefs, “benim gibi bir âlim bu tür kötü huylara sahip olmaz” telkiniyle kişiyi içsel bir murakabeden uzaklaştırarak, gıybet ve kötü zan gibi günahları meşrulaştıran bir manevi körlük inşa eder.²³

Görüldüğü üzere nefs-i emmâre, ilmi bir sorumluluktan ziyade bir imtiyaz ve azap edilmeyecek bir makam olarak pazarlamaktadır. Ancak müellif, bu aldanışı sarsıcı bir gerçekle boşa çıkarır: İlim, bir delil ve bilginin varlığı olup kişinin ilahî hakları yerine getirme sorumluluğunu artırdığı için cahillerden daha çetin bir azaba neden olabilir. Muhâsibî, gerçek âlimin tanımını, kalpteki Allah korkusu üzerinden yapar.²⁴ Bu noktada müellif, “Kulları içinde Allah'tan ancak âlimler korkar” ayetine²⁵ atıfta bulunarak, eğer ilim kişiyi korku ve sakınmaya götürmüyorsa o kimsenin ilahî mizan önünde cahil hükmünde olduğunu vurgular.²⁶

Nefs-i Emmâre ile Mücadele ve Terapi

Muhâsibî, er-Riâye boyunca nefs-i emmârenin sinsi ve aldatıcı tabiatını deşifre etmekle kalmaz; aynı zamanda bu ruhani engelleri aşmak için somut bir metodoloji sunar. Bu mücadele stratejisinin merkezinde, bireyin kendi iç dünyasını kesintisiz bir denetim altına almasını sağlayan muhâsebe ve murâkabe kavramları yer almaktadır. Müellif, bu süreci şer’î delillerle temellendirerek bir iç disiplin modeli inşa eder.

2.1. Denetim Mekanizması: Muhâsebe ve Murâkabe

Muhâsibî, muhâsebenin pratikteki karşılığını sahâbe ve selef-i sâlihinin hayatından sunduğu çarpıcı betimlemelerle somutlaştırır. Bu noktada o, Abdullah b. Selâm’ın sırf kalbinin kibre meyledip etmeyeceğini denemek için odun yüklenmesi örneği üzerinden, nefsin gizli tepkilerini ölçmenin önemine dikkat çeker. Muhâsibî’ye göre nefs-i emmârenin hoş giden nesnelere karşı duyduğu ani iştah karşısında sergilenen hayır, aramızda engeller var tavrı, gelecek amellerin muhasebesini; yapılan bir hatanın ardından gelen “bunu ne için yaptın?” sorgulaması ise geçmişin muhasebesini temsil etmektedir.²⁷

Müellif, eserinde nefs-i emmâreyi ehlileştirme sürecini dünyevi bir işçilik ile kıyaslayarak betimler. Ona göre dünya malı için çalışan işçiler, ücretlerini almadan önce yaptıkları işi tekrar tekrar gözden geçirirken; ebedi bir saadet vaat edilen Allah işçilerinin amellerini noksan bırakması büyük bir tenakuzdur.²⁸ Muhâsibî, nefs-i emmârenin en büyük müttefiki olarak gafleti görür ve nefsin hesabı çekmeyi unutmanın kalbi paslandıracağını belirtir.²⁹ Müellifin bu tahlilleri, nefs-i emmârenin sadece

²² Muhâsibî, *er-Riâye*, 333-334.

²³ Muhâsibî, *er-Riâye*, 418-419.

²⁴ Gerçek âlimin ve ilmin ne olduğuna dair izah için ayrıca bk. Eşref Şahin, “Anadolu’da Tasavvufî Düşüncenin Öncü İsimlerinden Âşık Paşa ve Garibnâme'nin Misyonu”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Aralık 2025), 464-465.

²⁵ Fatır 35/28.

²⁶ Muhâsibî, *er-Riâye*, 420.

²⁷ Muhâsibî, *er-Riâye*, 39-43.

²⁸ Muhâsibî, *er-Riâye*, 44.

²⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 46.

iradî bir seçimle değil, kesintisiz bir iç denetim ve uyanıklık haliyle aşılabileceğini ortaya koyan betimsel birer göstergedir.

2.2. Nefsi Dizginleme ve Amel Anında Dikkat

Muhâsibî, nefsânî arzuların eyleme dönüşmesini engellemek için dizginleme ve tedbir yöntemini sunar. Müellife göre nefis, tabiatı gereği aceleci ve heveslerine mahkûmdur; bu nedenle bir işe girişmeden önce nefsi gemlemek ve sabırlı olmak bir zorunluluktur. Muhâsibî, nefsin aceleciliğini dindirmek için kula, Allah'ın her an kendisini gördüğünü hatırlatmasını ve yarın bu fiilinden hesaba çekileceksin diyerek nefsi ilahî sorumlulukla korkutmasını öğütler. Müellif, nefs-i emmârenin sinsi yönlendirmeleri ile ruhanî ilhamları birbirinden ayırmak için çarpıcı bir karanlık gece metaforu kullanır. Ona göre dünya hayatı; hendeklerle dolu, karanlık ve yağmurlu bir yolda yürümeye benzer. Bu yolda selamete ilerleyebilmek için üç unsurun birleşmesi gerekir: Sağlam bir gözü temsil eden akıl, yolu aydınlatan fener hükmündeki ilim ve ayağını koyacağı yeri gösteren tedbir. Muhâsibî'ye göre, ilim (fener) olsa bile akıl (göz) yoksa veya her ikisi olduğu halde tedbir (yola bakmak) ihmal edilirse, kulun nefs-i emmârenin çukurlarına düşmesi kaçınılmazdır. Bu yaklaşım, Muhâsibî'nin nefs-i emmâre ile mücadelesini sadece duygusal bir çaba olarak görmediğini; aksine bu süreci akıl, ilim ve nassın rehberliğinde yürütülen sistematik bir denetim modeli olarak sunduğunu göstermektedir.³⁰

Sonuç

Hâris el-Muhâsibî'nin Kitâbü'r-Riâye li-Hukûkillâh adlı eseri ekseninde yapılan bu betimsel analiz, müellifin nefs-i emmâre kavramına getirdiği derinlikli ve özgün yaklaşımı ortaya koymuştur. Muhâsibî, nefs-i emmâreyi sadece teolojik bir terim olarak değil; insanın ruhanî tekâmülünün önündeki en sinsi, en cahil ve aldatma kabiliyeti en yüksek oluşum olarak betimlemiştir. Müellifin analizleri göstermektedir ki nefs-i emmâre; sadece açık günahlarla değil, riya ve ucb gibi afetler üzerinden iyi amellerin de içine sızarak kulun ihlasını içeriden çürütme potansiyeline sahiptir.

Çalışmada incelenen muhâsebe, murâkabe ve dizginleme yöntemleri; Muhâsibî'nin nefis terbiyesinde iç gözleme dayalı rasyonel ve sistematik bir model sunduğunu kanıtlamaktadır. Müellife göre nefis, ancak akıl ve ilmin rehberliğinde kesintisiz bir denetimle dizginlenebilir. Onun sunduğu fener ve göz benzetmesi, manevi hayatın sadece duygusal bir coşku değil, aynı zamanda bilinçli bir farkındalık süreci olduğunu vurgulaması bakımından günümüz insanı için de modern psikolojik tahlillere kapı aralayacak niteliktedir.

Sonuç olarak Muhâsibî, er-Riâye ile kulun Allah'ın haklarını koruyabilmesinin, ancak nefs-i emmârenin incelikli hilelerini tanımaktan geçtiğini ispat etmiştir. Bu çalışma, Muhâsibî'nin erken dönem tasavvuf düşüncesinde nefis psikolojisinin temellerini nasıl attığını ve sunduğu metodolojinin ruhanî disiplin açısından hâlâ merkezi bir öneme sahip olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Coşanay, Büşra. "Tasavvuf Düşüncesinde Seyr u Sülûk Üzerine Bir İnceleme". *Anasay* 1/2 (Kasım 2017), 199-216.
- Düzgün, Osman. *Türkçe-Arapça / Arapça-Türkçe Karşılıklar Kılavuzu*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020.

³⁰ Muhâsibî, *er-Riâye*, 83-84.

- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Yusuf ve Züleyha Açısından Kur'ân'da 'Nefs-i Emmâre' Kavramı - Freud'un 'İd' Kavramıyla Bir Mukayese". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006), 57-71.
- Kur'ân Yolu. Erişim 11 Nisan 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Muhâsibî, Hâris el-. *er-Riâye: Başkalarını Eğitirken Kendini Unutanlar*. çev. Gülmisal Çığır. Ankara: Debir Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Şahin, Eşref. "Anadolu'da Tasavvufi Düşüncenin Öncü İsimlerinden Âşık Paşa ve Garibnâme'nin Misyonu". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Aralık 2025), 447-477. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2025.11.2.03>
- Tenik, Ali ve Vahit Göktaş. "Tasavvuf Bilgisi: Allah'ı Allah'la Bilmek İlmine Giriş". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 177-202.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Halvette Kırk Gün Kitabı Bağlamında Tasavvufî Kavramlar ve Mânevî İlerlemenin İzleri

Kübra Aslancı

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Mersin/Türkiye

kubraslanci@gmail.com ORCID ID: 0009-0004-2886-932X

Öz

Tasavvuf, İslâm'ın zâhir ve bâtın hükümleri çerçevesinde yaşanan mânevî ve derûnî hayat tarzı, ehl-i sünnet seçkinlerinin her an Allah'la birlikte olma, gafletten sakınma gayretlerine denilmiştir. Meşruiyet alanını Hz. Muhammed (sav)'in hayat yolculuğunda bulan tasavvuf, kavramsal yapısını Kur'ân ve sünnet ışığında tertip etmiştir. Müstakil bir ilim olarak isimlendirilmesi yıllar sonrasına tekabül etmiş olsa da genel çerçevesini nübüvvet nûru ve ilâhî kelamın rehberliğinde muhkem kaidelerle oluşturmuştur. Hayatın temâşa edilen neredeyse her alanında adım adım seyreden tedrici bir süreç görülmektedir. İnsanın fitratında kodlanmış yetkinlik arayışı ve arayış yolculuğundaki merhaleler tasavvuf ilminin temel konuları arasında yer alır. Bu bağlamda Psikolog Michaela Özelsel'in 'Halvette Kırk Gün' adlı kitabı bu seyir ve derûnî tecrübenin anlatıldığı ve yeni bir bilinç düzeyinin oluşturulduğu özel bir eser olması sebebiyle çalışmanın temelinde yer almaktadır. Yazarın halvet deneyimi sırasında yaşadığı duyuşsal, davranışsal dönüşümler ve tecrübelerin tasavvuftaki karşılıklarını aktararak bu mânevî seyir sırasında elde edilen tecrübeyi teorik olarak açığa çıkarmak amaçlanmaktadır. Bu çalışmada mürîdin subjektif tecrübesi üzerinden didaktik yöne işaret edilmekte böylece tasavvufî tecrübenin meşrulaştırılması ve halka yönelik eğitimi hedeflenmektedir. Bu çalışma nitel araştırma yaklaşımıyla yürütülmüş olup temel veri kaynağı olarak "Halvette Kırk Gün" eseri esas alınmıştır. Yazarın halvet süreci içerisinde yaşadığı tecrübeler belirli tasavvufî kavramlar ile irtibatlandırılmıştır. Ayrıca elde edilen bulgular Esfar-ı Erbaa çerçevesinde değerlendirilmiştir. Son tahlilde bu çalışma "Halvette Kırk Gün" kitabı çerçevesinde ele alınan tasavvufî tecrübelerin, bireyin mânevî tekâmülünü derinleştiren ve içsel dönüşümünü destekleyen bir inşa sürecine işaret ettiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Mânevî Gelişim, Halvet, Seyr ü sülûk

Giriş

İnsanın anlam arayışı, varlığını yetkinleştirme serüveni insanlık tarihi kadar eski olmakla beraber bu arayışı yönlendirmede Tasavvuf, başat rol oynamaktadır. Tasavvufun ruhî ve ahlakî eğitim metotları, içerdiği derinlik ve hedeflediği Allah'a yaklaşma, kalbi saflaştırma gibi idealler vasıtasıyla insanın kendini yetkinleştirme amacına, özgün soluk kazandırmaktadır. Tasavvuf esas itibarıyla bireye, insan-Allah ilişkisini merkeze alarak mânevî tekâmül yolculuğu sunmaktadır. Bu yolculuk, bireyin ikmaline ulaştıracak yöntemler, onarılması arzu edilen hususiyetler doğrultusunda hazırlanan mânevî reçeteler ve insanın benliğini ve rûhunu kuşatan her hususla ilgilenir. Bu bağlamda tasavvuf prensipleri etrafında şekillenmiş "Halvette Kırk Gün" adlı eser, halvet sürecinde sâlikin yaşadığı mânevî dönüşümü, tasavvufî kavramların günlük hayattaki yansımalarını tecrübe ekseninde ortaya çıkardığı için çalışmanın temelinde yer almaktadır. Michaela Mihriban Özelsel'in kişisel deneyimlerinden hareketle kaleme aldığı eser, öznel tecrübe ile geleneksel öğretiyi buluşturan köprü işlevi görmektedir. Bu çalışmada Özelsel'in halvet sürecinden hareketle temel tasavvufî kavramlar; Ebu'l-Hasan el-Hücvîrî'nin (ö.465/1072) Keşfü'l-Mahcûb'u, el-Kuşeyrî'nin (ö.465/1072), er-Risâle'si, Abdürrezzak Kâşânî'nin (ö.

736/1335) Tasavvuf Sözlüğü gibi klasik kaynaklar çerçevesinde ele alınacaktır. Mânevî tekâmüle talip olan sâlikin, seyr ü sülûk sürecinde karşılaştığı merhaleler, yaşadığı tecrübeler değerlendirilecektir.

1. Tasavvufun Tanımı

Tasavvuf, kul ile Allah arasında ihsan kavramının gerçekleşmesi veya kulun ihsan vasfını kazanmasının yollarını gösteren bir ilim dalıdır.¹ Cüneyd el-Bağdâdî'ye sorulduğunda: "Tasavvuf; bütün alakaları keserek, Allah-u Teâlâ ile beraber olmandır."² demiştir. Tasavvuf, kötü huyları terk edip güzel huylar edinmektir. Hakk'ın seni senden öldürmesi ve kendisiyle yaşatmasıdır. Nefsinden fani, Hak ile baki olmaktır.³ Bu yolda ihsân kavramı önem taşımaktadır. İhsân, cibril hadisinde ifade buyrulduğu üzere "Allah'a onu görüyormuşsun gibi kulluk etmektir."⁴ Bu bağlamda tasavvufun konusu dinin ihsan boyutuna giren her şey, dinin fert ile Yaratıcı arasında kalan derunî/mânevî tarafı şeklinde ifade edilir. Tasavvufun gayesi, "insân-ı kâmil yetiştirmek/Müslümanları insân-ı kâmil mertebesine ulaştırmaktır."⁵

Bütün insanlık murâd-ı ilâhînin tecellisi olarak yüce bir gayeye hizmet etmek için yaratılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de bu husus şöyle buyrulmaktadır. "O ki, hanginizin daha güzel işler yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı."⁶ İnsanoğlunun bu ulvi yaratılış gayesine mütenasip bir hayat sürmesi icap eder. Kur'ânî ifadeyle 'üsve-i hasene' yani en kâmil örneği temsil eden Hz. Muhammed'in (sav) şahsında tecessüm eden Müslüman kimliği, hayatlarda tezahür etmelidir. Bütün insanlık îmânî ve ahlâkî davranış mükemmelliğine ulaşabilmek için o mübarek varlığın hayat ve faaliyetlerini layıkıyla öğrenmek mecburiyetindedir.⁷ Tam bu noktada tasavvuf, Peygamber'e tâbi olma ve onun izini sürerek dünya ahiret saadetine kazanmayı gaye edinen mânevî terbiye yolu olması hasebiyle takip edilmektedir.

1.1. Kitapta Geçen Tasavvufî Kavramlar

Yazar halvet süresi boyunca yaşadığı ruhsal, psikolojik ve kalbî değişimlerini ifade etmektedir. Bu bağlamda kitapta yer alan tasavvufî kavramlar şunlardır;

Alâka: Kulun Hakk'a giden yola girmesini, bu yola girdikten sonra da doğru ve emin bir şekilde yürüyüp mesafe almasının önünü kesen maddî ve nefsanî sebepler, her çeşit engeller, dünyevî irtibatlar.⁸ Bu alakalar insanın eline vurulmuş kelepçe, ayağına vurulmuş zincir gibidir, ruhun mânevî tekâmülünü engeller.

Yazarın halvet sürecine başlamadan önce ve sonra yaşadığı içsel çatışmalar, çocuklarına duyduğu merhamet ve koruma isteği meslekî sorumluluk duygusu tasavvufta seyr ü sülûkun başında sâlikin karşılaştığı nefsanî engeller, dünyevî bağlılıklar bağlamında yorumlanabilir.

Hal: Düşünme çalışma ve gayret olmaksızın kalbe gelen sevinç, hüzn veya keder, rahatlık yahut açılma, şevk veya zevk gibi ruhi ve mânevî duygu durumlarıdır. Yazarın bu süreçte gün gün tecrübe ettiği endişeler, ansız kaygılar, üzüntüler, derin teslimiyetler, ruhsal iniş-çıkışlar bu kavrama karşılık gelmektedir.

Halvet: Uzlet, yalnızlık, tek başına yaşamak, topluma dahil olmamak, ihtilât halinde olmamak. Mâsivâdan alakayı kesip, derunî bir bilinçle Allah'a yönelmek ve kendini kulluk şuuruna yaklaştıran

¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 629-630.

² Şihâbeddîn es-Sühreverdî, *Avâriful-Ma'ârif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 49.

³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 470.

⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1955.), "İmân", 1.

⁵ Ahmed Cahid Haksever, *Tasavvufa Giriş-Tasavvuf El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 20

⁶ Mülk 67/2.

⁷ Osman Nûri Topbaş, *İmandan İhsân'a Tasavvuf* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2022), 15.

⁸ Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l Mahcûb* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 538.

ibadete vermek. Nefisle baş başa kalmak, temel gayelerinden biri olan tamamen kalbi Allah'a yönlendirmek için insanlardan uzaklaşmak halvet kavramının karşılığı olarak gelmektedir.⁹

Sâlikin kendi iç alemine yönelmesi, dünyevi alakalardan nefsin arındırması halvetin ameli/pratik karşılığıdır. Bu süreçle hedeflenen dünyevî meşguliyetleri aklın ve kalben arka plana iterek içsel muhasebeler yapmak, nefsin zafiyetlerini teşhis etme imkânı bulmaktır. Zira gündelik hayatın getirdiği kaotik yapı kişinin kendisine, yaşam amacına yabancılaşmasına yol açmaktadır.

İnâbe: Tevbe etme, haddi aşırıp işlenen günahlardan nedamet duyup Allah'a dönme. Halktan Hakk'a sığınma. Tevbe görünür cürümlerden, inâbe insanın içindeki hata ve kusurlardan vazgeçip Allah'a yönelmesidir, inâbe tevbenin daha ileri ve kemale ermiş derecesidir.¹⁰ Kitapta sâlikin bireysel gözlem yapabilme fırsatı sağlayan halvet deneyimiyle nefsi nakışlarına dair derin düşüncesi ve dünya bağlarını terk ederek Allah'a yönelme arzusu bu kavramın bireysel hayattaki yansıması olarak değerlendirilebilir. İçsel dengeyi rıza-i ilahi doğrultusunda dönüştürmek, bireyin kendine dahi söylemekten sakındığı kusurlarını fark etmek, hakiki mümin kimliğine yaslandırarak yeni ruh inşa etmektir.

İnsân-ı Kâmil: Yetkin insan, yaratılış gayesine matuf, Allah'ın zât, sıfat, isim ve fiilleriyle en mükemmel şekilde kendisinde tecellî ettiği insan.¹¹ Ahlakî, mânevî ve kalbî olgunluğa ermiş, İslâm'ın Hz. Peygamber (s.a.s) şahsında tecessüm eden karakter özellikleriyle ünsiyet kuran insandır.¹² Tasavvufî prensiplerin gayesi ahlakî Hz. Peygamber'in (s.a.s) ahlakına yakınlaştırma, yaşantıyı Hz. Peygamber'in (s.a.s) yaşantısıyla irtibatlandırmaktır. Kur'ân'ın insanlığa "en kâmil örnek" olarak bahsettiği Hz. Muhammed (s.a.s) örnekliğinde insanî donanımlara bürünmektir.

İrade: Hakikatin çağlara uzanan davetine müspet cevap vermeyi gerektiren kalpteki sevgi ateşi ve korudur.¹³ Nefsi yoldan saptıran arzulardan yüz çevirip, Hakk'ın rızasına ve hoşnutluğuna yöneltmektir. Bu manada tasavvufta irâde, aslen iradesizlik olarak görülmektedir. Böylece sâlik kendi irâdesini ortadan kaldırarak yerine Hakk'ın irâdesini koymakta ve "Allah'ım sen ne diliyorsan ben de onu diliyorum, isteğinden başka isteğim yoktur." Dediği mertebeye ulaşmaktadır.¹⁴ Mürid iradesini mürşidine teslim ederek kendi nefsânî yönelimlerini terk etmeyi arzular.

İtmi'nân: İmtihandan sonra huzura kavuşmak, karışıklıktan sonra işlerin yoluna girmesi demektir. Kalp ve gönlün bir şeye itimat edip bağlanması ve bu güvenle sekînete ermesi anlamına gelir.¹⁵

Dünya hayatının imtihan ve meşakkat barındırdığı şüphe götürmez gerçektir. Her insanın kendi hayat yolculuğunda karşılaştığı zorluklar vardır. Ancak bu kederli süreçler kalıcı olmamakla beraber emin bir limana sığınıldığı takdirde zorluk derecesini asgariye düşürecek ve katlanma derecesini azamiye yükseltecektir. Bu durumda, imtihanlar vesilesiyle kullarına kendini hatırlatan ve yine imtihanlar vesilesiyle kullarının kendi katındaki makam ve mevkilerini ziyadeleştiren Azîm olan Allah'a sığınmak her şart ve koşulda kişiyi tedavi edebilecek reçete mesabesinde. Birey yalnızlığa ve içsellığe yöneldiği halvet pratiğiyle beraber daha sağlam dayanaklar kazanmaktadır.

⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 234.

¹⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 310.

¹¹ Cürçânî, *Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü*, 30.

¹² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), 30.

¹³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 251.

¹⁴ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 92.

¹⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 493.

Marifet: Sözlükte “bilmek, tanımak, bilgi” anlamına gelen marifet, kâmil mürşide intisap eden sûfilerin rûhanî halleri tecrübe ederek mânevî ve ilâhî hakikatleri tadarak (içsel deneyim ile ve aracısız olarak) elde ettikleri irfândır.¹⁶

Yazar kırk günlük bu zaman dilimi içerisinde teorik bilginin, derunî bir idrak haline dönüşümünü tecrübe etmektedir. Dış dünyanın gürültüsünden uzaklaşma, zihinsel dağınıklıkların azalması ve içsel muhasebe, kendine dair farkındalıklara vesile olmakla beraber bu süreç zaaflarını, nefsinin yönelimlerini fark etmesi marifetin ilk merhalesi olarak ortaya çıkar. “Kendini bilen Rabbin bilir” sözü sonraki adımı ve marifetin hakikatini ifade etmektedir. Bu bağlamda marifet kavramı, benliğin karanlıkta kalan taraflarını tespit ederek arınmak ve bu arınma vesilesiyle Rabbin daha derinden bilmek şeklinde tecelli etmektedir.

Murâkabe: Lügatte denetleme, gözetleme, odağı belli noktaya toplama olan tasavvufi terim, kulun “Hak, bütün hal ve hareketlerine vâkıftır.” şuur içinde olmasıdır. Kalbi, ona zarar veren tutumlardan koruma, Allah her lahzada beni görüyor, kalbime bakıyor anlayışında olmaktır.¹⁷

İnsanoğlu için sayısız ihtimallerin vuku bulduğu ömürde daimî gözetim altında olduğu bilincine sahip olmak elzemdir. Fiillerin, hallerin daimî gözetime tabi olduğunu bilmek gayri ahlakî davranışlardan geri durmayı beraberinde getirecektir. Bununla beraber içsel tutumlarda dahi denge ve rıza-i ilahi temel gaye olacaktır. Sâlik halvet süreciyle, süresiz bir gözetim altında olduğunu bilerek ilahi irtibatı kurmaktadır.

Mürîd: İrâde ve talep eden, isteyen, arzu eden, iradesi olmayan, iradesinden soyutlanan, iradesini hakkın iradesine bırakan kimse anlamlarına gelir. Ebu İsmail el-Ensârî, şöyle demiştir: “Mürîd, korku ve ümit arasında amel eden; utanma duyusuyla birlikte muhabbete odaklaşan kimse” demektir.¹⁸

Mürşid: Lügatte “rehber, delil, kılavuz, yol gösteren” demek olan kavram, tasavvuf terminolojisinde, sırât-ı müstakimi gösteren delâletten önce hak yola çağırان ve yolu öğreten, kendisine intisap eden sâliklere istidat ve kabiliyetlerine göre mânevî olgunluğa erdirtmek üzere kılavuzluk yapan mânevî tekâmülünde yol kat etmiş kimsedir.¹⁹ Kitapta yazarın mürşid olgusuna dair bilinci halvet deneyiminin dördüncü gününde görünürlük kazanır.²⁰

Nefs: Kulun kötü huyları ve çirkin vasıfları, kötü huyların mahalli olan latife.²¹ Tüm gayret aslında kulda fitraten var olan kötü erdemlerden arınmaktır. Nefsi belli derslerle olgunluğa ve kemâle erdirtmektir. Sâlik halvetin altıncı gününde nefse ve nefsin aldâtıcılığına dair farkındalık kazanmaktadır.²²

Rabîta: Lügatte iki şeyi birbirine bağlayan ip, alâka, bağ vuslat münâsebet, sevgi ile mensûbiyet, anlamlarına gelmektedir.²³ İlahî ve Zâtî sıfatlarla muttasıf, müşâhede mertebesine ermiş kâmil şeyhe kalbi bağlayıp, huzur ve gıyabında o şeyhin rûhâniyetini hayalen kendisi ile birlikte farz ederek, yanındayken takındığı tavrı, gıyaben de sürdürmeye çalışmak demektir.

¹⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, 316.

¹⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 279.

¹⁸ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 499.

¹⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 455.

²⁰ Özelsel, *Halvette Kırk Gün*, 35.

²¹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 44.

²² Michaela Mihriban Özelsel, *Halvette Kırk Gün*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 47.

²³ İrfan Gündüz, *Tasavvufi Bir Terim Olarak Rabîta*, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7/10 (2007), 26.

Rüya: Rüya kalbe gelen bazı mânevî düşünceler, tasavvurlar ve hayale gelen bazı hâllerdir.²⁴ Sûfiler rüyayı bir bilgi edinme metodu olarak kabul ederler.²⁵ Bu bağlamda halvet süresi boyunca süregelen bilhassa sâlikin otuzuncu günde ifade ettiği rüyalar kalbin arınması, nefsin tesirinden çıkması nispetinde hakikate dair deliller barındıran tecrübe alanlarıdır.²⁶

Sabır: Şikâyet etmeden sızlanmadan dayanmak, katlanmak ve tahammül etmek anlamına gelen sabr, tasavvuf terimi olarak başa gelen musibet ve imtihanlardan dolayı Allah'tan başka kimseye şikayetçi olmamaktır. Nefsi, Allah'ın hüküm ve emirlerini itaatle yerine getirmeye zorlamaktır.²⁷ Yazar/sâlik henüz yolun başındayken sabrı kuşanmanın inanan kimse için ehemmiyetini idrak etmektedir.²⁸

Sâlik: Sülûk eden, makamlara yükselip ancak mârifet makamına ulaşmamış kimsedir. Sûfiler Allah'a giden yolu takip edene, makamları ilimle değil amelle elde eden kişilere sâlik adını verirler.²⁹

Seyr ü sülûk: Hakka ermek için bir rehberin öncülüğünde ve denetiminde çıkılan mânevî ve rûhî yolculuk. Sâir ve sâlik denilen yolcu nefsindeki zararlı seciyelerden arındığı ve iyi huylar edindiği ölçüde bu yolculukta mesafe kat eder. Seyr ü sülûkun gayesi sâlikin kişisel arzu ve isteklerini yok edip tam anlamıyla kendisini ilâhî irâdenin hâkimiyeti altına alması, bu suretle diğer insanlara kılavuzluk yapmasına fırsat tanıyan kâmil insan mertebesine yükselmesidir.³⁰ Bu süreç mânevî ilerlemenin ani değil tedrici gerçekleştiğini dikkatlere sunmaktadır.

Tevekkül: Allah'ın katında olana itimat edip halkın elinde avucunda olan şeye tamah etmemek. Hakk'ın vekilliğine, vaat ettiğine güvenmektir. Her halükârda yalnızca Allah'a iltica etmektir. Vesvese, endişe ve rızık kaygısı halini ortadan kaldırıp, insanı huzura ve rahata kavuşturan Mevlâ'ya güven halidir.³¹ Kitapta seyr ü sülûk yolcusu, zihnindeki sualler ve endişeler ile günlerini halvetin ruhuna büründürmeye gayret ederken, “ol der ve olur” ayetinin şuurunu “Allah'ın bize yazdığından başkası başımıza gelmez” ayetinin farkındalığını içselleştirmeye başlar. Böylece dünya ve dünyaya dair menfi müspet haller sağduyu ile karşılaşılır.³²

Zikir: Lügatte “anmak, hatırlamak, yâd etmek” manalarına gelen bu kavram, ıstılahta Allah'ı sürekli yâd etmek ve anımsamak ve ondan gafil kalmamaktır. Tarîkat ehlinin belirli miktarda, belirli bir edep içerisinde her gün düzenli olarak tekrar ettikleri; vird, hizib anlamı da taşımaktadır. Zikir ilâh-i rabitanın kurulduğu güçlü esaslardandır.³³ Yazarın on sekizinci günde zikir için kurduğu cümleler bireysel tecrübesini ve zikrin fonksiyonelliğini ifade sadedindedir.³⁴

2. Mânevî İlerleme ve Merhaleleri

Temel prensiplerini Kur'ân ve Sünnet ışığında oluşturan Tasavvuf ilmi, insanı tezkiye yoluyla ıslah etmeyi amaçlar. Kur'ân'ı Kerîm'in terbiye metodu ışığında, hakikatin kalbi etkileyip şekillendirmesi demek olan “maneviyat” zihni, amelî ve kalbî tecrübelerle gelişmektedir.³⁵ Mânevî ilerleme, insanın daha doğru ve bütüncül okumalarla yeniden inşasının gerçekleştiği derûnî bir yolculuktur. Tasavvuf

²⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 551.

²⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 11.

²⁶ Özelsel, *Halvette Kırk Gün*, 107.

²⁷ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 326

²⁸ Özelsel, *Halvette Kırk Gün*, 51

²⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 290.

³⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, 428.

³¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, 488.

³² Özelsel, *Halvette Kırk Gün*, 31.

³³ Mütercim Âsım Efendi, *Kamusu'l-Muhit*, 6/5542-5543

³⁴ Özelsel, *Halvette Kırk Gün*, 78.

³⁵ Eşref Şahin, *Mü'min Kişiliğin Mânevî Oluşumu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 249.

terminolojisinde ‘seyr ü sülûk’ kavramıyla karşılık bulan bu yolculuk, mürşit gözetiminde deneyimlenir. Mânevî hareketlilik ve ruhsal yolculuk olarak ifade edilen bu süreç amelî, ahlakî ve kalbî kemale ulaşarak yetkinleşmeyi hedefleyen çok katmanlıdır. İnsana kendine dönme olanağı sunması, karakterinde var olan kusur/zafiyetleri görme imkânı tanınması, tespit edilen hatalı tutum ve yaşayışlara karşı iyileştirme alanı açması, aşkın olanla irtibat kurarak yaşam amacını sahici değerler üzerinden şekillendirme iştiağı kazandırması şeklinde çıktılar sağlar. Mürşit gözetimde takip edilmesinin gerekliliği, kişinin kendi yaşamında nefsin vesvese/desiselerine, şeytanın tuzaklarına karşı daha öncesinde aynı yolun tehlikelerini bilen/fark eden kimsenin varlığına ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Mânevî ilerleme rastgele tecrübe edilecek bir süreç olmamakla beraber, yolun tuzaklarını bilen rehber gözetiminde ilerlenmesi gerekli görülmektedir. Bu bağlamda mânevî insanın en güçlü araçları olan zikir, murâkabe, nefis terbiyesi, riyazet, mücahade, halvet gibi kademeli aşamalarla gerçekleşen uygulamalar tasavvuf ehlinin mânevî tekamülünde gereklidir.

Tasavvuf geleneğinde temel bir yere sahip olan Esfâr-ı Erbaa (dört sefer) sûfîlerin nefsi terbiye etmek ve Hakk’a ulaşmak için ruhanî ve aklî yolculukları ifade eden tasavvuf kavramıdır.³⁶ Kitapta ortaya konulan mânevî ilerleme süreci Esfâr-ı Erbaa perspektifinden okunduğu zaman bu tecrübenin katmanlı bir dönüşüm sürecine denk geldiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yolculukta meydana gelen dönüşümleri yazarın deneyimleriyle irtibatlandırarak mânevî ilerlemenin izlerine temas edilecektir. Bu yolculuklar benliğin dönüşümünü amaçlayan ve psikolojik beyanları aşan mânevî safhaları temsil eder. Kaynaklarda şu aşamalarla izah edilmektedir.

2. 1. Seyr-u İla’İlah: Nefsten gerçek varlığa doğru yapılan yolculuktur. Sâlik bu seyrde, Hakk’ın sevgisine ulaşmak için farz, vacip ve nafilere sarılır ve gücü yettiği ölçüde ifa eder. Sâlik nefis menziline hareketle “ufuk-ı mübin’e ulaşmak gayesindedir.”³⁷ Bu merhale bireyin ruhsal dağınıklığını toparlayarak, dünyevi işlerin, nefsi arzuların tahakkümünden arınarak kalbini Allah’a yöneltmesidir. Kitapta yazar halvet deneyimini tecrübe etme niyetiyle Allah’a yönelişinin ilk basamağını gerçekleştirir. Halvet deneyiminin ilk zamanlarında yaşadığı kırılmalar, dış alemden kopuşla hissedilen boşluk, ne denli dışa bağımlı yaşandığını fark ettirmektedir. Örneğin halvetin dördüncü gününde yazarın ruh halini anlattığı şu ifadeler sâlikin dünyayla bağının çözülmeye başladığını, alışılmış düzenin sarsılıp değiştiğini göstermektedir. “Boş ve ölü bir deniz kabuğu ya da insan gibi düşünüp hareket ettiğini sanan bir kukla gibiydim.” ve “paylaşacak üzüntü, ihtiyaç veya acı hissetmeyecek kadar dünyadan uzaktım.”³⁸ Bu eşik hakikate doğru yapılan yolculuğun ilk aşaması olarak nitelendirilebilir. İlerleyen günlerde halvet yazar için benliğinden başlayıp Rabbine çıkacak bu yolla bir uzaklaşma değil, vuslata açılan kapı haline gelir.

2. 2. Seyr-u Fî’İlah: Bu mertebede sâlik beşerî vasıflarından arınarak ilâhî ahlâk ile ahlaklanır, kulun nafilere devam ile Hakk’ın kendisinin gören gözü, tutan eli, duyan kulağı olma halidir. Bu durumdaki salike, ‘sâlik bi-Rabbihî’ denmektedir. Allah’ta seyr Hakk’ın sıfatlarıyla vasıflanarak en yüksek ufka yükselmektir ve bu makamda kişi iç ve dış zıtlıklardan kurtulur ve ikilik velayet kemâline dönüşür.³⁹ Zikir, murakabe, tefekkür ve ibadet bu mertebenin azıklarıdır. Neticesinde kalp berraklaşır ve hakikate dair derin bir görüş kazanılır. Yazarın şu ifadesi bu merhalede yaşanan hallerden biri olarak değerlendirilebilir. “Düşüncelerim -algılayışlarım- Allah’tan Resul’üne, Resul’ünden Allah’a geçip duruyor.”⁴⁰ Yazarın gün geçtikçe iç muhasebesinin artması, zaman idrakinin farklılaşması, küçük nimetleri daha derûnî boyutta algılaması bu mertebenin çıktılarındandır. Örneğin yazar beşinci gününde fatiha sûresinin kendini daha fazla açtığını, her ayetten farklı bir hakikati işittiğini ifade

³⁶ Alparslan Açıkgenç, “el-Esfârü’l-Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/374.

³⁷ Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 229.

³⁸ Özelsel, *Halvette Kirk Gün*, 32-33

³⁹ Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, 229-230.

⁴⁰ Özelsel, *Halvette Kirk Gün*, 59

etmektedir.⁴¹ Başlangıçta zikir çekmek Kur'ân okumak yazar nezdinde zorlayıcı bir konumdayken gün gün lezzet veren ve ihtiyaç hissettiği olgular haline bürünmektedir. Örneğin onuncu gününde şu deneyimini ifade etmektedir. “Bismillah zikrini çekerken birdenbire hiç yaşamadığım bir tarzda Muhammed (sav) aşkıyla doldum.”⁴² İnsanı kendi özüyle ve hakikatiyle bir araya getiren bu deneyim manalara gark olmuş farklı tecrübelerin yaşandığı bir alana dönüşmektedir.

2. 3. Seyr-u Ma'allah: Sâlik için “Ahadiyet” mertebesinin kavrandığı cem duygusunun (her şeyi Allah'tan bilerek halkı yok, hâlikı var görme)⁴³ hâkim olduğu makamdır. Hak'tan halka dönüşün gerçekleştiği, gözün vahdette kesreti, kesrette vahdeti gördüğü seyrdir.⁴⁴ Bu merhalede sâlik, iç aleminde ve kalbinde vahdet şuurunu gözlemler. Nefs ve ruh arasındaki gelgitler, çatışmalar daha dengeli bir iradeyle yer değiştirir. Süreçte yazarın psikolojik nevrozları, insan ilişkilerindeki aşırılıkları, yüksek düzeydeki kaygıları azalmakla birlikte, disiplinli ibadet düzeni, zikir ile meşguliyeti, halvet tecrübesini şer'i boyutta korunmuş yetkinliğe ulaştırmaktadır. Örneğin sâlikin halvet pratiği sırasında kurduğu şu cümle vuku bulan hadiselerle karşı yeni bir perspektif kazandırıp, görünenin ardındaki görünmeyene dair bir ihtimal kapısı aralamakta ve menfi olarak deneyimlenen olayların dahi mânevî tekâmül sürecinde dönüştürücü bir işlev taşıyabildiğini açığa çıkarmaktadır. “Kesinlikle kötü olan bir şey, daha ileri bir farkındalık aşamasında iyiye dönüşebilir.”⁴⁵ Hiç şüphesiz bu merhalenin en büyük farkındalığını ve kazanımını yazar şu sözleriyle aktarmaktadır. “Yalnızlık kelimesi hissettiğim hiçbir şeye uymuyor, çünkü ben hiç yalnız değildim. Halvette aradığım varlık her an benimleydi.”⁴⁶ Bu ifade başlangıçta fiziksel bir yalnızlık olarak deneyimlenen halvet pratiğinin ilerleyen zamanda bilincin güç kazanmasıyla, ilahî beraberliğe evrildiğini ifade etmektedir.

2. 4. Seyr-u Anî'llah: Seyr ü sülûkün tamamlanmasının ardından sâlikin irşâd amacıyla halka karışmasıdır. Bu merhaleye urucdan sonra nüzul; yani mânevî yükselişten sonra halkın arasına iniş denmektedir. Bu makam irşâd makamı olması nedeniyle sâlik artık hilâfete ehliyet kazanmaktadır.⁴⁷ Ayrıca sâlikin hakikatle kurduğu kurbiyeti muhafaza ederek halkın içine dönüşünü ifade etmektedir. Yazarın halvet pratiğinin ardından günlük hayatına dönerken kazandığı dikkat, iç huzur, kişisel farkındalık ve sorumluluk bilinci bu safhanın çıktılarındandır. Bundan sonrasında gaye kırk günlük halvet deneyiminin kazandırdığı şuuru ömür boyu muhafaza edebilmek, hayata aksettirmektir. Halvetin ardından yazarın içsel muhasebe sırasında kendisine yönelttiği şu sorular bu endişenin izlerini taşımaktadır. “Bu rahmet nimetlerini korumak için ne yapmalıyım? Bu filiz vermiş farkındalığı korumak ve büyütme için?”⁴⁸ Bu bağlamda sâlik/yazar vahdet bilinciyle kesret içinde var olmayı bilir.

Sonuç

Sonuç olarak sâlik, mânevî yolun yolcusu, bir apartman dairesinde görünürde dünya ile alakanın koparıldığı, aslen hakiki hayatın görünürlük kazandığı deneyimle beraber, farklı bir duyuş kabiliyeti kazanmaktadır. İçsel idrak alanının yeniden şekillenmesi, varoluşsal kaygıların minimize edilmesi, algı düzeyinin derinleşmesi, benlik farkındalığının dönüşmesi halvet pratiği içerisinde ortaya çıkan tecrübe biçimleridir. Bireyin hayat içerisinde sahip olduğu çeşitli kimliklere, iç göz aracılığıyla yeniden bakabilme olanağı sunan halvet pratiği, süreçle beraber elde edilen latif ve berrak ruhun tesiriyle kişinin noksanlık ve zafiyetlerine çözüm üretmekte imkân sağlamaktadır. Bununla birlikte Halvette Kırk Gün, sâlikin

⁴¹ Özelsel, *Halvette Kırk Gün*, 44

⁴² Özelsel, *Halvette Kırk Gün*, 58

⁴³ Hasan Kâmil Yılmaz, “Cem”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/278.

⁴⁴ Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, 230.

⁴⁵ Özelsel, *Halvette Kırk Gün*, 88

⁴⁶ Özelsel, *Halvette Kırk Gün*, 131

⁴⁷ Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, 230.

⁴⁸ Özelsel, *Halvette Kırk Gün*, 139

mânevî yolculuğunu tasavvuf geleneğinin temelinde yer alan Esfar-ı Erbaa/Dört Sefer çerçevesinde okunabilir kılmaktadır. Süreçte önce çözülme, akabinde bireysel yüzleşme, ruhî idrak, olgunlaşma ve ilahî yönelme ile aşamalı seyir gözlenir. Başlangıçta yalnızlık ön planda görülürken, halvet deneyimiyle beraber ilahî kurbîyet/yakınlık bilinci elde edilir.

Son tahlilde kitap halvet deneyimiyle beraber nihayete ulaşmaktan ziyade elde edilen bilinç dünyasıyla yeni alemin inşasını mânevî ilerlemenin süreklilik arz eden dinamizm ile anlamlandırmaktadır. Bu bilinç biçimleri insanı ruh-nefs-bedenden oluşan bütünlüklü bakış açısıyla ele alan tasavvuf geleneği ile elde edilir. Modern çağda insanın daha derinlikli okumalarla anlaşılmasını sağlayan tasavvuf; maddi ve mânevî hastalıkların şifasında yardımcı olabilecek geniş bir çatıya sahiptir. Bu çalışmada elde edilen bulgular halvet pratiğinin bireysel ve mânevî dönüşümünü ortaya koymakla birlikte tasavvufi pratiklerin farklı perspektiflerden incelenmesine yönelik yeni araştırma alanları açmaktadır. Farklı tasavvufî metinler karşılaştırmalı olarak analiz edilerek ortak ve ayrışan tecrübeler üzerinden yeni çalışmalar yapılabilir.

Kaynakça

- Abdülkerîm el-Kuşeyrî. *Kuşeyrî Risalesi*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Açıkgenç, Alparslan. “*el-Esfârü’l-Erbaa*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 11/374-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Gündüz, İrfan. “*Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta*”. Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 8/19 (2007), 23-53.
- Haksever, Ahmet Cahid. *Tasavvufa Giriş, Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Hücvirî. Hakikat Bilgisi Keşfü’l-Mahcûb. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- İbnü’l-Arabî. *Fusûsu’l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kāmûsu’l-Muhît*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2022
- Öngören, Reşat. “*Tasavvuf*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özelsel, Michaela Mihriban. *Halvette Kırk Gün*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Özköse, Kadir. *Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Şahin, Eşref. *Mü’min Kişiliğinin Mânevî Oluşumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Sühreverdî, Şihâbeddîn. *Avârifü’l-Ma’ârif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Topbaş, Osman Nûri. *İmandan İhsân’a Tasavvuf*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2022.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “*Cem*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 7/278-279. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Arap Dilinde ٱ Edatının Yeri ve A'Îâ Sûresi 9. Âyet Bağlamında İncelenmesi

Esra Atmaca

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

esraatmaca08@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-2027-7216

Öz

Bu çalışma, Arap dilindeki çok anlamlı yapılardan biri olan ٱ edatının dilsel fonksiyonlarını ve bu fonksiyonların A'Îâ sûresi 9. âyet bağlamındaki yansımalarını ele almaktadır. Araştırmanın temel amacı, söz konusu edatın nahiv geleneğindeki semantik çeşitliliğini tespit etmektir. Belirlenen bu çeşitliliğin, tefsir literatürü ile meâllere yansımaları çok anlamlılık (müşterek lafızlar) olgusu çerçevesinde tahlil edilmektedir. Çalışma, ilgili edatın farklı kullanım imkânlarını A'Îâ sûresi özelinde sınırlandırarak dil-yorum ilişkisini bağlam merkezli bir düzlemde incelemektedir. Araştırmada, ٱ edatının Arapçadaki kullanımlarını belirlemek amacıyla temel nahiv kaynaklarına başvurulmuştur. Ayrıca müfessirlerin konuya yaklaşımlarını değerlendirmek üzere belli başlı tefsir eserlerine müracaat edilmiştir. Bununla birlikte ilgili edatın ne şekilde tercüme edildiğini tespit etmek amacıyla bazı meâller incelenmiştir. Elde edilen bulgular, edatın sunduğu anlam imkânları çerçevesinde filolojik ve karşılaştırmalı analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir. Yapılan inceleme, ٱ edatının âyetteki konumuna dair müfessirler arasında dilsel bir icmâ bulunmadığını göstermiştir. Bulgular, edatın çok anlamlı yapısının meâllere ağırlıklı olarak şart anlamının, nadiren de olsa diğer anlamlarının yansıtıldığını, bu durumun ise âyetin sunduğu zengin anlam dünyasını kısmen daralttığını göstermektedir. Bu yönüyle çalışma, Kur'an tercümelerinde dilsel hassasiyetin artırılmasına ve meâl çalışmalarının imkânlar ölçüsünde daha sağlam bir filolojik temele oturtulmasına katkı sunmaktadır. Bununla birlikte, metin içi tutarlılığın makro düzeyde korunması açısından da önemli sonuçlar ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, A'Îâ Sûresi, ٱ Edatı, Tefsirler, Meâller

Giriş

Arap dili, İslâm öncesi şifahi geleneğin estetik gücünü Kur'an'ın nüzûlüyle beraber sistematik bir disipline dönüştürmüştür. Bu dilin en karakteristik özelliklerinden biri olan çok anlamlılık (müşterek lafızlar), özellikle edatların kullanımında kendini göstermektedir. Bu bağlamda ٱ edatı, Arap nahiv sisteminde şart, nefiy, te'kîd ve tahfif vb. birbirinden farklı işlevleri bünyesinde barındırması sebebiyle semantik açıdan merkezî bir öneme sahiptir. Edatın bu işlevsel çeşitliliği, vahyin anlaşılma ve yorumlanma süreçlerini doğrudan etkilemekte ve dilsel bir tercihin nasıl köklü anlam farklılıklarına yol açtığını somutlaştırmaktadır.

İlgili literatür incelendiğinde, ٱ edatının gramatik yapısı üzerine ilk dönemden günümüze kadar uzanan kadim bir birikim olduğu görülmektedir. Modern dönemde ise konu daha çok genel nahiv kuralları veya Kur'an edatları ekseninde akademik tezlere ve müstakil çalışmalara konu edilmiştir. Ancak literatürdeki bu çalışmaların büyük bir kısmı teorik gramer çerçevesinde kalmış; edatın sunduğu anlam imkânlarının Kur'an ve özellikle A'Îâ sûresi 9. âyet bağlamında tefsir ve meâllerle olan etkileşimi bütüncül bir yaklaşımla yeterince ele alınmamıştır. Bir başka ifadeyle, teorik nahiv bilgisi ile pratik yorum faaliyeti arasındaki bağ kopuk kalmıştır.

Bu çalışmanın temel problemi, A'lâ sûresi 9. âyetinde yer alan **إِ** edatının dilsel fonksiyonlarını tespit etmektir. Araştırma, bu fonksiyonların müfessirler tarafından nasıl konumlandırıldığını ve söz konusu tercihlerin meâllere ne şekilde yansıtıldığını değerlendirmektedir. Çalışmada, "İlgili edatın çok anlamlı yapısı âyetin mesajını ve tercüme dilini nasıl etkilemektedir?" sorusuna cevap aranmaktadır.

Araştırmanın kapsamı, söz konusu edatın Arap dilindeki kullanımları ve bu kullanımların A'lâ sûresi özelindeki tefsir/meâl örnekleriyle sınırlandırılmıştır. Çalışmada, filolojik analiz yöntemi esas alınarak temel nahiv kaynakları, bazı tefsir eserleri ve meâller karşılaştırmalı bir bakış açısıyla incelenmiştir. Bu yönüyle çalışma, dilsel inceliklerin meâl çalışmalarındaki ehemmiyetini ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca, Kur'an tercümelerinde dilsel inceliklerin sadece teknik bir ayrıntı değil, metnin hakikatine sadakat noktasında stratejik bir zorunluluk olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Arap Dilinde Ana Hatlarıyla **إِ** Edatı

Klasik dönemden günümüze dek dilciler arasında kabul edilen görüşe göre kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere üç kategoride değerlendirilmektedir. Bunlardan harf lügatte "bir şeyin ucu, uç kenarı, dağın yamacı" vd. anlamlarına gelmektedir.¹ Harf ifadesinin bu anlamdaki kullanıma "*İnsanlardan kimi de Allah'a bir uçurum kenarındaymış gibi kulluk eder*" meâlindeki (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ)² âyeti örnek olarak gösterilebilmektedir. İstilahî anlamı ise "tek başına kullanıldığında taşıdığı anlam açıkça anlaşılmayan, ancak diğer kelime türleriyle birlikte kullanıldığında anlamı ortaya çıkan kelimelere harf denir. Ayrıca isim ve fiillerin sahip olduğu bazı ayırıcı alâmetler harfte görülmemektir."³

Bu bağlamda konumuzu teşkil eden **إِ** edatı, kelimenin bu üçlü tasnifinden harf kategorisinde yer almaktadır. Yapılan ön okumalarda söz konusu edatın çok sayıda farklı anlamları ihtiva ettiği görülmektedir. Nitekim kronolojik olarak Arapça sözlüklerin birçoğunda **إِ** ile ilgili harf olduğu söylenmektedir. Ayrıca şart, nefy, muhaffefe ve zaide anlamlarında olduğu zikredilmektedir.⁴ Bu noktada şart anlamını en başta söylemeleri dikkate değerdir. Bu genel çerçeveden hareketle, söz konusu edatın farklı anlam imkânlarını ayrı başlıklar altında incelemek mümkündür.

1.1. Şart Anlamındaki **إِ**

İlgili edat, bu türdeki kullanımında şart anlamı oluşturur. Bu kullanımıyla **إِ**, bir şeyin gerçekleşmesini başka bir şeyin gerçekleşmesine bağlamaktadır.⁵ Ayrıca bu anlamıyla; gerçekleşmesi muhtemel, şüpheli, vehmî veya nadir durumların yanı sıra imkânsızlık ve diğer tüm varsayımları ifade etmek için kullanılır.⁶ Bunun yanı sıra, şart anlamının gelecek zamana taalluk etmesi sebebiyle "in-i istikbâl" şeklinde de adlandırılmaktadır.⁷ İlgili edat, şart anlamındaki kullanımında âmil olup iki fiil-i muzariyi cezm etmektedir. Bu anlamdaki kullanımı şu örnekte daha açık bir şekilde görülmektedir; (إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ) "O isterse -ey insanlar!- sizi toptan yok eder ve yerinize başkalarını getirir."⁸

1.2. Nefy Anlamındaki **إِ**

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır), "harf", 9/41.

² el-Hac 22/11

³ Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Lüma' fî'l-'Arabiyye*, thk. Feiz Fâris (Kuveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye), 8.

⁴ İbrahim Mustafa, *el-Mucemü'l-Vasit*, nşr. Mecma'u'l-Luga el-'Arabiyye bi'l-Kâhire (İstanbul: Daru'd-Da'Ve), "in", 57.

⁵ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberra el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Mukteḍab*, thk. Muhammed Abdul Hâlik Azîme (Beyrut: 'Alim al-Kutub), 2/46.

⁶ Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, *Meanin Nahv* (Ürdün: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000), 4/69.

⁷ Mustafâ b. Muhammed Selîm b. Muhyiddîn b. Mustafâ el-Galâyînî, *Câmi'u'd-dürûsi'l-'Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye), 3/263.

⁸ en-Nisa 4/133.

Nefy işlevi gören **إِنْ**, semantik açıdan nefy anlamındaki **مَا** ile eş değerdir. Bununla beraber hem fiil hem de isim cümlesine gelebilmektedir. Bazı durumlarda **لَيْسَ** gibi amel edebilmektedir. Cümlede iraba etki etmeksizin yalnızca anlamı olumsuzla dönüştürmektedir.⁹ Ayrıca belâgat ilminde **إِلَّا** ile beraber “kasr” yollarından biri olarak kullanılabilir. Bu şekildeki kullanımına **(إِنْ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ)**¹⁰ “*İnkârcılar ancak derin bir gaflet içindedirler*” âyeti örnek verilebilmektedir.

1.3. Te’kid Anlamındaki Muhaffefe **إِنْ**

Nahivde, **إِنْ** ve benzerleri isimlerini nasb, haberlerini ref’ ederler. Yine bu kategoriden olan **إِنْ**, geldiği cümleye te’kid ve pekiştirme anlamı katmaktadır. Muhaffefe olan **إِنْ** ise şeddeli **إِنْ** edatındaki nun harfinin sakin kılınmasıyla elde edilir. Bu kullanımında, amel etmesi de etmemesi de caizdir. Lafzen amel etmediği takdirde (ج) lââm-ı fârikayla kullanılır.¹¹ Bu lââm, in-i nâfiye ile karışmasını önlemek için getirilir. Bu şekildeki kullanımı “*Bu, elbette Allah’ın hidayet ettiği kimseler dışındakilere çok ağır gelir.*” meâlindeki **(وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ)**¹² âyetinde görülebilmektedir.

1.4. Zaide Anlamındaki **إِنْ**

Zaid **إِنْ** edatı, anlamı pekiştirmek ve kuvvetlendirmek amacıyla kullanılır. Genellikle nefy, mevsul veya masdar görevindeki **مَا** edatından sonra konumlanır. Ayrıca istifham bildiren **أَلَا** edatından sonra veya inkâr bildiren ifadelerden önce kullanılabilir. Bu şekildeki kullanımına, Nâbî ez-Zübeynî’nin (ö. 604) aşağıdaki beyiti örnektir: (Tavîl)

مَا إِنْ أَتَيْتُ بِشَيْءٍ أَنْتَ تَكْرَهُهُ إِذَا فَلَا رَفْعَتْ سَوَاطِي إِيَّايَ¹³

“*Senin hoşlanmayacağı bir şeyi asla yapmadım*

Eğer öyle bir şey yaptıysam elim kamçıma ulaşmasın (ellerim kurusun)”

1.5. İma Anlamındaki **إِنْ**

Söz konusu edat, bu türdeki kullanımında **إِمْ** anlamındadır. **إِمْ** ise şüphe, tercih ve mübâhlık bildiren **أَوْ** ile aynı işlevdedir.¹⁴ Bu anlamdaki kullanıma Nemir b. Tevleb’in (ö. 14/634) aşağıdaki beyiti örnek teşkil etmektedir: (Mutekârib)

سَقَّتْهُ الرِّوَاعِدُ مِنْ صَيْفٍ وَإِنْ مِنْ خَرِيفٍ فَلَنْ يَعْدَمَا¹⁵

“*Sevdiğimin yurdunu yaz da güz de gök güreleten yağmurlar sulasın.*

O güzel diyarın hayrı, bereketi daim olsun.”

1.6. İz Anlamındaki **إِنْ**

Arap diliyle ilgili kaynaklarda, **إِنْ** edatının **إِز** anlamına gelip gelmediği ihtilafli bir konudur. Kûfeliler, bazı âyetlerdeki kesinlik bildiren ifadeleri delil göstererek **إِز** anlamında olduğunu söylemektedirler. Ancak

⁹ Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal fî şinâ'ati'l-i'râb*, thk. Dr. Ali Bu Melhem (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal), 407.

¹⁰ el-Mülk 67/20.

¹¹ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiye), 1/507.

¹² el-Bakara 2/143.

¹³ Sahîfetü'l-Luğati'l-Arabiyye (UADK), “In el-Haffetü'l-Meksûratü'l-Hemze ve Aksâmuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm” (Erişim 14 Mart 2026).

¹⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî, *Menâzilü'l-hurûf*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâî (Amman: Darü'l-Fikr), 1/57.

¹⁵ Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm b. Muhammed b. Hârûn b. Abdîrâzîk (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988), 1/266-268.

burada, ذِ edatının zarfiyet, ta'lîl ve muface'e ile ilgili hangi anlamını öne çıkardıkları net olarak görülememektedir. Basralılar ise ذِ edatının aslen zarfiyet anlamı taşıdığı görüşündedirler. Buna karşın اِنْ edatının şart anlamı için vaz' edildiğini söylemektedirler. Bu sebeple Basralılar, اِنْ edatının ذِ anlamında olduğunu reddetmektedirler.¹⁶ "Yeise kapılmayın, mahzun olmayın. Sizler mü'minken/mü'min olduğunuz için üstün gelecek olan sizsiniz." meâlindeki (وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ)¹⁷ âyeti, Kûfelilerin getirdiği delillerden birine örnek olarak gösterilebilmektedir.

1.7. اِنْ Anlamındaki اِنْ

Kutrub'a (ö. 210/825 civarı) göre اِنْ edatı, bazen قد anlamına gelmektedir.¹⁸ Arap dilinde قد edatı ise mâzi fiilin başına geldiğinde eylemin gerçekleştiğini teyit ederek te'kid/tahkik ifade eder. Muzârî fiilin başına geldiğinde ise ihtimal ve tevakku bildirir.¹⁹ Kutrub, ilgili kullanıma (فَذَكِّرْ اِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى)²⁰ âyetini örnek göstermektedir. Buradan hareketle âyetteki faydayı kesinlik zeminine taşıyarak tebliği mutlak bir gerekliliğe dönüştürmektedir.²¹

2. A'lâ Sûresi 9. Âyet Bağlamında اِنْ Edatı

Önceki bölümde zikredilen dilsel görüşler, اِنْ edatının bağlama göre nasıl bir anlam çeşitliliği sunabileceğini göstermektedir. Ancak bu gramer imkânlarının somut bir metin üzerinde nasıl tezahür ettiğini görmek, edatın semantik değerini tam olarak anlamak adına önem arz etmektedir. Bunun için bu bölümde öncelikle tefsirler ve ardından meâller üzerinden bu durum ele alınmaktadır.

2.1. Tefsirler

2.1.1. Zemahşerî - el-Keşşâf

Zemahşerî (ö. 538/1144) sûrede yer alan اِنْ edatını şart kategorisinde değerlendirmektedir. Ancak bu gramatik tercihi bağlamla uyumlu gördüğü iki temel belâgat vechesi yüklemektedir. İlk yaklaşımında meseleyi Hz. Peygamber'in (s.a.v) tebliğdeki azami gayreti üzerinden ele almaktadır. Rasulullah (s.a.v.), muhataplarına tüm delilleri sunmuş ve inkâr için hiçbir mazeret bırakmamıştır. Bu durumda şart yapısı, tebliğ faaliyetini kısıtlamaktan ziyade vazifenin hakkıyla yerine getirildiğini bildiren bir hitaba dönüşmektedir. Edat, tebliğde varılabilecek son noktaya gelindiğini vurgulayarak nebevî hüznü dindiren bir teselli işlevi görmektedir.

Zikrettiği diğer görüş ise muhatabın kalbinin mührünü hedef alan bir kınama ve uzak görme şeklidir. Zemahşerî'ye göre buradaki şart kalıbı, inkârcıların öğüt alma ihtimalinin imkânsızlığını vurgulayan sitem dolu bir belâgat inceliğidir. Âyet, lafzen bir şart öne sürse de mânen muhatabın tebliğe kapalılığını ifade etmektedir. Sonuç olarak Zemahşerî, edatın lugat anlamını çeşitlendirmek yerine şart formunun sunduğu imkânlarla muhatabın hidayet mahrumiyetine işaret eden anlamları tercih etmektedir.²²

2.1.2. İbnü'l-Cevzî - Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr

¹⁶ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnşâf fî mesâ'il-i'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (el-Mektebetü'l-Asriyye), 2/518-521.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/139.

¹⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, Muğni'l-Lebîb 'An Kütübi'l-E'ârîb, thk. Mâzin el-Mübârek/Muhammed Ali Hamdullah (Dimeşk: Darü'l-Fikr, 1985), 39.

¹⁹ Mustafa, "qad", 2/718.

²⁰ A'lâ 87/9.

²¹ B. Hişâm, Muğni'l-lebîb, 39.

²² Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi), 4/739-740.

İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) tefsiri, vahyin nüzûlüne yakınlığıyla ilk dönem Müslümanlarının âyete yaklaşımını yansıtmaları bakımından önemlidir. Müellif, edat için üç temel nahiv ihtimalini nakletmiştir. Öncelikle edat, asıl anlamına uygun olarak "şart" kategorisinde değerlendirilmiştir. Buna göre şart için Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) tebliğin kabulünü, Ali b. Ahmed en-Nîsâbûrî ise "hazîf" takdirini esas almıştır. İkinci ihtimalde Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) atıfla edatın قد mânasında olduğu zikredilmiştir. Üçüncü yaklaşımda edatın "şart" anlamındaki ما olduğunu söyleyerek bunu Mâverdî'ye (ö. 450/1058) dayandırmaktadır.²³ Mâverdî ise tefsirinde bu görüşü İbn Şecere'ye (260-350) nispet etmektedir.²⁴

2.1.3. Fahreddin er-Râzî - Mefâtîhu'l-Gayb

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), ilgili âyetteki اِنَّ edatının tefsirinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tebliğ vazifesinin mutlaklığıyla şartın zahiri çelişisini çözüme kavuşturmaktadır. Dilsel bir kaide olarak şartın varlığının, şart gerçekleşmediğinde hükmün ortadan kalkacağı anlamına gelmediğini belirtmektedir. Nitekim Kur'an'dan getirdiği örneklerle bu görüşünü desteklemektedir.

Râzî'ye göre şartın ilk hikmeti, fiilin sonuca ulaşacağı bilindiğinde failin fiile daha güçlü sarılmasıdır. Ayet, tebliğin fayda vereceği önceliğine işaret ederek bir motivasyon sunmaktadır.

İkinci bir ihtimal ise bu kullanımın "hazîf" ile veciz bir ifade sağlamasıdır. Bu tıpkı "Sizi sıcağın koruyacak elbiseler yarattı" meâlindeki (وَجَعَلْ لَّكُمْ سَرَابَإِ تَقِيكُمْ الْحَرَّ)²⁵ âyetinde elbiselerin sadece sıcağın koruduğunun zikredilip soğğun da kastedilmesi gibidir. Buna göre âyetin takdiri " فَذَكَّرَ اِنَّ تَعَثَّ الذِّكْرَى " şeklinde olmaktadır. Bununla hatırlatmanın fayda verirse yapılması zikredilerek fayda vermese de yapılması gerektiği imâ edilmektedir.

Üçüncü vecih ise bu üslûbun muhatabı teşvik amacı taşımasıdır. Kişinin, karşısındakine "sana açıkladım, aklın varsa anlarsın" demesi gibi âyet de insanları tebliğden faydalanmaya ve kalplerini açmaya zorlayan belâğî bir davettir.

Dördüncü izah ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) önceden bilgilendirilmesidir. Bu, birine "eğer icabet ederse falancayı davet et" denilmesine benzemektedir. Bu sözün arka planında "onun icabet edeceğini sanmıyorum" anlamı yatmaktadır. Bu ifade, muhatapların inadı yüzünden tebliğin onlara her zaman fayda sağlamayacağına dair örtük bir bildirim niteliği taşımaktadır.

Beşinci durumda ise tebliğin derecelendirilmesine dikkat çekmektedir. Râzî'ye göre genel anlamda tebliğ her durumda vaciptir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.) tebliğ ettikçe muhatapların inadı artıyor ve bu durum onu derin bir üzüntüye sevk ediyordu. Bu şart ise tebliğdeki sürekli tekrarın ve ısrarın ancak bir ümit ve fayda görüldüğü takdirde devam ettirilmesi gerektiğine dair Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üzüntüsünü gidermek adına tebliğ yükünü hafifleten bir işaret olarak yorumlanabilmektedir.

Son olarak Râzî, Allah'ın gaybı bilmesine rağmen şartlı ifade kullanmasını ilahî ilim ile tebliğin farklı düzlemlerde olmasına bağlamaktadır. Allah, kimlerin iman etmeyeceğini bilse de peygamberlerine yumuşak bir dille daveti emreder. Bu durum "Varın da ona yumuşak söz söyleyin; olur ki, öğüt alır, yahut korkar." meâlindeki (فَقُولُوا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى)²⁶ âyetinde açıkça görülmektedir. Kimin kalbinde haşyet olduğunu ve tebliğden kimin istifade edeceğini yalnız Allah bildiği için, fayda verecek

²³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1422), 4/432.

²⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîrü'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-uyûn)*, thk. es-Seyyid b. Abdul Maksud b. Abdurrahim (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 6/254.

²⁵ en-Nahl 16/81.

²⁶ Tâhâ 20/44.

olan mümin kitleye ulaşmanın yegâne yolu tebliği umumileştirmekten geçmektedir. Dolayısıyla şart ilahî bilgiye değil, beşerî tebliğ usûlünün tabiatına yöneliktir.²⁷

2.1.4. Semîn el-Halebî - ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulumi'l-Kitâbi'l-Meknûn

Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), ilgili edatı öncelikle şart mânasında değerlendirmektedir. Bu kullanımın, muhatapların öğüt almasının uzak bir ihtimal olduğuna (istib'âd) dair belîğ bir imâ olduğu görüşündedir.

Tefsirinde, edatın işlevine dair diğer nahiv görüşlerine de yer vermektedir. Buna göre, bazı dilciler edatın ۛ anlamında kesinlik bildirdiğini savunmaktadır. İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) zikrettiği قد anlamını ise oldukça zayıf bulmaktadır. Son olarak Ferrâ (ö. 207/822), Nehhâs (ö. 338/950), Cürcânî ve Zehrâvî'nin görüşlerini nakletmiştir. Bu yaklaşıma göre âyette "öğüt fayda verse de vermese de" şeklinde mahzuf bir takdir mevcuttur.²⁸ Halebî, mezkûr Cürcânî'nin kimliğine dair bir açıklama yapmamıştır. Ancak Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), kendisine nispet edilen tefsirde edat için mevcut görüşleri naklederek "(قد) anlamındadır, zahiren şart formundadır" demektedir.²⁹ Ayrıca A'lâ sûresi 9. âyetteki ۛ edatının tahkik ve te'kid bildiren قد mânasına hamledilmesi, tezkir eyleminin şarta bağlı olmadığını, aksine kesin bir faydaya matuf olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, Kur'an'ın kendi iç bütünlüğü içerisinde Zâriyât 55. âyetteki "Sen yine de öğüt ver; çünkü öğüt müminlere fayda verir." meâlindeki (وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ)³⁰ beyanıyla tam bir uyum içerisindedir. Zâriyât sûresinde tezkirin faydası ۛ edatıyla kesinlik gösteriyorken A'lâ sûresi 9. âyetteki ۛ edatını tahkik manasında değerlendirmek, her iki âyet arasındaki anlamsal bütünlüğü/tenasübü pekiştirerek tebliğin mutlak surette karşılık bulacağını teyit etmektedir.

2.1.5. İbn Âşûr - et-Tahrîr ve't-Tenvîr

İbn Âşûr (1879-1973), ilgili edatı tebliğ emrini kısıtlayan bir şart olarak görmemektedir. Aksine bu ifadeyi, ana cümle içerisine yerleşmiş cümle-i mu'tariza olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşıma göre "hatırlat" emri mutlak ve süreklidir. Aradaki şart yapısı ise tebliğin muhataplar üzerindeki muhtemel sonucuna işaret etmektedir.

Arapçada belirsizlik, teşkik ve kesinlik bildirmeme durumlarında kullanılan ۛ edatı, âyette hatırlatmanın herkeste aynı tesiri yaratmayacağına dair işaret vazifesindedir. Bu kullanım, tebliğden nasipsiz kalacak bir kısmın varlığına gönderme yapmaktadır. Bununla birlikte İbn Âşûr, bazı dilcilerin "fayda verse de vermese de" şeklindeki takdirlerine gerek duymamaktadır. Onun bu yaklaşımı, "cümlede aslolan hazfin olmamasıdır" ilkesine uygun düşmektedir. Bunun yerine, edatın bu ihtimali kendi başına veciz bir şekilde kapsadığı görüşündedir. Netice itibarıyla bu kullanımın, sûrenin devamıyla bağlantılı olarak hidayetin ancak kalbinde "haşyet" bulunanlarda karşılık bulacağını beyan ettiğini söylemektedir.³¹

2.1.6. Diyanet İşleri Başkanlığı - Kur'an Yolu Tefsiri

Diyanet tefsiri, ilgili ifadenin "öğüt mutlaka fayda verir" şeklinde kesinlik bildiren bir mâna taşıdığı görüşündedir. Buna göre, muhatap kitlesi sınırlı olmayıp nasihat edilen toplulukta az veya çok bir

²⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî), 31/132-133.

²⁸ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulumi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-Kalem), 10/763.

²⁹ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Derecû'd-dürer*, thk. (Britanya: Mecelletu'l-Hikme, 1429-2008), 4/1719.

³⁰ ez-Zâriyât 51/60.

³¹ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984), 30/283-285.

kesimin bu çağrıdan yararlanacağı muhakkaktır. Bir kısmın kesinlikle öğüt alacağı yargısını ise 10. âyetteki *"Allah'tan korkan öğüt alacaktır"* beyanıyla delillendirmektedir. Ayrıca âyet fayda şartıyla anlaşılabilir de müfessirler, peygamberin fayda şartına bakılmaksızın daima tebliğle yükümlü olduğu kanaatindedir. Bununla beraber Diyanet, Râzî'nin görüşlerinden birini de nakletmektedir.³²

2.2. Meâller

2.2.1. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Meâli

Elmalılı (1878-1942) meâlinde, ilgili âyetteki *ûl* edatını lafzın zahirine bağlı kalarak *"Onun için öğüd ver: öğüd fâide verirse"* şeklinde şart anlamıyla tercüme etmiştir. Metindeki diğer nahvî ihtimallerin yerine edatın aslî işlevi olan "koşul" anlamını tercih etmiştir. Buradan hareketle tebliği "fayda vermesi" şartına bağlamıştır. Bu tercihiyle, tebliğin faydaya mebni metodolojik bir zeminde icra edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.³³

2.2.2. Muhammed Esed Meâli

Muhammed Esed (1900-1992), söz konusu âyeti *"O hâlde, [hakikati başkalarına] hatırlat, bu hatırlatma ister fayda ver[iyor görün]sün, [ister görünmesin]"* şeklinde tercüme etmiştir. Bu görüşünü Beğavî'nin (ö. 516/1122) tefsirine dayandırmaktadır. Beğavî, âyetin fayda versin veya vermesin şeklinde olduğunu söyleyerek ikinci kısmın hazfedildiği görüşündedir.³⁴ Bu tercihiyle Muhammed Esed, tebliğ vazifesini herhangi bir şart veya sonuçtan bağımsız olarak yerine getirilmesi gereken mutlak bir eylem olarak değerlendirmektedir.³⁵

2.2.3. Diyanet İşleri Başkanlığı Meâli

Diyanet, edatı şart anlamıyla *"O hâlde, eğer öğüt fayda verirse, öğüt ver."* şeklinde tercüme etmiştir. Diğer nahvî ihtimaller yerine edatın aslî işlevi olan şart anlamını tercih ederek tebliğ faaliyetini muhatapta karşılık bulması zemininde değerlendirmiştir. Bununla beraber, yine Diyanet'e ait Kur'an Yolu Tefsirinde ilgili edat *"O hâlde öğüt ver; öğüt mutlaka fayda sağlar"* şeklinde te'kid anlamıyla tercüme edilmiştir.³⁶

2.2.4. İngilizce Meâller

Abdullah Yûsuf Ali, *"Therefore give admonition in case the admonition profits (the hearer)."* çevirisiyle edatı fayda bağlamında, ihtimal odaklı bir şart olarak değerlendirmiştir.³⁷ Saheeh International baskılı meâlde ise *"So remind, if the reminder should benefit"* şeklindeki tercümeyle edatın asıl anlamı olan şart seçilmiştir.³⁸ Muhammed Marmaduke William Pickthall ise *"Therefore remind (men), for of use is the reminder."* çevirisiyle te'kid/tahkik anlamını tercih etmiştir.³⁹

2.2.5. Kürtçe Meâller

Diyanetin, Kürtçe meâlindeki *"Vêca tu (bi Quranê însanan) şîret bike, hema te dît ku şîret feydeyê bide wan"*⁴⁰ tercümesi ilgili edat için şart ve fûcaiyye anlamını çağrıştırmaktadır. Husein Muhammed ise

³² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "A'lâ Sûresi Kur'an Yolu Tefsiri" (Erişim 21 Mart 2026).

³³ Türkçe Kur'an Meâlleri, "A'lâ Sûresi 9. âyet" (Erişim 23 Mart 2026).

³⁴ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. (Daru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî' 1417/1997), 8/401.

³⁵ Türkçe Kur'an Meâlleri, "A'lâ Sûresi 9. âyet" (Erişim 23 Mart 2026).

³⁶ Türkçe Kur'an Meâlleri, "A'lâ Sûresi 9. âyet" (Erişim 23 Mart 2026).

³⁷ The Holy Quran Yusuf Ali, "Sûra 87: A'lâ, or The Most High" (Erişim 24 Mart 2026).

³⁸ Saheeh International, *The Qur'an: English Meanings* (Cidde: Abul-Qasim Publishing House, 1997), 630.

³⁹ Muhammed Marmaduke William Pickthall, *The Meaning of the Glorious Qur'an* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 548.

⁴⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'an-ı Kerim Kürtçe Meâli" (Erişim: 25 Mart 2026).

“Hişyar bike: xwezî hişyarkirin bikêr ba”⁴¹ şeklinde çevirerek “keşke fayda verse” ifadesiyle temenni anlamını tercih etmiştir. Ancak bu temenni, mâna akışı içerisinde şartı ifade etmektedir. Buna göre anlam, “keşke fayda verse de tebliğ etsen” hâliyle “fayda verirse tebliğ et” şart anlamını karşılamaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, A'lâ sûresi 9. âyeti bağlamında Û edatının anlamsal çeşitliliği incelenmiştir. Nahiv kitaplarında yapılan tarama sonucunda edat için yedi farklı anlam tespit edilmiştir. Ülkemizdeki akademik literatür tarandığında bu sayının genellikle dört ile sınırlı kaldığı görülmüştür. Bu çalışmayla söz konusu sayı arttırılarak mevcut literatürün genişletilmesine katkı sağlanmıştır. Vahyin nüzûl sürecine yakınlığı sebebiyle ilk dönem tefsirlerinden başlanarak muasır eserlere kadar bazı tefsir eserleri incelenmiştir. Bununla beraber toplumun çokça müracaat ettiği Diyanet tefsiri de incelemeye dahil edilmiştir. İnceleme sonucunda, müfessirlerin ilgili âyetteki Û edatı için genellikle “şart”, ardından “قد (te’kid/tahkik)” ve “hazif” anlamını tercih ettiği saptanmıştır. Anlam bakımından muhaffefe olması her ne kadar uygun dursa da amel etmemesi bakımından ve ayrıca klasik tefsirlerde bu görüşün dile getirilmemesi nedeniyle muhaffefe anlamında olması zayıf kabul edilebilir. Türkçe ve İngilizce meâllerde ise ağırlıklı tercihin “şart” olduğu görülmüştür. Bu ana tercihi sırasıyla “قد (te’kid/tahkik)” ve ardından “hazif” izlemekte olup diğer anlam kategorileri ise nadiren tercih edilmektedir. Ek olarak Kürtçe meâllerde, yine “şart” anlamıyla beraber ayrıca diğer tüm meâllerden farklı olarak “keşke/temenni” ifadesi üzerinden dolaylı bir şart anlamı tercih edilmiştir. Elde edilen bulgular, dil bilgisi kurallarının salt kurallar bütünü olmaktan ziyade tefsir ve meâl bütünlüğüyle pratik karşılıklarını anlamada önem arz etmektedir. Çalışmanın, Kur’an edatlarının metinsel işlevlerini ve çeviri inceliklerini ele alan araştırmalara katkı sunması amaçlanmaktadır. Benzer bir anlam merkezli çalışmanın, anlam odaklı diğer söz öbekleri üzerinde uygulanmasının dil, tefsir ve meâl çalışmaları için yeni ufuklar açacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Bağdâdî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1422.
- B. Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-Tenvir*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.
- B. Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye*. thk. Feiz Fâris. 1 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. 8 Cilt. Daru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzi' 1417/1997.
- B. Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek/Muhammed Ali Hamdullah. Dimeşk: Darü'l-Fikr, 1985.
- B. Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. 5 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiye.

⁴¹ Ziman Nas, “Qur’ana Pîroz Husein Muhammed” (Erişim: 25 Mart 2026).

- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Derecû'd-dürrer*. thk. Britanya: Mecelletu'l-Hikme, 1429-2008.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "A'lâ Sûresi Kur'an Yolu Tefsiri". Erişim: Erişim 21 Mart 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A'l%C3%A2-suresi/5957/9-15-ayet-tefsiri>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an-ı Kerîm Kürtçe Meâli". Erişim 25 Mart 2026. https://dijital.diyanet.gov.tr/File/Download?path=549_1.pdf&id=549
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-İnşâf fî mesâ'il-i'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Galâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm b. Muhyiddîn b. Mustafâ. *Câmi'u'd-dürûsi'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulumi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem.
- International, Saheeh. *The Qur'ân: English Meanings*. Cide: Abul-Qasim Publishing House, 1997.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîrû'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-'uyûn)*. thk. es-Seyyid b. Abdul Maksud b. Abdurrahim. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mustafa İbrahim. *el-Mucemü'l-Vasit*. nşr. Mecma'u'l-Luga el-'Arabiyye bi'l-Kâhire. İstanbul: Daru'd-Da've.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdul Hâlık Azîme. 4 Cilt. Beyrut: 'Alim al-Kutub.
- Pickthall, Muhammed Marmaduke William. *The Meaning of the Glorious Qur'ân*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî el-Bağdâdî. *Menâzilü'l-hurûf*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. 1 Cilt. Amman: Darü'l-Fikr.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Meanin Nahv*. 4 Cilt. Ürdün: Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm b. Muhammed b. Hârûn b. Abdirrâzık. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1408/1988.
- The Holy Quran Yusuf Ali. "Sûra 87: A'lâ, or The Most High". Erişim 24 Mart 2026. <https://quranyusufali.com/87/>
- Türkçe Kur'an Meâlleri. "A'lâ Sûresi 9. âyet". Erişim 23 Mart 2026. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sura=87&ayet=9>
- UADK, Sahîfetü'l-Luğati'l-'Arabiyye. "İn el-Haffetü'l-Meksûratü'l-Hemze ve Aksâmuhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". Erişim 14 Mart 2026. [https://www.arabiclanguageic.org/view_page.php?id=14255#:~:text=%D9%81%D9%80\(%20%D8%A5%D9%86%D9%92%20\)%20%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D8%B7%D9%8A%D8%A9%20%D8%AD%D8%B1%D9%81%20%D8%B9%D8%A7%D9%85%D9%84,%D9%84%D9%87%20](https://www.arabiclanguageic.org/view_page.php?id=14255#:~:text=%D9%81%D9%80(%20%D8%A5%D9%86%D9%92%20)%20%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D8%B7%D9%8A%D8%A9%20%D8%AD%D8%B1%D9%81%20%D8%B9%D8%A7%D9%85%D9%84,%D9%84%D9%87%20)

<https://www.mersinuniv.edu.tr/icerik/icerikdetay.aspx?icerikid=1234567890>

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufasssal fî sinâ'ati'l-i'râb*. thk. Dr. Ali Bu Melhem. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal.

Ziman Nas. "Qur'ana Pîroz Husein Muhammed". Erişim 25 Mart 2026. <https://zimannas.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/07/quran.pdf>

Arapçada Kelime Dağarcığını Geliştirmeye Yönelik Eğitsel Oyunlar (Tombala, İstasyon ve Sahne Senin)

Güldenur Gültekin

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

gultekinguldenur5@gmail.com, ORCID ID: 0009-0008-2942-3695

Öz

Bu çalışmada, Arapça kelime öğretiminde ezberci yöntem yerine anlam temelli ve kalıcı öğrenmeyi hedefleyen faaliyetler ele alınmıştır. Belirlenen faaliyetler doğrultusunda iki oyun ve bir drama olmak üzere toplam üç tane örnek kapsamında etkinlikler incelenmiştir. Bu faaliyetler; Tombala, İstasyon, Sahne Senin şeklindedir. Tombala oyununda öğrencinin kelimenin anlamını bilip bilmediği ölçülmektedir. İstasyon oyununda ise öğretmen, dört beş kavram ve bu kavramlar ile ilgili ipucu içeren cümleler oluşturur. Bu faaliyette öğrenci, cümlelerin hangi kavrama ait olduğunu belirleyerek ilgili istasyona gider. Buradaki ana hedef öğrencilerin kelime hazinesini ve dinleme becerilerinin geliştirilmesidir. “Sahne Senin” adlı drama etkinliğinde ise öğretmen derste işlenen konulardan birini öğrenciye seçtirir. Ardından öğrenciler diyalog yazar ve bunu canlandırmak üzere sahneye çıkarlar. Bu drama faaliyetinin hedefi, öğrencinin yazma ve konuşma becerisinin geliştirilmesidir. Bu çalışma, öğrencilerin kelime dağarcıklarını daha kolay ve eğlenceli bir şekilde geliştirmelerine yardımcı olmayı amaçlanmaktadır. Ayrıca burada Arapçada dört temel beceri düzeyinde olan okuma, yazma, dinleme ve konuşma alanlarında kelime öğrenmenin önemine dikkat çekilmiştir. Bunun yanı sıra Arap dil eğitimi sürecine katkı sağlayacak faaliyetler hakkında öneriler sunulmuştur. Oyun ve drama tabanlı faaliyetlerin, öğrencilerin kelime dağarcığına doğrudan katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu çalışmada kapsamlı literatür taraması, yorum ve örnek yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Dil Öğretim Yöntemi, Kelime, Oyun, Drama

Giriş

Kelime bilgisi, bir dilin öğrenilmesinde vazgeçilmez bir unsurdur. Bir kişinin düşünme, cümle kurma ve nihayetinde hedef dilde konuşma becerisini geliştirir. Ancak, dil öğreniminde kelime dağarcığını geliştirme konusunda bazı eksiklikler yaşandığı göze çarpmaktadır. Bu eksikliklerin giderilmesinde eğitsel oyun yönteminin etkili olduğunu ele alan birçok bilimsel araştırma bulunmaktadır.¹

Dil öğrenimi uzun soluklu bir süreçtir. Bu yüzden öğretmen, her öğrencinin özel olduğunu bilmeli, her öğrenciyi tanımalı ve buna göre hareket etmelidir.² Öğrencileri yormamak için dersler farklı yöntemlerle yürütülmelidir.³ Ayrıca dil öğrenme yolculuğunda öğrenciler motive edilmeli; aynı

¹ Sevim Güven, “Çocukların Oyun Tercihleri Üzerine Bir Çalışma”, *Journal of Turkish Studies*, (Aralık 2018), 797; Sedat Erol vd., “Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Eğitsel Oyunların Kullanımının Akademik Başarı, Tutum ve Kalıcılığa Etkisi”, *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/Özel Sayı (31 Mart 2021), 177-179; Tuğba Yıldırım, *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Eğitsel Oyun Yöntemi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 27; Abdullah Er, “Çocuklara Yabancı Dil Öğretiminde Sınıf İçi Etkinlik Olarak Oyun Kullanımı”, *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 17 (03 Aralık 2010), 302-305.

² Kürşat Cesur, *Çocuklara Yabancı Dil Öğretimi Kuram ve Uygulama* (Ankara, 2023), 39; Tahirhan Aydın, “Dil Öğretimi ve Oyun -Çoklu Zekâ Teorisi Işığında-”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (10 Kasım 2014), 72-74; Yıldırım, *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Eğitsel Oyun Yöntemi*, 6.

³ Aydın, “Dil Öğretimi ve Oyun -Çoklu Zekâ Teorisi Işığında-”, 72-74.

zamanda rahat bir ortamda, kolay bir şekilde öğrenmelerine fırsat verilmelidir.⁴ Faaliyetler dersin tamamına yayılmak yerine, konu işlendikten sonra dersin geri kalan zamanında uygulanmalıdır. Ayrıca yeni bir konu anlatılmadan o konuyla ilgili oyun oynatılmamalı; faaliyetler daha çok geçmiş konuları tekrar etmek amacıyla yapılandırılmalıdır.⁵ Çünkü oyun ve drama gibi faaliyetler öğrenmede amaç değil araç olarak görülmektedir.⁶

Eğitsel oyunlar; kazanılan teorik bilgilerin eğlenceli bir bağlamda pekiştirilmesini sağlayan, öğretim sürecini daha çekici hale getiren stratejik bir yöntemdir. Araştırmalar, bu yöntemin öğrenmeye isteksiz olan öğrenciler üzerinde pozitif yönde etkili olduğunu göstermiştir.⁷ Birey kaç yaşında olursa olsun, eğitsel oyunlar ile eğlenerek öğrenme mümkündür. Oyun yöntemi ile bilgiler daha kalıcı hale gelir. Nitekim yapılan araştırmada, insanların yaşayarak öğrendiklerinin %90'ını hatırladığı saptanmıştır.⁸ Bununla beraber öğrencilerin stresten uzak, keyifli bir öğrenme süreci geçirmeleri, oyunların tercih edilme sebepleri arasında sayılabilir. Oyunlar aynı zamanda dilin, farkında olunmadan bilinçaltına yerleşmesini sağlar. Bu süreçte oyun oynayan öğrencilerin pozitif duygular yaşadığı gözlemlenmektedir.⁹

İstanbul Gönüllü Eğitimciler Derneği (İGEDER); “Öğretmenlerin kişisel, mesleki ve sosyal gelişimine katkıda bulunmak amacıyla gönüllü öğretmenler tarafından kurulmuş bir sivil toplum kuruluşudur.”¹⁰ Bu kuruluşun birçok program ve projesi bulunmaktadır. “Bir Din Bir” bu projelerden biridir. Söz konusu proje “Oyun, her çocuğun hakkıdır” sloganıyla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersini daha eğlenceli hale getirmek için düzenlenmiştir.¹¹ Bu çerçevede adı geçen derneğin internet sitesinde ayrıntılı araştırma yapılmıştır. İçeriğinden istifade edilmeye çalışılmıştır. Bunlardan bazı oyunlar seçilip geliştirildi ve Arap dili öğretimine uyarlandı. Ayrıca dil öğretiminde drama yöntemi de sık başvurulan metotlardan biridir. Drama yöntemi; “Bir gruptaki bireylerin kendi deneyimlerinden yola çıkarak, doğaçlama, rol oynama gibi tekniklerden faydalanarak bir amacın veya düşüncenin canlandırılması yaratıcı drama olarak tanımlanabilir.”¹² Bu yöntem; öğrencinin dört temel beceriden konuşma ve dinleme yetilerini geliştirmesini, öz güven, empati ve bir gruba aidiyet gibi duyguları kazanmasını sağlar; aynı zamanda kelime öğrenimini kalıcı hale getirir.¹³ Öğrenci hayal gücünü kullanarak duygu ve düşünce dünyasını geliştirir.¹⁴ Bu bağlamda, dil öğrenimini kolaylaştırmak için kullanılan birçok yöntemden biri olan eğitsel oyunlara dair üç örnek aşağıda sunulacaktır.

⁴ Cesur, *Çocuklara Yabancı Dil Öğretimi Kuram ve Uygulama*, 44.

⁵ Cesur, *Çocuklara Yabancı Dil Öğretimi Kuram ve Uygulama*, 90.

⁶ Aydın, “Dil Öğretimi ve Oyun -Çoklu Zekâ Teorisi Işığında-”, 72-74; Zehra Yüksel, *Çocuklara Arapça Öğretiminde Dil Oyunlarının İşlevselleştirilmesi (Temel Düzey Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 66-71.

⁷ Figen Kervankaya, “İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1 Haziran 2014), 128-129; Aydın, “Dil Öğretimi ve Oyun -Çoklu Zekâ Teorisi Işığında-”, 72-74; Yıldırım, *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Eğitsel Oyun Yöntemi*, 40-42.

⁸ Kervankaya, “İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme”, 128; Aydın, “Dil Öğretimi ve Oyun -Çoklu Zekâ Teorisi Işığında-”, 72-74; Yıldırım, *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Eğitsel Oyun Yöntemi*, 40-42; Yüksel, *Çocuklara Arapça Öğretiminde Dil Oyunlarının İşlevselleştirilmesi (Temel Düzey Örneği)*, 66-71.

⁹ Yüksel, *Çocuklara Arapça Öğretiminde Dil Oyunlarının İşlevselleştirilmesi (Temel Düzey Örneği)*, 69; Güven, “Çocukların Oyun Tercihleri Üzerine Bir Çalışma”, 809-810.

¹⁰ “İGEDER - İstanbul Gönüllü Eğitimciler Derneği” (Erişim 23 Şubat 2026).

¹¹ “Bir Din Bir Projesi” (Erişim 02 Mart 2026).

¹² Ömer Adıgüzel, *Eğitimde Yaratıcı Drama* (Yapı Kredi Yayınları, 2010), 73.

¹³ Senem Ceylan, “Türkiye’de Arapça Öğretiminde Arapça Öğretmenlerinin Yaratıcı Drama Yöntemine İlişkin Görüşleri”, *Akdeniz Havzası ve Afrika Medeniyetleri Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2022), 154; Senem Soyer, “Yabancı Dil Öğretim Yöntemi Olarak Yaratıcı Drama ve Etkileri”, *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/1 (01 Haziran 2016), 159-162; Ayşe Hümeysra Süzen, “Arapça Öğretmeni Yetiştirme Sürecinde Yaratıcı Drama”, *International Journal of Languages’ Education and Teaching* 9/2 (30 Haziran 2021), 24-25.

¹⁴ Süzen, “Arapça Öğretmeni Yetiştirme Sürecinde Yaratıcı Drama”, 24-25.

1. Tombala Oyunu

Tombala oyunu; Torbadan numaralı taşlar çekilerek üzerinde numara yazılı kâğıtlarla oynanan bir talih oyunudur.¹⁵ Karttaki numaraların doldurulmasıyla kazanılan bir oyundur. Kelime, İtalyancadan dilimize geçmiştir. İtalya'nın güney bölgesindeki pek çok yerleşim yerinde ortaya çıkan bu oyun, mevcut birikimi artırarak toplumsal fayda sağlamayı veya kişisel kazanç elde etmeyi hedefleyen bir finansal araç niteliği taşımaktadır.¹⁶ Bu çalışmadaki tombala oyunu ise kelime bilgisinin eğlenceli ve kalıcı bir şekilde öğrenilmesini hedeflemektedir. Bu yöntem, dili sevdirecek öğrencilerin rahat bir ortamda kelime dağarcıklarını geliştirmelerine olanak sağlar.

Öğretmen, sınıf mevcuduna göre dikdörtgen şeklinde kartonlar hazırlar ve üzerlerine Arapça kelimeler yazar. Farklı kartonlara her kelimeyi üçer defa yerleştirir; her kartonda toplam 12 kelime bulunur. Ayrıca kartonlara yazdığı Arapça kelimeleri küçük kâğıtlara yazarak bir keseye veya fanusa koyar. Öğretmen, Arapça kelimelerin yazılı olduğu kartonları öğrencilere dağıtır ve fanustan bir kelime çeker. Kartında öğretmenin söylediği kelime bulunan öğrenci, bu kelimenin Türkçesini söyleme şartıyla öğretmenin çektiği kartı alır ve kendi kartındaki ilgili kelimenin üzerine koyar. Kartındaki 12 kelimeyi ilk tamamlayan öğrenci oyunu kazanır. Sınıfın seviyesine bağlı olarak öğretmen; öğrenciden kelimenin Türkçesini söylemesinin yanı sıra o kelimeyle ilgili bir cümle kurmasını, hatta süreci zorlaştırarak cümleyi tahtaya yazmasını da isteyebilir. Eğer öğretmen öğrencinin cümle kurup tahtaya yazmasını talep ederse, bu oyunla hem kelime hazinesi hem de dört temel beceriden okuma ve yazma becerileri geliştirilmiş olur.

Öğretmen oyun kurallarını önceden belirler. Örneğin; fanustan çekilen kelime A, B ve C öğrencilerinin kartlarında bulunuyorsa ve A öğrencisi daha hızlı davranıp kelimenin kendisinde olduğunda söyler ancak anlamını bilemezse B veya C öğrencilerinden önce söz hakkı isteyen, kelimenin anlamını söyler. Doğru bildiği takdirde kelimeyi alıp kartonuna yerleştirir. Şayet hiçbir öğrenci kelimeyi bilemezse öğretmen A, B ve C öğrencilerine süre vererek araştırma yapmalarını ister; cevabı ilk bulan öğrenci kelimeyi alır. Burada temel amaç, öğrenciyi sıkmadan eğlenceli bir yolla kelime hazinesini geliştirmektir. Kurallar oluşturulurken öğrencilerin oyundan soğumaması adına fazla kural koymamaya dikkat edilmelidir.

Daha açıklayıcı olması için bu oyunun örneği aşağıdaki şekilde verilebilir.

20 kişilik 6-A sınıfı, bu oyunu oynamak için gerekli kelime hazinesine sahiptir. Öğretmen kartonları dağıtır ve fanustan bir kelime çeker. Çekilen kelime **مِفْتَاح** (anahtar) kelimesidir. Bu kelime Ayşe, Burak ve Ceyda'nın kartlarında mevcuttur. Ayşe diğerlerinden daha hızlı davranarak kelimenin kendisinde olduğunu belirtir. Öğretmen kelimenin anlamını sorduğunda Ayşe anahtar cevabını verir. Cevap onaylanınca Ayşe kelimeyi alır ve kartonundaki yerin üzerine koyar.

Öğretmen ikinci kelimeye geçer; bu kelime **هاتف** (telefon) kelimesidir ve Ceyda, Derya ve Elif kartlarında yer almaktadır. Derya daha hızlı davranır ancak kelimenin anlamını doğru bilemez. Bunun üzerine Ceyda, Eliften önce davranarak kelimenin kendisinde olduğunu söyler ve telefon cevabını vererek kelimeyi alır.

Üçüncü olarak çekilen **طاولة** (masa) kelimesi ise Ayşe, Derya ve Ceyda'nın kartlarında vardır. Sırasıyla Ayşe ve Derya kelimenin kendilerinde olduğunu söylerler fakat anlamını bilemezler. Ceyda da cevabı bilemeyince öğretmen öğrencilere süre tanıyarak araştırma yapmalarını ister. Kitap ve kelime defterine

¹⁵ "Türk Dil Kurumu | Sözlük" (Erişim 11 Mayıs 2026).

¹⁶ "Tombala", *Wikipedi*, 03 Aralık 2025.

bakmak serbesttir. Ceyda diğerlerinden önce davranıp cevabın masa olduğunu söyler ve kelimeyi almaya hak kazanır. Kartındaki 12 kelimeyi ilk bitiren öğrenci oyunu kazanmış sayılır.

2. İstasyon Oyunu

“İstasyon tekniği: İstasyon başlanmış bir işe katkı getirme ve bitirme, bir işi olduğu yerden daha ileriye götürme amacıyla kullanılır. İstasyon bütün sınıfın her aşamaya (her istasyonda) katkı sağlaması yoluyla bir önceki grubun yaptıklarını ileri götürmeyi öğreten öğrenci merkezli bir yöntemdir.” Bu teknik ile iş birliği, yarım bırakılanı tamamlama yeteneklerini geliştirerek öğrencilerin sürece katılımını teşvik eder. Bu çalışmadaki istasyon oyunu ise, anahtar kavramlar temel alınarak tasarlanmıştır. Öğrenci, verilen yönerge veya cümle ile ilişkili olan istasyona yönelirler. Uygulamanın hazırlık aşaması ise şöyledir: Öğretmen, işlediği konuyla ilgili temel kavramları istasyon olarak belirler. Örneğin; okul, hastane, kütüphane ile ilgili kelimeler işlendiyse bu mekânlar birer istasyon haline getirilir ve öğretmen bu kelimeleri çağrıştıracak ipucu cümleler kurar. Öğrenci, öğretmenin kurduğu cümlelerin hangi istasyonla ilgili olduğunu tespit ederek o istasyona yönelir. Bu oyun aracılığıyla öncelikle öğrencinin kelime hazinesi ve öğretmeni takip etme kapasitesine dayalı dinleme düzeyi ölçülmektedir. Süreç içerisinde yanlış istasyona giden öğrencilere ilgili cümleler yazdırılarak, yazma becerilerinin değerlendirilmesi hedeflenmektedir. Yazma aşamasında güçlük yaşayan öğrenciler için ise istasyonla ilgili alternatif cümleler okutularak okuma düzeylerinin saptanması amaçlanmaktadır. Öğrencinin rahat bir şekilde sürece dâhil olması için yanlış istasyona giden öğrenciye, kuracağı cümlede yardımcı kaynaklardan faydalanma izni verilmelidir. Hatta öğrenci cümleyi tahtaya yazarken, bir defaya mahsus olmak üzere kaynağa bakmasına müsaade edilebilir. Burada asıl hedef; öğrencinin kelime dağarcığını kalıcı, stressiz ve eğlenceli bir ortamda geliştirmesidir. Öğretmen, oyunun kurallarını sınıfa anlatır ve bu kuralları kendi inisiyatifine göre esnetebilir. Ardından sınıf mevcudu göz önünde bulundurularak öğrenciler gruplara ayrılır.

Konunun daha anlaşılır olması adına oyunun uygulama örneği aşağıda sunulmuştur.

Öğretmen sınıfa girmeden önce kullanacağı cümleleri hazırlar. Örnek cümleler şu şekildedir. Hastane istasyonu için ipucu cümleler:

سيارة الإسعاف أمام الباب - المريض يجلس على السرير - الممرضة تعطي الدواء - الطبيب بفحص المريض

Okul istasyonu için ipucu cümleler:

الجرس يرن في الصباح - الطلاب يجلسون في الفصل - المعلم يشرح الدرس الطلاب - أنا أكتب الدرس على السبورة

Alışveriş istasyonu için ipucu cümleler:

الأطفال يطلبون الحلوى من المحل - هناك خصومات كبيرة على ال ملابس - البائع يرفض الفواكه الطازجة

Ardından öğretmen, bu oyunu oynamaya en uygun sınıfı belirler ve 20 kişilik 7-B sınıfının Arapça düzeyinin bu etkinlik için yeterli olduğu kanaatine varır. Sınıf mevcuduna göre öğrenciler A, B, C ve D gruplarına ayrılır; masaların kenarlarına ise المدرسة(okul), المستشفى(hastane), التسوق(alışveriş) kelimeleri yapıştırılır. Bu üç masa oyundaki istasyonları temsil eder.

Her gruptan birer öğrenci, öğretmenin belirlediği başlangıç çizgisine gelir. Öğretmen, الطلاب يجلسون في الفصل (Öğrenciler sınıfta oturuyor) cümlesini okur. A, B ve C grubundaki öğrenciler, cümledeki anlamın ilgi alanına göre المدرسة istasyonuna yönelirler. D grubundaki öğrenci ise hatalı bir tercihle المستشفى istasyonuna gider. Öğretmen, öğrencilerden okuduğu cümleyi tercüme etmelerini ister. D grubundaki öğrenci hata yaptığını anlayınca, öğretmen ona bir şans daha vermek adına cümleyi tahtaya yazmasını talep eder. Öğrenci cümleyi doğru yazdığı takdirde bir sonraki turda yarışmaya devam etme hakkı

kazanır. Bu aşamada doğru istasyona giden A, B ve C grupları ikişer puan alırken, telafi şansını kullanan D grubu bir puan alır.

Gruptaki ikinci öğrenciler belirlenen çizgiye gelir ve öğretmen ikinci cümleye geçer: **الطبيب يفحص المريض** (Doktor hastayı muayene ediyor). B, C ve D grubundaki öğrenciler **المستشفى** istasyonuna giderken, A grubundaki öğrenci **التسوق** istasyonuna yönelir. Öğretmen, öğrencilerden cümleyi tercüme etmelerini ister. A grubundaki öğrenci hata yaptığını fark edince, öğretmen ondan cümleyi tahtaya yazmasını ister. Ancak öğrenci cümleyi doğru yazamadığı için grubu bir tur bekletilir ve kendilerinden **المستشفى** istasyonu ile ilgili bir cümle kurup sınıfla paylaşmaları istenir. Bu sırada öğretmen üçüncü cümleyi okur: **الأطفال يطلبون الحلوى من المحل** (Çocuklar dükkândan tatlı istiyor.). B, C ve D grubundaki öğrenciler **التسوق** istasyonuna giderler. Ardından öğretmen, cümlenin çevirisini isteyerek öğrencilerin doğru istasyona bilinçli gidip gitmediklerini test eder. O esnada A grubundaki öğrenciler kendi cümlelerini oluşturup sınıfla paylaşırlar; öğretmen bir hata varsa düzeltir ve A grubuna üç puan verilir. Bir sonraki turda A grubu da tekrar oyuna dâhil olur. Oyunun sonunda en fazla puanı toplayan grup yarışmayı kazanır.

3. Sahne Senin

Sahne Senin, bir yaratıcı dramadır. Bu oyunda öğrenci kendini keşfeder ve kendini ifade etme becerisini geliştirir. Bu çalışmadaki sahne senin oyununda, öğrencilerin hedef dili olan Arapçadaki sözdizimsel yetkinlikleri ve sözlü anlatım performansları değerlendirilmektedir. Uygulaması şu şekildedir: Öğretmen öncelikle sınıfı gruplara ayırır; ardından işlenen kelimeleri içeren bir diyalog yazmalarını öğrencilerden ister. Süreçte birkaç öğrenci de jüri üyesi olarak görevlendirilir. Bu öğrencilerin elinde dekorasyon ve telaffuz gibi kriterlerin yer aldığı bir değerlendirme formu bulunur. Yazdıkları diyalogları en başarılı şekilde canlandıran grup, etkinliğin kazananı olur. Bu oyunun temel amacı; öğrencinin hayal gücünü kullanarak derste öğrenilen kelimelerle hem yazma hem de canlandırma yoluyla konuşma becerilerini geliştirmektir. Öğretmen, bu etkinliğin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için öğrencilere bir hafta gibi bir süre tanınmalıdır. Bu süre zarfında gruplar bir araya gelerek hem metni kaleme alacak hem de gerekli dekorları hazırlayacaklardır. Örneğin; Pazar yeri konulu bir diyalog kurgulanacaksa meyve ve sebze görselleri gibi materyaller hazır bulundurulmalıdır. Bu tür grup faaliyetleri sayesinde öğrenciler sorumluluk alarak öz güvenlerini artırmakta ve arkadaşlarıyla daha sağlıklı iletişim kurabilmektedir. Ayrıca tiyatro yeteneği olduğu gözlemlenen öğrencilerin, ulusal düzeydeki yarışmalara katılımı teşvik edilebilir.

4. Eğitsel Oyun Yönteminin Değerlendirilmesi

Tombala, istasyon ve sahne senin faaliyetleri; temel düzeyde kelime bilgisini ölçmeyi amaçlamaktadır. Bu faaliyetlerin temel hedeflerinden biri, öğrencilere Arap dilini sevdirecek eğlenceli bir yaklaşımla kelime hazinelerini geliştirmektir. Ayrıca ders çalışma konusunda yüksek motivasyona sahip öğrencilerin ilgisini canlı tutarken; derslere karşı isteksiz olan öğrencileri sürece dâhil ederek kazanmak, bir diğer önemli amaçtır. Bu oyun yönteminde öğretmenin rolü kritiktir. Oyun, doğası gereği öğrenci merkezli bir yöntem olduğu için öğretmenin sürece doğrudan müdahale etmek yerine rehber ve kılavuz rolünde kalması gerekir. Aynı zamanda öğretmenin, oyunun amacına ulaşabilmesi adına kendini geliştirmesi ve yenilikçi yöntemlere açık olması önem arz etmektedir. Öğretmen tekdüze yöntemlerle yetinmemelidir. Örneğin; öğretmenin sadece yazma becerisine odaklanması, öğrencinin yalnızca bu alanda gelişmesine neden olur. Ayrıca eğitsel oyunlar birden fazla beceriyi aynı anda geliştirmeyi hedeflediğinden, bu yöntemin daha çok tercih edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Bu faaliyetlerde teşvik edici ödül kullanımı da oldukça önemlidir. Ödül sistemi sayesinde öğrencinin hem motivasyonu artmakta hem de kelime öğrenimine yönelik çabası pekişmektedir. Öte yandan eğitsel oyunların ortak dezavantajı öğrenciler arasındaki aşırı rekabettir. Bu rekabet ortamı; kazanma hırsıyla hile yapma, arkadaşına zarar verme, kıskançlık ve benlik duygusunun olumsuz yönde tetiklenmesi gibi durumlara

yol açabilmektedir. Bu nedenle öğretmen; bireysel rekabete dayalı oyunlar yerine, iş birliğini ön plana çıkaran grup oyunlarını tercih etmeli ya da bireysel oyunları grup oyunlarına dönüştürmelidir.

Tombala oyunu ile öğrenciler hem zamanla yarışmakta hem de kelime bilgilerini keyifli bir ortamda test etmektedir. Öğretmen; dört temel dil becerisinden okuma ve yazmayı bu oyunda eş zamanlı olarak kullanırsa etkinlik daha verimli hale gelebilir. Bu sayede öğretmen, öğrencinin hangi beceri alanı daha zayıfsa o alanı geliştirmeye yönelik ek faaliyetler planlayabilir. Öğrencinin başarısız olması durumunda kelime bilgisini destekleyecek alternatif oyunlara başvurabilir. Örneğin; her öğrencinin önünde bir kelime listesi konularak, kelimenin son harfiyle başlayan yeni bir kelime türetme oyunu oynatılabilir. Buradaki temel amaç, öğrencinin kelime dağarcığını zenginleştirmektir.

İstasyon faaliyetiyle; öğrencinin ipuçlarını doğru analiz ederek ilgili istasyona yönelme becerisi ölçülür. Bu etkinlikte dört temel beceri arasından özellikle dinleme ön plana çıkmaktadır. Dinlenen ipucu cümlesinin doğru tespit edilmesi sürecin kritik bir aşamasıdır. Ayrıca, öğrencinin istasyon seçimini bilinçli yapıp yapmadığını anlamak adına tercüme yaptırılabilir. Bu süreçte öğrencinin hata yapması aslında öğreticidir; çünkü doğru istasyona dair kurulan cümleler aracılığıyla öğrenci kelimeleri daha iyi benimser. Öğretmen açısından ise bu yöntem, ipucu cümlelerinin hazırlanması noktasında daha fazla ön hazırlık ve çaba gerektirir. Ancak bu sayede öğretmenin, öğrencilerin dinleme becerilerindeki eksiklikleri tespit etmesini kolaylaştırır. Öğrencilerin bu oyunda başarısız olması halinde öğretmen; dinleme becerisini desteklemek amacıyla seviyeye uygun çizgi filmler, podcastler veya şarkılar gibi materyallerden yararlanabilir.

Sahne Senin faaliyeti ile öğrenciler, arkadaşlarıyla iş birliği yaparak sorumluluk alma duygularını geliştirirler. Kelimelerle bizzat diyalog oluşturdıkları için bu kavramlar öğrenci tarafından içselleştirilir ve öğrenme kalıcı hale gelir. Bu faaliyet, pasif durumundaki öğrenciyi aktif kılar; öğrenci bu yöntemin bir parçası olduğu ölçüde Arapça dersine olan ilgisi ve dolayısıyla akademik başarısı artar. Aynı zamanda konuşma ve dinleme becerileri gelişirken bireyin kendine olan güveni pekişir. Ancak bu noktada en büyük sorumluluk öğretmene düşmektedir. Öğretmenin, öğrencilere iyi bir rol model olabilmesi için dört temel dil becerisine hâkim olması şarttır. Öğretmen, öğrenci hata yaptığında anında geri bildirim sağlamalıdır; aksi takdirde yanlış öğrenilen kelime veya gramer yapıları kalıcı hale gelebilir. Dönüt vermezse öğrencinin öğrendiği kelime veya gramer kuralları aklında yanlış olarak kalacaktır. Öğrencinin başarısız olduğu durumlarda metin basitleştirilerek revize edilmeli ve Öğrencinin tekrar sahne alması sağlanmalıdır. Gerekliğinde roller değiştirilmeli veya öğrencilere yeni görevler verilerek motivasyon canlı tutulmalıdır.

Sonuç

“Arapçada Kelime Dağarcığını Geliştirmeye Yönelik Eğitsel Oyunlar” adlı çalışmamızda, öğrencilerin kelime öğrenimi sürecinde güçlük çektikleri gözlemlenmiştir. Bu sürecin en temel problemi, söz konusu zorlukların nasıl aşılabileceğidir. Çalışmada, eğitsel oyunlarla bu problemin çözümünde etkili bir araç olabileceği öngörülmektedir. Literatürde eğitsel oyun kategorisinde pek çok uygulama bulunmasına karşın, bu çalışmada özellikle “Tombala, İstasyon ve Sahne Senin” oyunları ele alınmıştır. Ayrıca eğitsel oyunlar aracılığıyla bilgilerin daha kalıcı hale geldiği ve öğrencilerin oyun yoluyla öğrenme sürecine dâhil olmalarının derse yönelik tutumlarını olumlu yönde etkilediği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Eğitsel oyun yönteminin başarılı uygulanmasında, en az öğrenciler kadar öğretmen de merkezi bir role sahiptir. Bu yöntemi benimseyen bir eğitimcinin, pedagojik ve mesleki açıdan tam donanımlı olması zaruridir; zira rehberin yetkinliği, öğrenci kazanımlarının doğrudan belirleyicisidir. Öğretmenin Arap diline duyduğu ilgi, derse hazırlıklı katılımı ve yöntemi içselleştirmiş olması, sürecin verimliliğini artıran temel unsurlardandır. Ayrıca, öğrenme sürecinin ödül mekanizmalarıyla desteklenmesi, öğrenci

motivasyonunu pekiştirerek hedefe odaklanmayı teşvik eder. Ödülün, sadece kazananlara değil, tüm gruba verilmesi; başarının sadece sonuçla değil, harcanan emekle ölçüldüğünü gösterir. Bu yaklaşım ile öğrenciler arasında rekabet yerine dayanışmayı ön plana çıkarır. Böylece öğrenciler hata yapma korkusundan uzak, kendilerini güvende hissettikleri bir ortamda rahat bir şekilde dil öğrenebilirler. Nihayetinde bu yaklaşım; öğrencinin dört temel dil becerisini edinmiş şekilde mezun olmasını hedefleyen, öğrenci odaklı bir modeldir.

Eğitsel oyun yöntemi öğrenci perspektifinden incelendiğinde, bireyin ders sürecinde daha aktif bir rol aldığı görülmektedir. Bu yöntem sayesinde Kelime kazanımı hızlanmakta ve öğrencilerin Arapça kelime hazinesine yönelik merak duygusu pekişmektedir. Öğrenciler, karşılaştıkları bilinmeyen sözcükleri kendi çabalarıyla araştırarak bağımsız öğrenme becerilerini geliştirirler. Kelimeleri cümle içerisinde kullanma pratikleri, farkında olmadan bilginin içselleştirilmesini ve öğrenmenin kalıcı hale gelmesini sağlar. Ayrıca bu yaklaşım, öğrencilerin içsel potansiyellerini keşfetmelerine zemin hazırlar. Başarı elde eden öğrencilerin öz güveni artarken; öğretmen, beklenen sonucu alamayan grupları motive ederek onların gelecek faaliyetlerde daha yüksek gayret göstermelerini sağlar. Bu çalışmada ele alına uygulamalardan yola çıkarak dil öğretiminde farklı oyun modelleri geliştirilebilir; teorik çerçevesi çizilen bu etkinliklerin pratik uygulamaları yapılarak anket ve alan çalışmalarıyla desteklenmesi önerilmektedir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Ömer. *Eğitimde Yaratıcı Drama*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Aydın, Tahirhan. "Dil Öğretimi ve Oyun -Çoklu Zekâ Teorisi Işığında-". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (10 Kasım 2014), 71-83.
- Cesur, Kürşat. *Çocuklara Yabancı Dil Öğretimi Kuram ve Uygulama*. Ankara, 2023.
- Ceylan, Senem. "Türkiye’de Arapça Öğretiminde Arapça Öğretmenlerinin Yaratıcı Drama Yöntemine İlişkin Görüşleri". *Akdeniz Havzası ve Afrika Medeniyetleri Dergisi* 4/2 (31 Aralık 2022), 152-155. <https://doi.org/10.54132/akaf.1222452>
- Er, Abdullah. "Çocuklara Yabancı Dil Öğretiminde Sınıf İçi Etkinlik Olarak Oyun Kullanımı". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 17 (03 Aralık 2010), 301-310.
- Erol, Sedat vd. "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Eğitsel Oyunların Kullanımının Akademik Başarı, Tutum ve Kalıcılığa Etkisi". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/Özel Sayı (31 Mart 2021), 166-183. <https://doi.org/10.35675/befdergi.850249>
- Güven, Sevim. "Çocukların Oyun Tercihleri Üzerine Bir Çalışma". *Journal of Turkish Studies*, 795-813. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.14335>
- Kervankaya, Figen. "İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (01 Haziran 2014), 125-134.
- Soyer, Senem. "Yabancı Dil Öğretim Yöntemi Olarak Yaratıcı Drama ve Etkileri". *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/1 (01 Haziran 2016), 157-163.
- Süzen, Ayşe Hümeysra. "Arapça Öğretmeni Yetiştirme Sürecinde Yaratıcı Drama". *International Journal of Languages' Education and Teaching* 9/2 (30 Haziran 2021), 20-34. <https://doi.org/10.29228/ijlet.50079>

Yıldırım, Tuğba. *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Eğitsel Oyun Yöntemi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Yüksel, Zehra. *Çocuklara Arapça Öğretiminde Dil Oyunlarının İşlevselleştirilmesi (Temel Düzey Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

“Bir Din Bir Projesi”. Erişim 02 Mart 2026. <https://birdinbir.igeder.org.tr/>

“İGEDER - İstanbul Gönüllü Eğitimciler Derneği”. Erişim 23 Şubat 2026. <https://www.igeder.org.tr/>

“Tombala”. *Vikipedi*, 03 Aralık 2025. <https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Tombala&oldid=36474206>

“Türk Dil Kurumu | Sözlük”. Erişim 11 Mayıs 2026. <https://sozluk.gov.tr/>

Kasidetü'l Bürde'nin Medih Bölümü Üzerine Metindilbilimsel Bir İnceleme

Zeynep Çelik

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Şırnak/Türkiye

celikzeynep73@gmail.com

Öz

Bu çalışmada, Ka'b bin Zühre'nin Bânet Suâd olarak da bilinen meşhur Kasîdetü'l-Bürde adlı eserinin medih bölümü, metindilbilimsel kriterler ışığında incelenecektir. Çalışmanın amacı 'Kasidetü'l Bürde'nin medih bölümünü metinsellik ölçülerine göre tahlil edilebilirliğini ortaya koymaktır. Bu çalışmada kaside üzerine yapılmış çalışmaların yanı sıra kasideye metindilbilimsel açıdan bir tahlil yapılmıştır. Bu çalışmada araştırma yöntemlerinden nitel araştırma yöntemi benimsenmiş, metin analizi tatbik edilmiştir. Literatüre bakıldığında Kasidetü'l Bürde birçok açıdan ele alınıp araştırılmıştır. Fakat bu kasidenin metindilbilimsel açıdan bir incelemesine rastlanılmamıştır. Bundan yola çıkarak çalışmanın literatüre önemli bir katkı sağlaması beklenmektedir. Metindilbilim, metnin anlaşılabilmesi için metnin bir bütün olarak ve cümle üstü yapının incelenmesi gerektiği düşüncesiyle ortaya çıkmış bir bilim dalıdır. Bu alan cümlelerin birbirleriyle bağlantısını ele alma, metnin bütüncül bir bakış açısıyla incelenmesi ve anlamlandırılması hedefiyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bir metnin metin olabilmesi için 7 kriter benimsenmiştir. Metinsellik ölçütleri bağdaşıklık, tutarlılık, niyet, durumsallık, bilgisellik ve kabul edilebilirlik olarak bilinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Metindilbilim, Ka'b bin Zühre, Kasidetü'l Bürde, Tahlil

Giriş

Bânet Suâd olarak da bilinen Kasîdetü'l-Bürde¹, Ka'b b. Zühre (ö. 24/645?) tarafından Hz. Peygamber'i övmek amacıyla söylenmiş bir şiirdir. Kaside şairi, muhadram şairlerinden olup² babası da Muallaka şairlerinden Zühre b. Ebu Sülma'dır.³ Ka'b, kasideyi başta medih olmak üzere itizar, mersiye, sitem ve şikâyet teması etrafında dile getirmiştir. Bu şiir okunduğu esnada Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahabeyi etkilemesinin yanı sıra sonradan İslam âlemini ve Batı dünyasını da etkilemiş, üzerine birçok şerh ve nazireler yazılmıştır.⁴

Metindilbilimi ise uygulamada birçok ilimleri bir araya toplayıp metnin uzunluğuna bakılmaksızın öğreti ve anlamlarını ortaya çıkaran ilimdir. Bu durum aynı şekilde metnin lafız ve anlamlarındaki bağdaşıklık ve ilişkiyi ortaya çıkarır. Bu ilmin uygulanma şekli ise metin tahlili ilmidir.⁵

Bu çalışmada kasidenin medih yönünün ön plana çıkması hasebiyle bu bölüm metinsellik ölçütlerine göre tahlil edilecektir. Bu bölüm 43-53. beyitler arasını kapsamaktadır.⁶ Dolayısıyla bu beyitler referans

¹ Meşhur olan bir diğer Kasidetü'l Bürde Mısırlı sûfi ve şair Muhammed b. Said el-Bûsî'ye aittir. Bu kaside şairin hastalıktan kurtulmasına vesile olması hasebiyle Kasidetü'l Bürde ismiyle anılmıştır. Ka'b b. Zühre'nin kasidesiyle karışmaması adına Kasidetü'l Bür'e olarak da bilinmektedir. Bu kaside 160-165 beyit olup sevgiliye özlem, nefisten şikâyet, Hz. Peygamber'e övgü, onun doğumu ve mucizeleri gibi konular işlenmiştir. Bu çalışmada yalnızca Ka'b b. Zühre'nin Kasidetü'l Bürdesi tahlil edilmiştir. Diğer bürde hakkında detaylı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Kasidetül-Bürde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

² Nejdet Gürkan, "Muhadram Şairlere Göre Hz. Muhammed", *Dini Araştırmalar* 6/16 (1 Haziran 2003).

³ Ahmet Savran, "Ka'b b. Zühre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

⁴ Kenan Demirayak, "Kasîdetü'l-Bürde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

⁵ Mustafa İbiş, "Metin Dil Bilimi ve Ortaya Çıkışı", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (15 Aralık 2020), 449-473.

⁶ Demirayak, "Kasîdetü'l-Bürde".

alınmıştır. Kasidetü'l Bürde üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde Metindilbilimi açısından bir çalışmaya rastlanılmadığından bu çalışmanın literatüre zenginlik katması amaç edinilmiştir.

Bu açıdan yapılacak çalışma Hz. Peygamber (s.a.v) zamanındaki şiir anlayışının ve O'na olan sevginin sahabe açısından nasıl ifade edildiği, bu ifadelerin Metindilbilimi açısından nasıl bir konumda olduğu hususunda önemli bir veri sunacağı kanaatindeyiz. Bu da çalışmanın önemini yansıtmaktadır.

Bu araştırma yürütülürken izlenecek yol, Beaugrande ve Dressler'in belirlemiş olduğu yedi metinsellik ölçütünün şiir metnine tatbiki olacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenecek olup metin analizi yapılacaktır.

Bu çalışmada bahse konu olacak hususlar Ka'b b. Zühayr ve Kasidetü'l Bürde, Metindilbilim, Kasidetü'l Bürde'nin Medih bölümünün tahlili ve sonuç olacaktır.

Ka'b b. Zühayr ve Kasidetü'l Bürde

Ka'b b. Zühayr b. Ebi Sülma el-Müzeni, meşhur şair Zühayr b. Ebi Sülma'nın oğludur. Annesi Kebşe bint Ammar'dır. Şairin doğduğu tarih belli olmamakla beraber, vefat tarihi kaynaklarda iki farklı şekilde geçmektedir. Ka'b, kardeşi Büceyr'den ve her ikisinin babası olan Zühayr de onlardan daha iyi şiir söylerdi.⁷

Medine döneminin ilk yıllarında Kâ'b, Müslüman olan kardeşi Büceyr'i vazgeçirmek amacıyla Resûlullah'ı hicvetmesiyle Hz. Peygamber onun öldürülmesini emreder. Kâ'b'ın sığındığı kabilesi onu reddetmesi üzerine, Müslüman olması hâlinde affedileceğini öğrenir. Kâ'b, hicri 9 (630) yılında Medine'ye giderek Hz. Peygamber'in huzurunda İslâm'ı kabul eder ve "Bânet Sü'âd" kasidesini okur. Resûlullah'ın, Yemen hırkasını onun omuzlarına koyması nedeniyle eser "Kasîdetü'l-Bürde" adıyla meşhur oldu.⁸

Kasidetü'l Bürde ise şairin en önemli kasidesidir. Beyit sayısı kaynaklarda farklılık göstermektedir. Cahiliye döneminin şiir geleneğinin ağır bastığı bu şiir, dini heyecandan yoksun olup korku, ümitsizlik, dışlanma ve ölüm gibi duygular işlenmiştir.⁹

Metindilbilimi

Avrupa'da temelleri atılmış, yirminci yüzyılın ortalarında müstakil bir ilim haline gelen metin dil bilimi, sözün, söylendiği zaman ve zeminde ne anlam ifade ettiğini araştıran bir bilimdir. Arap dünyasında da kabul görmüş ve "نحو النص" olarak bilinmektedir. Bu ilmin uygulama kısmına da "تحليل النص" 'metin tahlili' denmektedir.¹⁰

Metindilbilim, iletişim koşullarını dikkate alarak metindeki cümlelerin dil bilimsel ve anlamsal bağıncı inceler; bu yaklaşıma göre metindeki hiçbir cümle bağımsız değildir¹¹ Bu bilimin uygulanması olan metin tahlilinde Beaugrande ve Dressler'in (1981) belirlediği metinsellik ölçütleri esas alınmaktadır.

⁷ Süleyman Tülüçü, "Kab b. Zühayr", *İslam Medeniyeti Dergisi* 1/8 (Mart 1968), 37-38.

⁸ Savran, "Kâ'b b. Zühayr".

⁹ Abdussamed Yeşildağ, "Bânet Sü'âd Kasidesine Yapılan Çalışmaların Tesbiti Üzerine-1", *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (Ankara 2013), 7-42.

¹⁰ İbiş, "Metin Dil Bilimi ve Ortaya Çıkışı".

¹¹ Türkan Yıldırım, "Dil Yapılarının Sezdirilmesi Bağlamında Bağdaşıklık: Metindilbilimsel Bir Çözümleme", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27/4 (23 Aralık 2025), 564-583.

Metinsellik ölçütleri metinlerin hangi standartları taşıması gerektiği üzerinde durur.¹² Bir metnin kabul edilmesi yedi metinsellik ölçütüne bağlıdır:¹³

- Bağdaşıklık veya dilbilgisel bağdaşıklık (السبك) (Cohesion)
- Tutarlılık veya anlamsal uyum (الحبك) (Coherence)
- Amaç (القصدية) (Intentionality)
- Kabul edilebilirlik (المقبولية) (Acceptability)
- Bilgisellik (الإعلامية) (Informativity)
- Durumsallık (المقامية) (Situationality)
- Metinlerarasılık (التناس) (Intertextuality)

Kasidenin Medih Bölümü ve Tahlili

القَصِيدَةُ الْأَمِيَّةُ¹⁴

حَتَّى وَضَعْتُ يَمِينِي مَا أَنَا زَعُهُ ~ فِي كَفِّ ذِي نَقِمَاتٍ قِيلُهُ الْقِيلُ
 فَلَهُوَ أَخَوْفُ عِنْدِ إِذْ أَكَلَمَهُ ~ وَقِيلَ إِنَّكَ مُنْسُوبٌ وَمَسْتُوْلُ
 مِنْ ضَيْغَمٍ بِضَرَاءِ الْأَرْضِ مُخَذَّرُهُ ~ فِي بَطْنِ عَتَرٍ غِيلٌ دُونَهُ غِيلُ
 يَغْدُو فَيُلْجِمُ ضِرْغَامِينَ عَيْشُهُمَا ~ لَحْمٌ مِنَ النَّاسِ مَغْفُورٌ خَرَادِيلُ
 إِذَا يُسَاوِرُ قِرْنًا لَا يَجِلُّ لَهُ ~ أَنْ يَتْرُكَ الْقِرْنَ إِلَّا وَهُوَ مَقْلُوْلُ
 مِنْهُ تَظَلَّ سَبَاغُ الْجَوِّ نَافِرَةً ~ وَلَا تَمْشِي بِوَادِيهِ الْأَرَاجِيلُ
 وَلَا يَزَالُ بِوَادِيهِ أَخْوَثِقَةٌ ~ مُصْرَجُ الْبَرِّ وَالْدَّرْسَانِ مَاكُولُ
 إِنَّ الرِّسُولَ لَنُورٍ يُسْتَضَاءُ بِهِ ~ مُهْتَدٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْلُوْلُ
 فِي عُضْبَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ قَالَ قَائِلُهُمْ ~ بِبَطْنِ مَكَّةَ لَمَّا أَسْلَمُوا زُؤُلُوا
 زَالُوا فَمَا زَالَ أَنْكَاسٌ وَلَا كُشْفُ ~ عِنْدَ اللَّقَاءِ وَلَا مِيلٌ مَعَارِيلُ
 سَمَ الْعَرَانِينَ أَبْطَالُ لَبُوسُهُمْ ~ مِنْ نَسَجِ دَاوُدَ فِي الْهَيْجَا سَرَابِيلُ

Bağdaşıklık (السبك) (Cohesion):

¹² Serap Karademir - İsmet Çetin, "Öğrencilerin Metin Dilbilim ve Metinsellik Ölçütlerine Yönelik Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/2 (31 Aralık 2023), 105-115.

¹³ Bu kriterler hakkında ayrıntılı açıklama tahlil öncesi yapılacaktır. bkz. Emine Nur Çalışkanöztürk, *Mazahir insicam al-khitâb 'inda Van Dyck ve davruhâ fî at-tamâsuk an-naşşî fî rivâyât Şabâh ad-Din 'Alî al-mutarcama ilâ al- Arabiyya* (Ankara: Vizetek Yayıncılık, 2025), 42.

¹⁴ Kaside farklı isimlerle de bilinmektedir. bkz. Cemalüddin Abdülmelik b. Hişam el-Basri İbn Hişam, "es-Siretü'n-Nebeviyye" (İstanbul: Siyer Akademi, 2023), 3/428-431.

Kelime ve cümlelerin uygun bağlantılarla birleşerek metnin bütünlüğünü ve akıcılığını sağlamasıdır. Metnin yüzeysel yapısını oluşturan bağdaşıklık tümce öbeklerinin metin olmasını sağlayan metin içi ilişkileri kuran dile ait özellikleri kapsar. Halliday ve Hasan’a göre bağdaşıklık öğeleri beş tanedir:¹⁵

Gönderim (الإحالة) (reference): Metindeki bazı sözcük, kelime veya düşüncenin anlatı boyunca çeşitli dilsel unsurlarla yinelenmesidir.

Değiştirim (الإستبدال) (substitution): Metin içinde bulunan bir ad, eylem veya tümce gibi öğelerin yerine başka ögenin kullanılmasıdır.

Eksilti yapı (الحذف) (ellipsis): Anlaşırlığı zedelemeyen metinde bulunan bir olgunun kelime veya söz öbeklerinin cümleden atılarak yenilemedir.

Bağlama öğeleri (الوصل أو الربط) (conjunctions): Alıcının metni anlaması için sözcük ve cümleler arasında belirginleştirici öğelerle bağlantı kurulmasıdır.¹⁶

Sözcüksel Bağdaşıklık (السبك المعجمي) (lexical cohesion): “Metni anlamsal açıdan bütünleştiren bu yapı, anahtar kelimelerin planlı tekrarı ve aynı anlamsal alanın sözcüklerinin kullanımıyla sağlanır.”¹⁷

Bu tahlilde örnekler sınırlandırılmıştır.

3.1.1. Gönderim (الإحالة) (reference):

حَتَّى وَضَعْتُ يَمِينِي مَا أَنَا زَعُهُ ~ فِي كَفِّ ذِي نَقَمَاتٍ قِيلُهُ الْقِيلُ

فَلَهُوَ أَخَوْفُ عِنْدَ إِذْ أَكَلَّمُهُ ~ وَقِيلَ إِنَّكَ مُنْسُوبٌ وَمَسْئُولٌ

Bu ilk iki beyitte mütekellim ile çekimlenen “ وَضَعْتُ، أَنَا زَعُهُ، أَخَوْفُ، أَكَلَّمُهُ ” fiillerinde ve muttasıl zamirin kullanıldığı “ يَمِينِي ” kelimesinde metin dışı gönderim (إحالة مقامية)¹⁸ mevcuttur. Çünkü metinde bulunan çekimler ve iyelik zamiri kaside sahibine bir göndermedir. Metin boyunca şairin kim olduğu açıkça verilmemesinden metin dışı bir gönderimde bulunulmuştur. Aynı şekilde “ أَنَا زَعُهُ، أَكَلَّمُهُ ” kelimelerindeki “ هـ ” muttasıl zamiri ve “ إِنَّكَ ” edatındaki “ ك ” muttasıl zamiri önceki beyitlerde “ رسول الله ” şeklinde ifade edilen Hz. Peygamber (s.a.v)’e dönmektedir. Yine “ قِيلُهُ ” filindeki zamir kendisinden önceki “ ذِي نَقَمَاتٍ ” ifadesine art gönderim olup Hz. Peygamber (s.a.v) kastedilmiştir. Buna da metin içinde rastlanıldığından metin içi gönderimden (إحالة نصية) art gönderimdir (إحالة نصية قبلية). “Cezaların sahibi” anlamına gelen “ ذِي نَقَمَاتٍ ” ibaresi, yaptıklarından dolayı Hz. Peygamber (s.a.v)’in huzuruna gelerek af dilemeye gelen Ka’b’ın akıbetinin ne olacağına karar verecek kişiyi ifade eder. “ قِيلُهُ ” ibaresinde de sözü söz olan kişi, İslam toplumunun önderi Hz. Peygamber (s.a.v) kastedilmektedir.

يَعْدُو قَبْلَهُمْ ضَرْعَامَيْنِ عَيْشُهُمَا ~ لَحْمٌ مِنَ النَّاسِ مَعْفُورٌ خَرَادِيلُ

¹⁵ Tuncay Türkben, “Beşinci Sınıf Türkçe Ders Kitabı Metinlerinin Metinsellik Ölçütleri Açısından İncelenmesi”, *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 6/4 (28 Ekim 2018), 961-986.

¹⁶ Türkben, “Beşinci Sınıf Türkçe Ders Kitabı Metinlerinin Metinsellik Ölçütleri Açısından İncelenmesi”.

¹⁷ Üniversiteler İçin Türk Dili, “Metinsellik ölçütleri 2 Bağdaşıklık”, *Youtube* (28 Aralık 2025).

¹⁸ Emine Nur Çalışkanöztürk, “Kasidetü Araku’n ‘ala Arak: Dirasetun fi Dav’i ‘İlmu Nahvu’n Nass”, *Ürdün Al-Zaytuna Üniversitesi Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (Mart 2025), 62.

إِذَا يُسَاوِرُ قِرْنًا لَا يَجِلُّ لَهُ ~ أَنْ يَتْرُكَ الْقِرْنَ إِلَّا وَهُوَ مَقْلُوبٌ

“Şair, Hz. Peygamber’i vahşi hayvanlarla dolu bir ormanda yaşayan, güçlü ve kudretli tek aslan olarak tasvir eder. Bu aslan yalnızca cesur ve yürekli rakiplerle savaşı. Benzetmede aslan Hz. Peygamber’i, onun mücadele ettiği güçlü hayvan ise Kâ’b b. Züheyr’i temsil eder. Böylece şair, kendisini Hz. Peygamber’in karşısına çıkabilecek kadar güçlü bir kişi olarak konumlandırır.¹⁹

Beyitteki “له” kelimesinde bulunan zamir, “ضَيْعَمٌ” kelimesine; “عَيْشُهُمَا” kelimesindeki “هما” zamiri “ضرغامين” kelimesine bir art gönderimdir. “يَجِلُّ” ve “يُغْدُو” fiillerindeki üçüncü tekil şahıs çekimleri “ضَيْعَمٌ” kelimesine fiil-fail ilişkisi çerçevesinde, “هو” zamiri de “قِرْنٌ” kelimesine art göndermede bulunmuştur.

3.1.2. Değişiklik (الإستبدال) (substitution):

مِنْهُ تَظَلَّ سَبَاعُ الْجَوِّ نَافِرَةً ~ وَلَا تَمَشِّي بِوَادِيهِ الْأَرَاجِيلِ

Bu beyitten önceki beyitlerde Hz. Peygamber (s.a.v)’in aslana benzetilip güçlü olduğu vurgulanmıştı. Metnin akışına göre tasvir yoluyla yapılan tüm bu benzetmeler “منه” ifadesiyle toparlanıp “bundan dolayı” anlamıyla dile getirilmiştir. Güce karşılık gelen bütün ifadeler başka bir kelimeyle değiştirilerek anlamın akıcılığı sağlanmıştır.

3.1.3. Eksilteli yapı (الحذف) (ellipsis):

Kasidenin medih bölümünde eksilteli yapıya karşılık gelecek bir ifadeye rastlanılmamıştır. Bu bölümde zamirler bulunsa da tam olarak hazifi karşılamamaktadır.

3.1.4. Bağlama öğeleri (الوصل أو الربط) (conjunctions):

وَلَا يَزَالُ بِوَادِيهِ أَخَوْثَقَةً ~ مُضْرَجُ الْبَرِّ وَالْذَّرْسَانِ مَأْكُولٌ

Bu beyitte ilk “و” atıf harfi iki cümleyi birbirine bağlama, cümleler arası geçişi sağlama açısından bağlaşıklığı sağlamıştır. En sondaki “و” harfi ise cümle içi iki ifadeyi bağlamak için kullanılmıştır. “ب” harfi ceri ise “içinde” anlamını yani “-de/-da” ekini karşılamıştır.

يَغْدُو فَيُلْحِمُ ضِرْغَامَيْنِ عَيْشُهُمَا ~ لَحْمٌ مِنَ النَّاسِ مَعْفُورٌ خَرَادِيلُ

إِذَا يُسَاوِرُ قِرْنًا لَا يَجِلُّ لَهُ ~ أَنْ يَتْرُكَ الْقِرْنَ إِلَّا وَهُوَ مَقْلُوبٌ

Bu beyitlerde “ف” atıf harfi iki eylem arasında çok vakit geçmeyip ardı ardına yapıldığını ifade etmiştir. Sabah olup ardından ava çıkıldığını belirtmektedir. Buradaki işlevi metindeki kronolojik akışı sağlamaktır. “و” harfi de vav-ı hâliyye olup durum belirtme amacıyla kullanılmış, cümleye ‘iken’ anlamı vermiştir.

3.1.5. Sözcüksel Bağdaşıklık (السبك المعجمي) (lexical cohesion):

رَأَوْا فَمَا زَالَ أَنْكَاسٌ وَلَا كُشْفٌ ~ عِنْدَ اللَّقَاءِ وَلَا مِيلٌ مَعَارِيزِلِ

¹⁹ Hassan Hussein, “Selasiyyetü’l Bürde Bürdetu’r-Rasûl” (Doha: Katar Ulusal Kütüphanesi, 1400), 41-42.

Bu beyitlerde "زالوا، زال" fiilleri, aynı kelimenin farklı sözcük türleri şeklinde gelerek tekrarlar yapılan sözcüksel bağlaşığı sağlamıştır.

زَالُوا فَمَا زَالَ أَتْكَاسٌ وَلَا كُشْفٌ ~ عِنْدَ اللَّقَاءِ وَلَا مِيلٌ مَعَارِيزُ
شَمَّ الْعَرَانِينَ أَبْطَالُ لَبُوسُهُمْ ~ مِنْ نَسَجِ دَاوُدَ فِي الْهَيْجَا سَرَابِيلُ

"عند اللقاء" ifadesi anlam akışına göre "الهيجا" kelimesiyle aynı şeyi ifade ederek "savaş" kelimesini karşılamaktadır. Aynı anlama gelen farklı kelimelerin metinde yer edinmesi, metni tekrardan kurtarıp metnin akıcılığını sağlamıştır.

إِنَّ الرَّسُولَ لَنُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ ~ مُهَنْدٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْلُولٌ

"مهند" (Hind çeliğinden yapılmış kılıç), "سيوف" ve "مسلول" yakın anlamlı kelimeler olup metindeki sözcüksel uyumu sağlamış ve anlamsal bağlaşıklık yerini bulmuştur.

Tutarlılık (الحبك) (Coherence):

Tutarlılık, metinsel dünyanın, yüzey metnin altındaki kavram ve ilişkilerin nasıl düzenlendiği ve birbirleriyle nasıl bağlantılı olduğu ile ilgilidir.²⁰

Tutarlılık olgusunu Brown ve Yule, daha geniş alarak bağlam (السياق), bağlama dayalı yorumlama (التأويل), benzerlik (التشابه) ve amaçlılık-izlek (التغريض) alt başlıklarını eklemişlerdir. Tatbik de buna göre yapılacaktır. Brown ve Yule'ye göre tutarlılık:²¹

Bağlam (السياق):

Metindeki dil biriminin etrafını saran yapı olarak bilinir.²²

حَتَّى وَصَعْتُ يَمِينِي مَا أَنَا زَعُ ~ فِي كَفِّ ذِي نَقِمَاتٍ قِيلُهُ الْقِيلُ

Bu beyitte yer alan "ذی نقیمات" ve "قيله قيل" ifadelerinden kimin kastedildiği bağlama dayanmaksızın anlamaya çalışmak okuyucunun metni anlamasını zorlaştıracaktır. Çünkü burada kastedilen kişi ancak bağlamla ortaya çıkarılabilir.

شَمَّ الْعَرَانِينَ أَبْطَالُ لَبُوسُهُمْ ~ مِنْ نَسَجِ دَاوُدَ فِي الْهَيْجَا سَرَابِيلُ

Yine bu beyitte de "Davud'un zırhı" ifadesinin aslında "Hz. Davud'un yaptığı zırh" anlamına geldiği okuyucu tarafından anlaşılması gerekmektedir. Bu ifadeler ancak alıcının bilmesiyle anlam bulabilir.

Hym'sa göre bağlamsal özellikler şu şekildedir:

Kasidedeki gönderici (المراسل في القصيدة): Şair Kâ'b b. Züheyr

Alıcı (المتلقي): Dinleyici/okuyucu

Konu (الموضوع): Özür ve medih

Mekân (المكان): Mescid

İletişim kanalı (المفتاح): iletişim yazılı olarak gerçekleşmiştir.

Maksat (الغرض): Ka'b b. Züheyr'in Hz. Peygamber (s.a.v)'e özü ve övgüsü

²⁰ Robert-Alain de Beaugrande - Wolfgang Dressler, "Introduction to text linguistics" (London: Longman, 1981), 12.

²¹ Çalışkan Öztürk, "Kasidetu Araku'n 'ala Arak: Dirasetun fi Dav'i 'İlmu Nahvu'n Nass", 71-73.

²² Çalışkan Öztürk, "Kasidetu Araku'n 'ala Arak: Dirasetun fi Dav'i 'İlmu Nahvu'n Nass", 71.

Zaman (الزمان): Bir namaz vakti

Bağlama dayalı yorumlama (التأويل المحلي):

“Keyfi olarak yorumlar dayatmadan metnin verilen parametrelerine bağlı kalmayı ifade eder.”²³

إِنَّ الرَّسُولَ لَنُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ ~ مُهْتَدٍ مِنْ سُبُوفِ اللَّهِ مَسْلُوكٌ

Şairin “Şüphesiz Resul kendisiyle aydınlanan bir nurdur, Allah’ın çekilmiş kılıçlarından keskin bir kılıçtır” şeklindeki övgü beytinde Resul’ün “نور” oluşundan bir rehber olduğu, “يُسْتَضَاءُ بِهِ” ifadesinden Resul’ün yol gösterici olduğu çıkarılabilir.

Resul’ün yol gösterici olmasının yanında “سُيوفِ اللَّهِ” şeklinde tanımlanması nurun önündeki engelleri kaldırmak, hakkı batıldan ayırmak şeklinde bir tanımlamadır.

Dolayısıyla bu beyit kendi bağlamı içerisinde anlaşılabilir. Çünkü Resul’ün yol gösterici oluşu, hakkı batıldan ayırmak için Allah’ın kılıcı olduğu kolaylıkla anlaşılabilir.

Benzerlik (التشابه):

“Belirli bir şeyi başka bir şeyle ilişkilendirmeye çalışmak için genellemeler oluşturmaya dayanır.”²⁴

مِنْ صَبَّغِم بِضَرَاءِ الْأَرْضِ مُحَدَّرُهُ ~ فِي بَطْنِ عَتَرٍ غِيلٌ دُونَهُ غِيلٌ

مِنْهُ تَظَلَّ سَيَّاعُ الْجَوِّ نَافِرَةً ~ وَلَا تَمَسِّي بِوَادِيهِ الْأَرَاكِيلُ

إِنَّ الرَّسُولَ لَنُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ ~ مُهْتَدٍ مِنْ سُبُوفِ اللَّهِ مَسْلُوكٌ

Okuyucu bu kaside metnini okuduğu vakit “aslan”, “yırtıcı hayvan”, “nur” ve “kılıç” gibi imgeleri genel şiir anlatılarında daha önce gördüğünden “yiğitlik, kahramanlık, yol göstericilik vb.” anlamları çıkarmada zorluk yaşamayacaktır.

3.2.4. Maksat (التغريض)

Herhangi bir metnin başlangıç noktası, ilk cümlesi veya başlığıyla ilişkilidir.²⁵

Şiirin ‘Bânet Su’âd’ adı ile ilk beyiti arasında güçlü bir bağ vardır. Ka’b, Hz. Peygamber’in hakkında verdiği ölüm fermanı ve kabilesinden dışlanması sonucu himayesiz kalmış, bunu da sevgiliden ayrılığı ifade eden ‘bânet Su’âd’ ifadesiyle dile getirmiştir. Bu durum, şiirin genelinde التغريد unsurunun bulunduğunu göstermektedir.

Amaçlılık (القصدية) (Intentionality):

Metin üreticisinin, amaçlarını gerçekleştirmek için etkili, tutarlı ve bütünlüklü bir metin oluşturma niyeti olarak tanımlanabilir.²⁶

Şairin bu kasidedeki amacı, hatalarından dolayı içinde bulunduğu pişmanlığını dile getirmek, kendisini Hz. Peygamber (s.a.v)’e affettirmek ve Onu övmektir. Kaside boyunca Kâb, bunu başarılı bir şekilde yapmıştır.

²³ Çalışkan Öztürk, “Kasidetu Araku’n ‘ala Arak: Dirasetun fi Dav’i ‘İlmu Nahvu’n Nass”, 72.

²⁴ Çalışkan Öztürk, “Kasidetu Araku’n ‘ala Arak: Dirasetun fi Dav’i ‘İlmu Nahvu’n Nass”, 73.

²⁵ Çalışkan Öztürk, “Kasidetu Araku’n ‘ala Arak: Dirasetun fi Dav’i ‘İlmu Nahvu’n Nass”, 73.

²⁶ Beaugrande - Dressler, “Introduction to text linguistics”, 14.

Şair Hz. Peygamber (s.a.v)'i överken tasvir yoluyla onu güçlü bir aslan olduğunu, bu aslanın güçsüz hayvanların aksine güçlü hayvanlarla savaştığını aktarmıştır. Bu tasvirlerde yer alan kavram ve ibareler metinde tutarlı ve bağlantılıdır.

إِنَّ الرَّسُولَ لَنُورٌ يُشْتَضَاءُ بِهِ ~ مُهْتَدٍ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْلُوكٌ

Bu beyitle şairin medih bölümünde okuyucuya aktarmak istediği övgü başarılı bir şekilde yerine ulaşmıştır.

Kabul edilebilirlik (المقبولية) (Acceptability):

“Kabul edilebilirlik, metin alıcısının, eldeki veri setinin kendisi için bir kullanımı veya ilgisi olan (örneğin bilgi edinmek veya bir plana iş birliği sağlamak gibi), bağlaşımlı ve tutarlı bir metin oluşturması yönündeki tutumuyla ilgilidir.”²⁷

Kasidenin medih bölümünde tüm bağlaşıklık unsurları yer almakta, bu da metnin kopuk olmadığını ve tutarlı bir bütün oluşturduğunu göstermektedir. Şiirin Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber ve ashab tarafından beğenilmesi ve şairin 'Bürde' adlı hırcayı kazanması da bu durumu desteklemektedir

Bilgisellik (الإعلامية) (Informativity):

“Sunulan metnin olaylarının ne ölçüde beklendiği, ne ölçüde beklenmediği veya ne ölçüde bilindiği, ne ölçüde bilinmediği/kesin olduğuyla ilgilidir.”²⁸

Metnin bilgilendiriciliği, alıcıya beklediği ya da beklemediği yeni bilgiler sunma düzeyine bağlıdır.²⁹

Şair farklı medih içerikli diğer şiirlerin aksine betimleme ve övgü anlayışıyla Hz. Peygamber (s.a.v)'in kişiliğini anlatmıştır. Peygamber'in bir nur oluşu, Hint çeliğinden yapılmış kılıç olduğu ve inananların Mekke'den çıkarılmasının anlatılması bilgilendirme ilkesiyle uyusmaktadır.

Durumsallık (المقامية) (Situationality):

“Durumsallık, bir metni meydana geldiği durumla alakalı kılan faktörlerle ilgilidir.”³⁰

Ölüm tehdidi altında olan şairin şiirinin medih bölümünde başta korkusunu ve endişesini dile getirmesi sonra Hz. Peygamber (s.a.v)'i bir aslan figürü ile betimlemesi ve nihayetinde Onu övmesi, içinde bulunduğu hal ile uygunluğunu ortaya koyar. Şair başta korku ve endişe içinde olup sonrasında güven hissetmeye başlar. Dolayısıyla medih bölümü durumsallık ilkesiyle uyusmaktadır.

Metinlerarasılık (التنصص) (Intertextuality):

“Bir metnin kullanımını, daha önce karşılaşılan bir veya daha fazla metnin bilgisine bağlı kılan faktörlerle ilgilidir.”³¹

شَمَّ الْعَرَانِينَ أَبْطَالُ لَبُوسُهُمْ ~ مِنْ نَسِجِ دَاوُدَ فِي الْهَيْجَا سَرَابِيلُ

Bu beyitteki “Davud'un zırhı” anlamına gelen ifade Hz. Davud'un demircilikle uğraşıp yaptığı zırhı ifade eder. Hz. Davud'un demircilikle uğraştığı Kur'an-ı Kerim'de yer alıp farklı ayetlerde geçmektedir. Görülüyor ki şair Kur'an-ı Kerim'e başvurmuş ve şiirinin bu bölümünde metinlerarasılığı sağlamıştır.

²⁷ Beaugrande - Dressler, “Introduction to text linguistics”, 15.

²⁸ Beaugrande - Dressler, “Introduction to Text Linguistics”, 16.

²⁹ Yusuf Karataş, “Metin incelemesinde söylembilim yöntemi “Binbir Gece Masalları üzerinde bir uygulama”” (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 48.

³⁰ Beaugrande - Dressler, “Introduction to Text Linguistics”, 16.

³¹ Beaugrande - Dressler, “Introduction to Text Linguistics”, 17.

Sonuç

Bu çalışmada Kasidetü'l Bürde'nin medih bölümü dediğimiz 43-53. beyitleri metindilbilimi ışığında incelemeye alınarak metinsellik ölçütleri şiir metnine tatbik edilmiştir. Yapılan tahlil sonucunda, metinde yer alan kelime ve cümlelerin metnin bütünlüğü ve akıcılığını sağlaması açısından gönderici merkezli iki unsurdan olan bağdaşıklıkla medih bölümünde yer verildiğine fakat bağdaşıklığın kapsadığı eksilti yapının (الحذف) eksik kaldığına ulaşılmıştır. Bağdaşıklığın diğer unsurları genel olarak metinde yer aldığından eksilti yapının olmaması metnin anlam bütünlüğünü zedelememektedir. Gönderici merkezli bir diğer unsur olan tutarlılık metnin geneline yayılmış ve anlam bütünlüğü kurmak için kullanılan sözcükler, birbiriyle bağlantılı, tutarlı olmuştur. Metinsellik ölçülerinden kullanıcı merkezli olan diğer unsurlar da metnin metin olması için yeterince kullanılmıştır. Amaçlılık unsurunda şairin şiirdeki amacına ulaştığı saptanmıştır. Metin yapısının bağlantılı ve tutarlı olması hasebiyle kabuledilebilirlik ilkesinin de sağlandığına ulaşılmıştır. Metin bilgilendiriciliği medih bölümünde yüksek düzeyde olmasa da şairin özgün övgü anlayışı ile okuyucuya yeni bilgiler verilmiştir. Şairin içinde bulunduğu durum ile metinde kurulan anlam dünyası uyuşmakta olup durumsallık ilkesi de yerini bulmuştur. Şair diğer metinlerle bağlantıyı Kur'an-ı Kerim ile kurarak metinsellik ilkesine sadık kalmıştır.

Sonuç olarak Kasidetü'l Bürde'nin medih bölümü ile metinsellik ölçütleri arasında büyük oranda uyum vardır. Bunun yanında Hz. Peygamber (s.a.v)'in asr-ı saadette nasıl övüldüğü de dikkat çekmiştir. Ayrıca klasik Arap şiir anlayışının metindilbilimine uygunluğu da görülmüştür. Bu minvalde Klasik Arap şiirinin genel olarak metindilbilimi alanıyla uyumu hususunda daha fazla şiir metninin incelenmesi gerektiğini düşünmekteyim.

Kaynakça

- Gürkan, Nejd. "Muhadram Şairlere Göre Hz. Muhammed". *Dini Araştırmalar* 6/16 (Haziran 2003), 5-23. <https://izlik.org/JA33FS68XJ>
- Savran, Ahmet. "Kâ'b b. Züheyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/7-8. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001)
- Demirayak, Kenan. "Kasîdetü'l-Bürde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/566-568. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).
- Kaya, Mahmut. "Kasîdetü'l-Bürde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 449-773. (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).
- İbiş, Mustafa. "Metin Dil Bilimi ve Ortaya Çıkışı", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (15 Aralık 2020).
- İbn Hişam, Cemalüddin Abdulmelik b. Hişam el-Basri. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. İstanbul: Siyer Akademi, 1. Basım, 2023.
- Karademir, Serap - Çetin, İsmet. "Öğrencilerin Metin Dilbilim ve Metinsellik Ölçütlerine Yönelik Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/2 (31 Aralık 2023), 105-115. <https://doi.org/10.47257/busad.1390787>
- Çalışkanöztürk, Emine Nur. *Mazahir insicam al-khitâb 'inda Van Dyck ve davruhâ fî at-tamâsuk an-naşşî fî rivâyât Şabâh ad-Din 'Alî al-mutarcama ilâ al- Arabiyya*. Ankara: Vizetek Yayıncılık, 1. Baskı, 2025.

- Karataş, Yusuf. "Metin İncelemesinde Söylembilim Yöntemi "Binbir Gece Masalları Üzerinde Bir Uygulama"". Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Tülücü, Süleyman. "Kab B. Züheyr". İslam Medeniyeti Dergisi 1/8 (Mart 1968), 37-38.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/islammedeniyetidergisi/article/939593>
- Türk Dili, Üniversiteler İçin. "Metinsellik Ölçütleri 2 Bağdaşıklık". Yayın Tarihi 28 Aralık 2025.
<https://www.youtube.com/watch?v=UH05byvU58Q>
- Türkben, Tuncay. "Beşinci Sınıf Türkçe Ders Kitabı Metinlerinin Metinsellik Ölçütleri Açısından İncelenmesi". Ana Dili Eğitimi Dergisi 6/4 (28 Ekim 2018), 961-986.
<https://doi.org/10.16916/aded.443882>
- Yeşildağ, Abdussamed. "Bânet Su'âd Kasîdesine Yapılan Çalışmaların Tesbiti Üzerine-1". Şarkiyat Araştırmaları Dergisi 36 (Ankara 2013), 7-42.
<https://makale.isam.org.tr/handle/123456789/206909>
- Yıldırım, Türkan. "Dil Yapılarının Sezdirilmesi Bağlamında Bağdaşıklık: Metindilbilimsel Bir Çözümleme". Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 27/4 (23 Aralık 2025), 564-583.
<https://doi.org/10.17556/erziefd.1727613>
- Çalışkanöztürk, Emine Nur. "Kasidetu Araku'n 'ala Arak: Dirasetun fi Dav'i 'İlmu Nahvu'n Nass". Ürdün Al-Zaytuna Üniversitesi Beşerî ve Sosyal Bilimler Dergisi 6/1 (Mart 2025), 62.
<https://doi.org/10.15849/ZJHSS.250330.03>
- Beaugrande, Robert-Alain de - Dressler, Wolfgang. "Introduction to text linguistics". Londra, 1981.
- Hussein, Hassan. "Selasiyyetü'l Bürde Bürdetu'r-Rasûl". Doha: Katar Ulusal Kütüphanesi, 1400.

Erol Güngör'ün Kültür Teorisinde Ahlâk Eğitimi ve Şahsiyet İnşası

Ayşe Nur Binbir

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/TÜRKİYE

nurmai1375@gmail.com, ORCID ID: 0009-0006-4197-5543

Öz

İnsan, tarihsel süreç boyunca bireysel ve toplumsal varlığını anlamlandırma çabasıyla kendi kimlik ve şahsiyetini inşa etmeye çalışan bir varlıktır. Bu yolculuğun en önemli yapıtaşları arasında bulunan din ve kültür; sadece birer gelenek aktarımı değil, insanın dünya üzerindeki konumunu belirleyen, krizlerini çözen ve varoluşuna değer katan temel anlam alanlarındandır. Türk düşünce tarihinin önemli isimlerinden Erol Güngör, bu süreci kültür ve şahsiyet kavramları üzerinden bir senteze ulaştırır. Güngör'ün düşünce dünyasında kültür, toplum bir arada tutan inançlar, bilgiler, his ve heyecanlar bütünüdür. Güngör'e göre kültür, dinin etkilediği, tarihin şekillendirdiği dinamik bir yapı olup ferdin şahsiyet kazanmasında merkezi bir rol oynamaktadır. Bu çalışmanın temel amacı, Güngör'ün sosyal psikoloji temelli kültür yaklaşımı içerisinde ahlâk eğitiminin, şahsiyet inşasındaki rolünü çözümlemektir. Çalışmada, Güngör'ün *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar, Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak, Sosyal Meseleler ve Aydınlar* adlı eserlerinden elde edilen veriler, doküman analizine tabi tutulmuştur. Çalışma *Kültür, Ahlâk, Şahsiyet ve Din* kavramları dahilinde sınırlandırılmıştır. Bu çalışmanın problemi Güngör'ün günümüzde bireyin şahsiyet gelişimini etkileyen kültür ile ahlâk ilişkisine nasıl baktığını ortaya koymaktır. Güngör'e göre ahlâk eğitimi, yalnızca bilişsel bilgi aktarımı değil, aynı zamanda duygusal ve davranışsal boyutlarıyla bireyin iç disiplini geliştiren bir süreçtir. Ahlâkın, kültür ve dinin birbirinden koparılmadan bütüncül bir şekilde ele alınması gerektiğini vurgular. Çalışmanın sonucunda Güngör'ün düşüncesinde ahlâk eğitiminin, bireyi toplumsal anomiden (kualsızlık) koruyan ve ona varoluşsal bir anlam alanı açan temel strateji olduğu görülmüştür. Kültürden kopuk bir ahlâk eğitiminin şahsiyet oluşturmada yetersiz kalacağı, bu nedenle din ve kültürün, din eğitiminde bir bütün olarak ele alınması gerektiği neticesine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Erol Güngör, Kültür, Ahlak, Şahsiyet.

GİRİŞ

Erol Güngör'ün Kültür Anlayışı

Toplumdaki bireyler benzer inanç, değer ve duyguları paylaştıkları zaman aralarında güçlü bir bağ oluşmaktadır. Bu bağın sonucunda maddi-manevi ortaya çıkan düşünsel yapı kültürü oluşturur. Güngör, kültürü durağan bir yapıdan ziyade dinamik, maddi ve manevi unsurların birlikteliği üzerinden ilerleyen bir bütünlük olarak tanımlamaktadır. Ona göre kültür, toplumu bir arada tutan inançlar, bilgiler, his ve heyecanlar bütünüdür.¹ İnançlar, kültürün sürekliliğini sağlayan manevi zemini temsil eder.

¹ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1986), 9.

Bilgiler, toplumun tarihsel deneyimlerinden, bilimsel birikiminden ve pratik yaşam tecrübelerinden elde edilen bilgi unsurları kültürün teorik boyutunu oluşturur. Bu bilgiler, bireylerin dünyayı anlamlandırma biçimlerini şekillendirir ve toplumsal düzenin işleyişine katkıda bulunur.

Kültür yalnızca aklî ve teorik bir yapı değildir aynı zamanda duygusal (his ve heyecanlar) bir bütünlük taşımaktadır. Ortak sevinçler, üzüntüler, coşkular ve aidiyet duyguları, toplumsal birlikteliği güçlendirir. Güngör'e göre kültür, bireylerin duygusal dünyalarını da kapsayan bir manevi nizamdır.

Kültür, yalnızca bireysel kimliği değil, aynı zamanda toplumsal bütünlüğü de tesis eder. "Sosyal ilimlerde kültür denince bir topluluğun kendi hayati problemlerini çözmek üzere denediği ve uzun yıllar içinde standart hale getirdiği usuller ve vasıtalar anlaşılır. Şu hâlde bir topluluğun ihtiyaçlarını karşılamak üzere benimsemiş bulunduğu hayat tarzı, bütün maddi ve manevi unsurlarıyla birlikte onun kültürünü teşkil etmektedir."² Ortak değerler, inançlar ve normlar kültür aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılır. Dil, gelenekler, sanat, din ve eğitim gibi unsurlar kültürün taşıyıcılarıdır. Bu unsurlar, toplumsal normların belirlenmesini, bireylerin davranışlarının yönlendirilmesini ve ortak aidiyet duygusunun güçlenmesini sağlar.

Güngör'ün yaklaşımında kültür, maddi unsurlardan daha öte manevi unsurları içselleştiren bir derinliğe sahiptir. O kültürü hem bireysel hem de toplumsal düzeyde anlamlandırmaktadır. Kültür, bireyin iç dünyasını şekillendiren psikolojik bir olgu, aynı zamanda toplumsal düzeni sağlayan sosyal bir mekanizmadır. Bu nedenle kültür, toplumun varlığını sürdürmesinde vazgeçilmez bir unsur olarak görülmektedir. Güngör'ün yaklaşımında kültürün manevi ve maddi unsurları arasında kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. Ona göre bu iki alan arasında sürekli bir etkileşim ve karşılıklı iletişim söz konusudur. Kültürün manevi boyutu, toplumun zihniyet dünyasını oluşturan inanç ve duygulara dayanırken; maddi boyutu ise bu manevi değerlerin pratikte somut formlar kazanmış hâlidir.

Manevi kültür, bireylerin ve toplumların anlam dünyasını şekillendiren inanç ve duygusal zemin olarak tanımlanabilir. Maddi kültür ise bu anlam dünyasının dışavurumu olarak ortaya çıkan pratikler, davranışlar ve nesnel yapılardır. Bir kültürden diğer bir kültüre aktarılan unsurlardan en rahatı maddi unsur ve davranışlardır. Davranışlar, kültürün dışa vurulan ifadeleridir.³ Güngör, bu ilişkiyi dinî pratikler üzerinden örnekendirir. Ona göre bir inanç sisteminin dışavurumu olan fiziksel hareketler (namaz ibadeti), dini kıyafet vb. olarak gözüktür. Maddi unsurları gerçekleştiren bir kişinin dinine ait inançları bildiği ve içinden gelerek uyguladığı her zaman söylenemez. Bireylerin, yaşama gücü kültürleriyle doğrudan ilişkilidir. Bir millet yaşama gücünü ancak kendi kültüründe bulduğu çok sağlam dayanaklarla devam ettirebilir.⁴ Kültür, geçmişten günümüze taşınan değerleri korurken toplumsal ve tarihsel koşullara uyum sağlayarak kendini yeniler. Bu yönüyle kültür hem süreklilik hem de değişim barındıran bir yapıya sahiptir. Bu değişim sürecinde toplumun bekası için "şahsiyet sahibi" bireylerin yetiştirilmesi gereklidir.

Sonuç olarak kültürün, manevi ve maddi unsurların birbirini tamamlayan ve karşılıklı olarak anlamlandıran bir bütünlük içinde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Kültür, yalnızca somut formlardan ibaret değildir aynı zamanda bu formlara anlam kazandıran manevi zeminin sürekliliğiyle varlığını sürdürür.

Güngör'ün Düşüncesinde Ahlâk ve Şahsiyet Kavramları

² Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, ed. 17. baskı. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 68.

³ Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, 15.

⁴ Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 70.

Güngör'e göre ahlâk⁵, insan kişiliğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Kişilik, davranış eğilimlerinin dinamik bir bütünüdür ve bu eğilimler “iyi” veya “kötü” yargılarıyla değerlendirildiğinde ahlâki davranışlar ortaya çıkar. Dolayısıyla ahlâk ile kişilik arasında kopmaz bir bağ vardır. İyi ahlâklı olmak, aynı zamanda iyi bir şahsiyet sahibi olmak anlamına gelir. Dürüstlük, mertlik, konukseverlik ve haysiyet gibi ahlâki nitelikler, kişiliğin değerli yönleri olarak kabul edilir.

Ahlâkın toplumsal işlevi, düzen ve güvenliği sağlamaktır. Ortak değer yargıları olmaksızın insanlar arasında kaos ve güvensizlik hâkim olur. Bu nedenle toplum, iyi ahlâki ödüllendirirken kötü ahlâki dışlar. Liderlik açısından da ahlâk belirleyici bir unsurdur.⁶ Bütün sembolik şeyler manevidir ve insan topluluklarını hayvan topluluklarından ayırt eden en önemli özelliklerden biri bizim cemiyetimizin sembollere dayalı olmasıdır.⁷ İnsan topluluklarının hayvan topluluklarından ayrıldığı temel nokta, onların yalnızca biyolojik ihtiyaçlarla değil, aynı zamanda sembolik ve manevi sistemlerle yaşamlarını düzenlemeleridir. Semboller, toplumsal düzenin görünmez ama bağlayıcı unsurlarıdır.

Paranın değeri, onun fiziksel varlığından değil, toplumun ona yüklediği sembolik ve manevi anlamdan kaynaklanır. Eğer insanlar devletin güvenilirliğine inanmazsa, cebimizdeki kâğıt veya metal parçaları hiçbir değer taşımaz. Dolayısıyla para, aslında bir “güven sembolü”dür. İşlevini ancak insanlar arasında ortak bir inanç ve kabul bulunduğu sürece yerine getirebilir. Ahlâkın toplumsal düzen için aynı işlevi gördüğünü ifade edebiliriz. Nasıl ki para, maddi varlığıyla değil, insanlar arası güven ve anlaşma ile değer kazanıyorsa, ahlâk da elle tutulur bir nesne değil, fakat toplumun işleyişini mümkün kılan manevi bir bağdır. İnsanları bir arada tutan şey yalnızca çıkar ilişkileri değil, ortak değerler ve sembolik sistemlerdir. Dil, hukuk, para, din ve ahlâk hep bu manevi sistemler arasında yer alır.

Din, bu bağlamda ahlâkın en güçlü düzenleyicilerinden biridir ancak kaynağı ister din ister başka bir otorite olsun, ahlâk her toplum için vazgeçilmezdir.⁸ İnsan toplulukları ahlâktan uzak yaşayamaz. Bu nedenle ahlâkın varlığı bir tabiat kanunu gibidir.

Yeni nesillere ahlâki değerlerin aktarılması toplumsal huzur ve refah için zorunludur. Ahlâki eğitimin yanında sadece bilgilerin verilip bu bilgiler, duygularla tamamlanmadıkça ahlâki davranış yalnızca bir hesap meselesi haline gelmektedir. Çocuklara ve gençlere kendi milletlerinin tarih boyunca geliştirdiği ahlâk kurallarının öğretilmesi, onları toplumun olgun üyeleri haline getirir. Aksi takdirde, yalnızca maddi çıkarlarını gözeten bencil bireyler yetişir ve bu durum cemiyet için yıkıcı sonuçlar doğurur. Bu noktada önümüze çıkan diğer bir önemli kavram şahsiyettir.

Güngör'ün ifadesiyle “Şahsiyet (kişilik) her insanın kendine özgü davranış eğilimlerinin dinamik bir bütünüdür.”⁹ Şahsiyet kavramı, bireyin davranışlarından hareketle onun hakkında verilen genel hükmün ifadesidir. Günlük dilde sıkça kullanılan “şahsiyetsiz”, “kuvvetli şahsiyet sahibi” veya “şahsiyeti bozuk” gibi nitelemeler, aslında bireyin ahlâki davranışları üzerinden yapılan değerlendirmelerdir. Bu bağlamda şahsiyet, yalnızca psikolojik bir yapı değil, aynı zamanda ahlâki tutumların somutlaşmış hâlidir.

Bugüne kadar yapılan araştırmalarda insana ait şahsiyet vasıflarından hiçbirinin doğuştan geldiği görülmemiştir. Hiç kimse doğuştan şu veya bu şahsiyet tipine sokulamaz. Ama unutmamalıyız ki hemen hiçbir şahsiyet vasfının soyaçekimden etkilenmemiş olması da imkansızdır.¹⁰ Güngör, ahlâk psikolojisinin bireysel boyutundaki ahlâki davranışların kökeninde bilincin etkisini de vurgular. Şahsiyet,

⁵ Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 19.

⁶ Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, 18.

⁷ Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, 19.

⁸ Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, 20.

⁹ Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, 12.

¹⁰ Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, 14.

biyolojik mirasın üzerine aile ve yakın çevredeki modellerin taklit edilmesiyle başlar, sosyal etkileşimle benlik şuuruna dönüşür ve nihayetinde vicdanın rehberliğinde süreklilik kazanır.

Ahlâkî düşünce ve davranışın gelişim süreci, yalnızca öğrenme ile açıklanamayacak kadar karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu noktada olgunlaşma faktörünü dışarıda bırakmak, sürecin doğasını eksik anlamak olur. Psikolojik faaliyetlerin ortaya çıkabilmesi için belirli bir olgunluk düzeyine ulaşmak gerekmektedir. Bu nedenle gelişme ile olgunlaşma birbirinden bağımsız değil karşılıklı etkileşim içinde ilerleyen süreçlerdir. Gelişim alanlarının sosyal, duygusal ve zihinsel boyutlara ayrılması, analitik bir kolaylık sağlamakla birlikte, bu alanların birbirinden kopuk olmadığı unutulmamalıdır. Ahlâkî gelişim, zekâ ve duygusal gelişimle doğrudan bağlantılıdır; çünkü ahlâkî hayat, bilgi, duygu ve davranış unsurlarının bir sentezinden oluşur. Bu bağlamda gelişim, çevreden alınanların basit bir birikimi değil, niteliksel dönüşümlerle ilerleyen basamaklı bir süreçtir. Her aşama, önceki basamakları kapsamakla birlikte, onlardan farklı bir düzeyde yeni bir nitelik kazanır.¹¹

Güngör, yukarıda da bahsedildiği üzere ahlâkın öğrenilmesinde esas rolün sosyal çevre olduğunu ve ahlâkın, eğitim işi olduğunu belirtmektedir. Bu açıklamalarla onun düşüncesinde ahlâkı, insan kişiliğinin vazgeçilmez bir parçası olarak görüldüğünü ifade edebiliriz. Davranışlarımızın önemli bir bölümü “iyi” ya da “kötü” biçimindeki değerlendirmelere tabi tutulur. Bu tür değer yargılarına konu olan davranışları ahlâkî davranışlar olarak adlandırırız.

Bir insanın sahip olduğu kişilik yapısı ve davranış eğilimleri, onun ahlâkî tutumlarını da belirler. Kişide hangi eğilimler baskınsa, ortaya koyduğu ahlâkî davranışlar da bu doğrultuda şekillenir. Bu durum, ahlâk ile kişilik arasında güçlü bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir. Hatta bu iki kavramı birbirinden tamamen ayırmak oldukça güçtür. Beğenilen bir kişilikten söz edebilmek, öncelikle toplum tarafından olumlu görülen ahlâkî tutumlar sergilemeyi gerektirir. Ahlâkî açıdan olumsuz özellikler taşıyan bir bireyin, iyi bir kişiliğe sahip olduğundan söz etmek mümkün değildir.

Kültür ve Din Ekseninde Şahsiyet Eğitimi

“Ahlâkî davranışın esaslarından pek çoğu dinden gelmektedir. Din ahlâkî hayatımızın yegâne kaynağı değildir, ama en büyük kaynaklarından biridir.”¹² Güngör’ün bu ifadesinden anlayacağımız üzere ona göre dinden ayrı bir ahlâk sistemi düşünülemez. Ahlâkı devasa bir yapıya benzetirsek din bu yapının temellerindeki en büyük taşlardan biridir.

Din ile ahlâk birbirini besleyen bir olgu olduğu için bireylerin şahsiyet eğitiminde din eğitiminin ayrı bir yeri bulunmalıdır. Din, ahlâkın en büyük okullarından biridir ama birey bu dersi sadece o mekânda öğrenmez. Din öğrenimi diğer alanlardan farklı olarak özel bir ahlâkî şahsiyet disiplini gerektirir.¹³ Bu gereksinim sadece ders okuyarak kazanılmaz. Birey, ahlâkî şahsiyeti oluşurken kritik evrelerden geçmekte ve belirli bir yönlendirmeye gereksinim duymaktadır. Belirli bir yönlendirme gerektirdiğinden Güngör’e göre din ve ahlâkî eğitim pedagojik bir zorunluluk haline geldiğini ifade etmektedir.

Güngör’e göre ülkemizde eğitimin, dinden uzaklaştırılması sonucu toplumdaki bireylerin kültürlerinde, geleneklerinde bozukluklar olmuştur. Toplumun cahil bırakılmasıyla eğitimsiz nesiller oluşmuştur.¹⁴ Bu durum toplumda çatışmalara yol açmıştır. Din eğitimi, devlet eliyle verilmeli dinin toplumsal düzen için olumlu yönleri göz ardı edilmemelidir. Güngör’e göre “Din her şeyden önce bir ilim ve tefekkür işidir, bu ilim ve tefekkürü hazırlayacak eğitim müesseseleri!” olmadıkça din, hakiki bir şekilde

¹¹ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998), 24-25.

¹² Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, 115.

¹³ Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996), 390.

¹⁴ Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, 328.

anlaşılamayacaktır.¹⁵ Din eğitimi devlet kendisi vermediği takdirde bireyler dini ya başkasından öğrenecek ya da bir anlam arayışına sürükleneceklerdir. Öyle ki bireylerin resmi olmayan yerlerden din eğitimi almaları din istismarına ve çatışmalara yol açacaktır. Devasa yapının diğer taşları arasında akıl, vicdan, kültür ve hukuk da yer alır. Din, ahlâka ulvi bir amaç ve disiplin katarken akıl ve vicdan da bu ahlâkın evrenselleşmesini ve her koşulda uygulanabilmesini sağlar. Birey, ahlâki şahsiyet, ile dışarıdan dayatılan kuralların ötesine geçip bu kuralları kendi iradesiyle uygulama becerisi kazanmalıdır. Kültür ve din, ferde bir normlar sistemi sunar. Ahlâki şahsiyet, ahlâki davranışa içselleştirilmiş bir şekilde yansımalıdır. Şahsiyet, dinî ve kültürel değerlerin bireyin zihninde bir iç disiplin haline gelmesiyle oluşur. Kişi artık çevre ne der diye değil, ahlâki ve dinî bir ödev bilinciyle hareket eder. Eğer bu normlar sadece korku veya toplumsal baskı ile uygulanıyorsa şahsiyetten söz edilemez.

“Ahlâkî davranışın en ayırdedici özelliği birtakım insanların ve düşüncelerin iyi ve kötü hükümleri çerçevesinde ele almasıdır. Biz bu tür hükümlere değer hükümleri diyoruz. Değer hükümleri birşeyin arzu edilebilir iyi veya edilemez kötü olduğunu belirten ifadelerdir. İnsanlar, şeyler, insanların davranış ve niyetleri hakkında değer hükümleri veririz. Çalışkanlık iyi bir vasıftır, Demokrasi iyi bir rejimdir, filan marka arabalar çok güzeldir, gibi.”¹⁶

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere Güngör, ahlâki davranışın temelinde iyi ve kötü hükümlerinin bulunduğunu ve bu hükümlerin değer hükümleri olarak adlandırdığını ifade etmektedir. Ahlâki hükümler, birer değer hükmü olmakla beraber tamamı ahlâkla ilgili değildir.

Güngöre göre ahlâki hükümler iki tipe ayrılabilir.¹⁷ İlki ahlâkî mecburiyet veya mükellefiyet (yükümlülük) hükümleridir. Bu tip ayrıma göre şu hareket ahlâkî bakımdan yapılmalı, yapılmamalı yahutta ahlâkî açıdan doğru, yanlıştır. Birinci tipte eylemin ahlâkî niteliği mevzu bahistir. Ailenize yardım etmelisiniz, gibi. İkisinde ise kişilerin şahsiyet özelliklerinin, niyet ve isteklerin ahlâkî niteliği mevzu bahistir. Ahmet iyi çocuktur, dedikoduculuk çirkin şeydir, gibi.

Ahlâkî hükümler yalnızca davranışları değil, aynı zamanda kişilik yapısını ve niyetleri de kapsamaktadır. Böylece ahlâkî hükümler, ahlâkın hem toplumsal düzenini sağlayan normatif yönünü hem de bireysel şahsiyetin inşasına katkıda bulunan yönünü ortaya koymaktadır. Bu çift yönlü yapı, Güngör’ün ahlâk anlayışında da ahlâkın hem sosyal düzenin temeli hem de şahsiyetin ayrılmaz bir unsuru olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Erol Güngör’ün kültür anlayışı, ahlâk ve şahsiyet kavramlarını birbirinden bağımsız değil, karşılıklı etkileşim içinde ele alan bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Kültürün özünü ahlâki değerlerden alan dinamik bir yapı olarak tanımlaması, bireyin kimlik ve şahsiyet inşasında kültürün ve dinin belirleyici rolünü ortaya koymaktadır. Kültür, bireyin zihinsel ve duygusal dünyasını şekillendiren, toplumsal kimliği besleyen ve ortak yaşam biçimlerini düzenleyen bir değerler sistemi olarak işlev görürken ahlâk, bu sistemin normatif çerçevesini oluşturarak toplumsal düzenin ve güven ortamının teminatı haline gelmektedir.

Güngör’ün düşüncesinde ahlâk eğitimi, salt bilgi aktarımına indirgenemeyecek bir süreçtir. Bilgi, duygu ve davranış unsurlarının bütünleşmesiyle bireyin ahlaki şahsiyetini inşa eden bu süreç, aynı zamanda kültürel ve dinî değerlerin pedagojik bir düzlemde içselleştirilmesini zorunlu kılar. Din, ahlâka ulvi bir amaç ve disiplin kazandırırken kültür, bireyin toplumsal aidiyetini ve kimlik oluşumunu destekler. Bu

¹⁵ Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, 389-390.

¹⁶ Güngör, *Değerler Psikolojisi*, 27.

¹⁷ Güngör, *Değerler Psikolojisi*, 27.

bağlamda şahsiyet, yalnızca dışsal kurallara uyum sağlayan bir yapı değil, bireyin iç disiplinine dönüşmüş ahlâkî ve dinî ödev bilinciyle şekillenen bir varoluş biçimidir.

Din, kültürün en güçlü taşıyıcılarından biri olarak bireyin ahlâkî yönelimlerini şekillendirmekte ve şahsiyet oluşumuna katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda doğru şekilde alınan bir din eğitimi, ahlâkî değerlerin içselleştirilmesini ve kültürel sürekliliğin sağlanmasında önemli bir yer oynamaktadır. Güngör'e göre kültür, yalnızca toplumsal normların değil aynı zamanda dinî değerlerin de kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla canlı kalır. Ahlâkî davranışların esaslarının birçoğu dinden gelmektedir. Toplumda bireyler belli zamanlarda pedagojik yönlendirmeye ihtiyaç duyarlar. Böylece din ve eğitim pedagojik bir ihtiyaç ortaya çıkmaktadır. Bu ihtiyacın giderilmesi doğru bir din eğitimine bağlıdır. Bu eğitimde devletin resmî kurumları tarafından verilmelidir.

Sonuç olarak bireylere verilen bilgiler yalnızca bilişsel bilgi aktarımıyla sınırlı kalmamalı, ahlâk, kültür ve din birbirinden koparılmadan, normatif bir bütünlük içinde ele alınmalı, bireyin ahlâkî şahsiyetini geliştirecek kültürel ve dinî değerlerin kazandırılmasına odaklanmalıdır. Bu sayede bireyin, hem toplumsal düzenin korunmasına katkı sağlaması hem de kendi varoluşsal kimliğini sağlam temeller üzerine kurması mümkün olur.

Kaynakça

Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 1997.

Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 1998.

Güngör, Erol. *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 3. Basım, 1986.

Güngör, Erol. *Sosyal meseleler ve aydınlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 3. Basım, 1996.

Güngör, Erol. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. ed. 17. bs. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Çevreye Duyarlı Davranış Gösterme Düzeylerinin İncelenmesi



(Bu Araştırma TUBİTAK 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programı Kapsamında Gerçekleştirilmiştir)

T Ü B İ T A K

Yasin Epçin

Musa Candemir

Ahmet Memiş

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

epcinyasin@gmail.com, ORCID ID: 0009-0002-2438-3483

Öz

Bu çalışma, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış gösterme düzeylerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışma DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış gösterme düzeylerinin cinsiyet, sınıf düzeyi, mezun olunan lise türü, yaş, eğitim süresi ve bir yılda okunan kitap sayısı değişkenleri açısından anlamlı farklılık gösterip göstermediğini de tespit etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada genel tarama modeli kullanılacaktır. Çalışma evrenini 2025–2026 eğitim-öğretim yılında Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 409 DKAB öğretmen adayı oluşturmakta olup, basit seçkisiz örnekleme yöntemiyle en az 217 katılımcıya ulaşılması planlanmaktadır. Veri toplama aracı olarak Çimen tarafından geliştirilen, Çevreye Duyarlı Davranış Ölçeği kullanılacaktır. Veriler SPSS ve AMOS programlarıyla analiz edilecektir. Ölçeğin yapı geçerliği belirlenmesi için açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi yapılacaktır. Güvenirlik için Cronbach Alfa katsayısı hesaplanacaktır. Verilerin normal dağılım göstermesi durumunda analizlerde aritmetik ortalama, standart sapma, bağımsız örneklem t-testi ve tek yönlü varyans analizi; normal dağılım göstermemesi durumunda ise Mann–Whitney U Testi ve Kruskal–Wallis Testi kullanılacaktır. Literatürde DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış gösterme düzeylerini doğrudan inceleyen bir çalışmaya rastlanmaması, bu araştırmanın özgün ve alana katkı sağlayıcı nitelikte olduğunu göstermektedir. Bu tür bir araştırma, öğretmen yetiştirme programlarında çevre bilincinin hangi boyutlarda geliştirilebileceğine dair somut veriler sağlayarak hem teorik hem de uygulamalı düzeyde önemli sonuçlar ortaya koyabilir. Böylelikle çalışma, çevre duyarlılığı konusundaki bilimsel bilgi birikimini genişletmenin yanı sıra, DKAB öğretmen adaylarının çevreye ilişkin algı ve davranışlarını geliştirmeye yönelik eğitim politikalarına da yön verebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi, Çevre, Duyarlı Davranış, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adayları

Giriş

Günümüzde çevre sorunları, yalnızca ekolojik bir mesele olmaktan çıkarak sosyal, kültürel ve etik boyutları olan küresel bir kriz haline gelmiştir. İklim değişikliği, biyolojik çeşitliliğin azalması ve doğal kaynakların tükenmesi gibi sorunlar, bireylerin çevreye yönelik tutum ve davranışlarının önemini daha da artırmaktadır.¹ Bu bağlamda çevreye duyarlı bireylerin yetiştirilmesi, sürdürülebilir kalkınmanın temel bileşenlerinden biri olarak kabul edilmektedir.² Eğitim sistemleri, bireylerin çevre bilinci kazanmasında ve bu bilincin davranışa dönüşmesinde kritik bir rol oynamaktadır.³ Özellikle öğretmenler ve öğretmen adayları, çevreye duyarlı davranışların topluma yayılmasında anahtar aktörlerdir.⁴ Bu nedenle öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış düzeylerinin belirlenmesi, hem eğitim politikaları hem de sürdürülebilir gelecek açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çalışma, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış düzeylerini ve bu düzeylerin çeşitli demografik değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çevreye duyarlılık, bireyin doğal çevreyi koruma, sürdürülebilir kullanımını destekleme ve çevresel sorunlara karşı sorumluluk bilinciyle hareket etme eğilimi olarak tanımlanmaktadır.⁵ Bu kavram genellikle bilişsel (çevre bilgisi), duyuşsal (çevreye yönelik tutum ve değerler) ve davranışsal (çevre dostu davranışlar) boyutlar üzerinden ele alınmaktadır.⁶ Bilişsel boyut bireyin çevre sorunlarına ilişkin bilgi düzeyini ifade ederken, duyuşsal boyut çevreye yönelik değer ve tutumları kapsamaktadır. Davranışsal boyut ise geri dönüşüm, enerji tasarrufu, doğayı koruma gibi somut eylemleri içermektedir.⁷

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri, çevreye duyarlılık konusunda özel bir sorumluluğa sahiptir. İslam dini, doğanın korunmasını bir emanet bilinci çerçevesinde ele almakta ve insanın çevreye karşı sorumluluğunu vurgulamaktadır.⁸ Bu bağlamda DKAB öğretmenlerinin çevre bilinci yüksek bireyler yetiştirmesi beklenmektedir. Öğretmenlerin bu sorumluluğu yerine getirebilmeleri için çevreye duyarlı davranışlara sahip olmaları gerekmektedir.

Bu araştırmanın amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış gösterme düzeylerini belirlemek ve bu düzeylerin çeşitli demografik değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını incelemektir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki araştırma sorularına yanıt aranacaktır:

DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış gösterme düzeyleri ne düzeydedir?

1- Cinsiyete göre anlamlı farklılık var mıdır?

¹ IPCC, *Climate Change 2021: The Physical Science Basis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021); United Nations, *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development* (New York, NY: United Nations, 2015).

² Daniella Tilbury, "Environmental Education for Sustainability", *Environmental Education Research* 1/2 (1995), 195-212; UNESCO, *Education for Sustainable Development Goals* (Paris: UNESCO, 2017).

³ Joy A. Palmer, *Environmental Education in the 21st Century* (London: Routledge, 1998); Harold R. Hungerford - Trudi L. Volk, "Changing Learner Behavior Through Environmental Education", *The Journal of Environmental Education* 21/3 (1990), 8-21.

⁴ Robert B. Stevenson, "Schooling and Environmental Education: Contradictions in Purpose and Practice", *Environmental Education Research* 13/2 (2007), 139-153, <https://doi.org/10.1080/13504620701295726>.

⁵ P. Wesley Schultz, "Empathizing with Nature", *Journal of Social Issues* 56/3 (2000), 391-406; Florian G. Kaiser, "A General Measure of Ecological Behavior", *Journal of Applied Social Psychology* 28/5 (1998), 395-422.

⁶ Anja Kollmuss - Julian Agyeman, "Mind the Gap: Why Do People Act Environmentally and What Are the Barriers to Pro-Environmental Behavior?", *Environmental Education Research* 8/3 (2002), 239-260; Paul C. Stern, "Toward a Coherent Theory of Environmentally Significant Behavior", *Journal of Social Issues* 56/3 (2000), 407-424.

⁷ Jody M. Hines - Harold R. Hungerford - Audrey N. Tomera, "Analysis and Synthesis of Research on Responsible Environmental Behavior: A Meta-Analysis", *The Journal of Environmental Education* 18/2 (1987), 1-8.

⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York, NY: Oxford University Press, 1996); Richard C. Foltz - Frederick M. Denny - Azizan Baharuddin, *Islam and Ecology: A Bestowed Trust* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003).

2- Sınıf düzeyine göre farklılık var mıdır?

3- Mezun olunan lise türüne göre farklılık var mıdır?

4- Yaşa göre farklılık var mıdır?

Yöntem

Bu çalışma betimsel bir araştırmadır çünkü var olan durumu olduğu gibi belirlemeyi amaçlamaktadır. Bundan dolayı bu çalışmada genel tarama modeli kullanılmıştır.⁹ Çalışma evrenini 2025–2026 eğitim-öğretim yılında Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 409 DKAB öğretmen adayı oluşturmakta olup, basit seçkisiz örnekleme yöntemiyle 220 katılımcıya ulaşılmıştır. Verilerin analizinde t-testi ve tek yönlü varyans analizi kullanılmıştır.

Bulgular

2.1. Katılımcıların Çevreye Duyarlı Davranış Gösterme Düzeyleri

Bulgular incelendiğinde, DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış gösterme düzeylerine ilişkin genel ortalamanın 3.35 olduğu görülmektedir. Bu değer, puan aralıkları dikkate alındığında 2.61–3.40 aralığında yer almakta olup, “orta düzey” olarak değerlendirilmektedir.

2.2. Cinsiyet değişkenine ilişkin bulgular

DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış düzeylerinin cinsiyete göre kadınlarda ($\bar{x}=3.37$) erkeklere ($\bar{x}=3.33$) kıyasla biraz daha yüksek olduğu görülmektedir. Ancak her iki grubun ortalaması da **2.61–3.40** aralığında yer almakta olup “**orta düzey**” olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte t-testi sonuçlarına göre gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamaktadır.

2.3. Sınıf değişkenine ilişkin bulgular

DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış düzeylerinin sınıf değişkenine göre anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Ortalama puanlar incelendiğinde 1. sınıf ($\bar{x}=3.28$), 2. sınıf ($\bar{x}=3.32$) ve 3. sınıf ($\bar{x}=3.36$) öğrencilerinin 2.61–3.40 aralığında yer alarak orta düzeyde, 4. sınıf öğrencilerinin ise ($\bar{x}=3.44$) 3.41–4.20 aralığında yer alarak yüksek düzeyde çevreye duyarlı davranış sergiledikleri anlaşılmaktadır. Farklılığın özellikle 1-3, 1-4 ve 2-4 sınıflar arasında olduğu belirlenmiştir.

3.4. Yaş değişkenine ilişkin bulgular

Bulgular incelendiğinde, DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış düzeylerinin yaş değişkenine göre farklılaştığı görülmektedir. 18–20 yaş grubundaki öğrencilerin ortalaması ($\bar{x}=3.29$) **2.61–3.40** aralığında yer alarak **orta düzeyde**, 21 yaş ve üzeri öğrencilerin ortalaması ($\bar{x}=3.41$) ise **3.41–4.20** aralığında yer alarak **yüksek düzeyde** değerlendirilmektedir. Ayrıca t-testi sonuçlarına göre bu farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu anlaşılmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Araştırma bulguları, DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranışlarının orta düzeyde olduğunu ve bu düzeyin geliştirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda elde edilen sonuç, öğretmen adaylarının çevresel duyarlılıklarının tamamen yetersiz olmadığını ancak istenen düzeye ulaşmadığını

⁹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 31-36.

göstermekte olup, özellikle uygulamaya dayalı çevre eğitimi etkinliklerinin artırılmasının bu düzeyi yükseltebileceği düşünülmektedir.

Araştırma bulguları, DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış düzeylerinin cinsiyete göre farklılaşmadığını ve her iki grubun da orta düzeyde çevresel duyarlılığa sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, çevreye yönelik davranışların demografik değişkenlerden ziyade bireylerin bilgi, tutum ve değerleriyle ilişkili olduğunu ortaya koyan¹⁰ çalışmasıyla örtüşmektedir. Bulgular, Bandura'nın Sosyal Öğrenme Kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, çevresel davranışların gözlem ve öğrenme yoluyla kazanıldığı ve bu nedenle eğitim süreçlerinin belirleyici olduğu söylenebilir.¹¹ Bu bağlamda elde edilen sonuç, öğretmen adaylarının çevresel duyarlılıklarının belirli bir düzeyde olduğunu ancak cinsiyet gibi değişkenlerden bağımsız olarak geliştirilmeye açık olduğunu göstermektedir; dolayısıyla öğretmen yetiştirme programlarında uygulamaya dayalı çevre eğitiminin artırılması önemli görülmektedir.

Araştırma bulguları, DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış düzeylerinin sınıf değişkenine göre anlamlı biçimde farklılaştığını ve sınıf düzeyi arttıkça çevresel duyarlılığın kısmen yükseldiğini, ancak genel olarak orta düzeyde kaldığını göstermektedir. Bu sonuç, üniversite düzeyinde eğitim sürecinin çevresel tutum ve davranışları olumlu yönde etkilediğini ortaya koyan¹² çalışmasıyla paralellik göstermektedir. Bulgular, Kolb'un Deneyimsel Öğrenme Kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, bireylerin öğrenme süreçlerinde yaşantı ve deneyim kazandıkça davranışlarının geliştiği ve bu nedenle sınıf düzeyi yükseldikçe çevresel duyarlılığın artmasının beklenen bir durum olduğu söylenebilir.¹³ Bu bağlamda elde edilen sonuç, öğretmen adaylarının çevresel duyarlılıklarının eğitim süreciyle birlikte geliştiğini ancak istenen yüksek düzeye tam olarak ulaşmadığını göstermekte olup, özellikle uygulama temelli çevre eğitimi etkinliklerinin artırılması gerektiğine işaret etmektedir. Gökalp'in¹⁴ belirttiği üzere bireylerin insan sermayesi arttıkça çevreye duyarlı davranış gibi olumlu davranışlarının arttığı söylenebilir.

Araştırma bulguları, DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış düzeylerinin yaş değişkenine göre anlamlı biçimde farklılaştığını ve yaş ilerledikçe çevresel duyarlılığın arttığını göstermektedir. Bu sonuç, bireylerin yaş ve deneyim düzeyleri arttıkça çevresel tutumlarının daha olumlu hale geldiğini ortaya koyan¹⁵ çalışmasıyla paralellik göstermektedir. Bulgular, Bandura'nın Sosyal Öğrenme Kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, bireylerin çevresel davranışları zamanla gözlem ve deneyim yoluyla öğrendikleri ve bu nedenle yaş ilerledikçe bu davranışların güçlendiği söylenebilir.¹⁶ Bu bağlamda elde edilen sonuç, öğretmen adaylarının çevresel duyarlılıklarının yaşa bağlı olarak geliştiğini ortaya koymakta olup, eğitim süreçlerinin bu gelişimi destekleyecek şekilde yapılandırılması gerektiğini göstermektedir.¹⁷

DKAB öğretmen adaylarının çevresel duyarlılığını artırmak için öğretmen yetiştirme programlarında uygulamaya dayalı çevre eğitimi etkinliklerine daha fazla yer verilmesi, doğa temelli öğrenme

¹⁰ María A. Vicente-Molina - Ana Fernández-Sáinz - Javier Izagirre-Olaizola, "Environmental Knowledge and Behavior", *Journal of Cleaner Production* 61 (2013), 130-138.

¹¹ Albert Bandura, *Social Learning Theory* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1977).

¹² Gaye Tuncer - Hamide Ertepinar - Ceren Tekkaya - Semra Sungur, "Environmental Attitudes of Young People in Turkey", *Environmental Education Research* 11/2 (2005), 215-233.

¹³ David A. Kolb, *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1984).

¹⁴ Gökalp Serkan, *Eğitim Ekonomisi, Planlaması ve Yönetiminde Güncel Akademik Çalışmalar* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021).

¹⁵ Brenton M. Wiernik - Deniz S. Ones - Stephan Dilchert, "Age and Environmental Sustainability", *Journal of Managerial Psychology* 28/7-8 (2013), 826-856.

¹⁶ Bandura, *Social Learning Theory*.

¹⁷ Serkan Gökalp, *Okul Yönetiminde Kültürel Sermaye ve Liderlik* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021).

ortamlarının (saha çalışmaları, çevre projeleri, sosyal sorumluluk faaliyetleri vb.) yaygınlaştırılması ve sürdürülebilirlik bilincini geliştiren ders içeriklerinin güçlendirilmesi önemlidir. Ayrıca adayların çevreyle ilgili güncel sorunlara yönelik eleştirel düşünme ve çözüm üretme becerilerini geliştirecek etkinliklere katılımı teşvik edilmeli, okuma alışkanlığı ve farkındalık artırıcı seminerler desteklenmelidir. Bu tür bütüncül yaklaşımlar, öğretmen adaylarının hem bilgi hem de davranış düzeyinde çevresel duyarlılıklarını artıracaktır.

DKAB öğretmen adaylarının çevreye duyarlı davranış düzeyleri, DKBA öğretmen adaylarının kültürel zeka yeterlikleri,¹⁸ araştırma yeterlikleri¹⁹ ve etik liderlik davranış gösterme durumları veya özdenetim düzeyleri ve akademik özgüven düzeyleri²⁰ ile beraber nicel veya nitel veya karma desenli bir araştırma olarak çalışılabilir.

Kaynakça

- Arcury, Thomas A. "Environmental Attitude and Environmental Knowledge". *Human Organization* 49/4 (1990), 300-304.
- Ardoine, Nicole M. - Bowers, Alison W. - Gaillard, Estelle. "Environmental Education Outcomes for Conservation: A Systematic Review". *Educational Research Review* 31 (2020), 100353. <https://doi.org/10.1016/j.edurev.2020.100353>
- Bamberg, Sebastian - Möser, Guido. "Twenty Years After Hines, Hungerford, and Tomera: A New Meta-Analysis of Psycho-Social Determinants of Pro-Environmental Behaviour". *Journal of Environmental Psychology* 27/1 (2007), 14-25. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2006.12.002>
- Bandura, Albert. *Social Learning Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1977.
- Çimen, Osman. *Dönüşümsel Öğrenme Kuramına Dayalı Çevre Eğitiminin Biyoloji Öğretmen Adaylarının Çevre Sorunlarına Yönelik Algılarına Etkisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Çobanoğlu, Necati. - Gökalp, Serkan. "Psychological Skills and Their Educational Outcomes in Adolescence: Self-Regulation, Time Management, and Academic Self-Efficacy". *BMC Psychology* (2026). <https://doi.org/10.1186/s40359-026-04368-x>
- Ernst, Julie. "Influences on US Middle School Teachers' Use of Environment-Based Education". *Environmental Education Research* 15/1 (2009), 71-92. <https://doi.org/10.1080/13504620802710599>
- Erten, Sinan. "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarında Çevre Dostu Davranışların Araştırılması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 91-100.
- Foltz, Richard C. - Denny, Frederick M. - Baharuddin, Azizan. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- Franzen, Axel - Meyer, Reto. "Environmental Attitudes in Cross-National Perspective: A Multilevel Analysis of the ISSP 1993 and 2000". *European Sociological Review* 26/2 (2010), 219-234.

¹⁸ Serkan Gökalp - N. Çobanoğlu, "Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeylerine İlişkin Algılarının İncelenmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2025), 103-124.

¹⁹ Serkan Gökalp - N. Çobanoğlu, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Araştırma Yeterlikleri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/4 (2025), 1702-1729.

²⁰ Necati, Çobanoğlu – Serkan, Gökalp, "Psychological Skills and Their Educational Outcomes in Adolescence: Self-Regulation, Time Management, and Academic Self-Efficacy", *BMC Psychology* (2026), <https://doi.org/10.1186/s40359-026-04368-x>.

- Gökalp, Serkan - Çobanoğlu, Necati. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Araştırma Yeterlilikleri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/4 (2025), 1702-1729.
- Gökalp, Serkan. - Çobanoğlu, Necati. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Etik Liderlik Davranışlarının Sınıf Yönetimi Üzerindeki Etkisi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2025), 413-447.
- Gökalp, Serkan. - Çobanoğlu, Necati. "Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeylerine İlişkin Algılarının İncelenmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2025), 103-124.
- Hines, Jody M. - Hungerford, Harold R. - Tomera, Audrey N. "Analysis and Synthesis of Research on Responsible Environmental Behavior: A Meta-Analysis". *The Journal of Environmental Education* 18/2 (1987), 1-8.
- Hungerford, Harold R. - Volk, Trudi L. "Changing Learner Behavior Through Environmental Education". *The Journal of Environmental Education* 21/3 (1990), 8-21.
- IPCC. *Climate Change 2021: The Physical Science Basis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Kaiser, Florian G. "A General Measure of Ecological Behavior". *Journal of Applied Social Psychology* 28/5 (1998), 395-422.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Kollmuss, Anja - Agyeman, Julian. "Mind the Gap: Why Do People Act Environmentally and What Are the Barriers to Pro-Environmental Behavior?". *Environmental Education Research* 8/3 (2002), 239-260.
- Kolb, David A. *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1984.
- Kula, Naci. "The Principles of Relationship Between Human and the Environment in the Quran". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 117-137.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. New York, NY: Oxford University Press, 1996.
- Palmer, Joy A. *Environmental Education in the 21st Century*. London: Routledge, 1998.
- Pe'er, Sara - Goldman, Daphne - Yavetz, Bela. "Environmental Literacy in Teacher Training". *Environmental Education Research* 13/1 (2007), 45-62.
- Schultz, P. Wesley. "Empathizing with Nature". *Journal of Social Issues* 56/3 (2000), 391-406.
- Stern, Paul C. "Toward a Coherent Theory of Environmentally Significant Behavior". *Journal of Social Issues* 56/3 (2000), 407-424.
- Stevenson, Robert B. "Schooling and Environmental Education: Contradictions in Purpose and Practice". *Environmental Education Research* 13/2 (2007), 139-153. <https://doi.org/10.1080/13504620701295726>
- Tilbury, Daniella. "Environmental Education for Sustainability". *Environmental Education Research* 1/2 (1995), 195-212.

Tuncer, Gaye - Ertepinar, Hamide - Tekkaya, Ceren - Sungur, Semra. "Environmental Attitudes of Young People in Turkey". *Environmental Education Research* 11/2 (2005), 215-233.

UNESCO. *Tbilisi Declaration*. Paris: UNESCO, 1978.

UNESCO. *Education for Sustainable Development Goals*. Paris: UNESCO, 2017.

United Nations. *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*. New York, NY: United Nations, 2015.

Vicente-Molina, María A. - Fernández-Sáinz, Ana - Izagirre-Olaizola, Javier. "Environmental Knowledge and Behavior". *Journal of Cleaner Production* 61 (2013), 130-138.

Wiernik, Brenton M. - Ones, Deniz S. - Dilchert, Stephan. "Age and Environmental Sustainability". *Journal of Managerial Psychology* 28/7-8 (2013), 826-856.

Yıldız, Kazım. *Çevre Eğitimi*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2011.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe Hazır Olma Düzeylerinin İncelenmesi

Alperen Temel

Ebrar Arslan

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

Öz

Bu araştırmanın amacı, Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerini belirlemek ve bu düzeylerin çeşitli değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını incelemektir. Betimsel nitelikte tasarlanan çalışmada genel tarama modeli kullanılmış, 2025–2026 eğitim-öğretim yılında öğrenim gören 409 adaydan basit seçkisiz örnekleme ile 220 katılımcıya ulaşılmıştır. Bulgular, öğretmen adaylarının genel hazırbulunuşluk düzeyinin ortalama 3.75 ile “yeterli” düzeyde olduğunu, ancak “çok yeterli” seviyesine tam olarak ulaşılmadığını göstermektedir. Cinsiyete göre anlamlı bir farklılık bulunmazken, sınıf düzeyine göre anlamlı fark tespit edilmiş; özellikle son sınıf öğrencilerinin kendilerini daha yüksek düzeyde hazır hissettikleri görülmüştür. Eğitim süresi arttıkça hazırbulunuşluk düzeyinin yükseldiği belirlenmiş, 15 yıl ve üzeri eğitim alanların daha yüksek ortalamaya sahip olduğu saptanmıştır. Ayrıca yılda okunan kitap sayısının da önemli bir değişken olduğu, daha fazla kitap okuyan adayların öğretmenliğe hazır olma düzeylerinin anlamlı biçimde daha yüksek olduğu ortaya konmuştur. Bu sonuçlar, öğretmenlik mesleğine hazırlıkta akademik birikim ve bireysel gelişim alışkanlıklarının belirleyici rol oynadığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Öğretmenliğe Hazır Olma, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Öğretmen Adayları, İlahiyat, Mersin.

Giriş

Öğretmenlik mesleği, yalnızca bilgi aktarımına dayalı bir süreç olmayıp bireyin bilişsel, duyuşsal ve sosyal gelişimini bütüncül biçimde etkileyen kritik bir mesleki rolü ifade etmektedir. Bu nedenle öğretmen adaylarının mesleğe başlamadan önce yeterli düzeyde hazır olmaları, eğitim sisteminin niteliğini doğrudan belirleyen temel unsurlardan biri olarak görülmektedir. Nitelikli öğretmen yetiştirme çabaları, öğretmen adaylarının sadece alan bilgisi değil, aynı zamanda pedagojik beceri, mesleki tutum ve öz yeterlik açısından da donanımlı olmasını gerektirmektedir.¹ Özellikle öğretmen adaylarının mesleğe hazır oluş düzeyleri, sınıf içi uygulamaların etkililiği ve öğrenci başarısı ile yakından ilişkilidir. Bu bağlamda, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerinin belirlenmesi ve bu düzeyi etkileyen değişkenlerin incelenmesi, öğretmen yetiştirme süreçlerinin geliştirilmesi açısından önemli bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmanın temel tezi, DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerinin bireysel değişkenlere bağlı olarak farklılaştığı ve bu farklılıkların öğretmen yetiştirme politikalarına yön verecek nitelikte olduğudur.

Öğretmenliğe hazır olma, öğretmen adaylarının mesleki görevlerini etkili bir biçimde yerine getirebilecek bilgi, beceri, tutum ve değerlerle donanmış olma durumunu ifade etmektedir. Bu kavram,

¹ Linda Darling-Hammond, *Powerful Teacher Education: Lessons from Exemplary Programs* (San Francisco: Jossey-Bass, 2006), 45.

çok boyutlu bir yapı olup genellikle alan bilgisi, pedagojik alan bilgisi, sınıf yönetimi becerileri, iletişim becerileri, mesleki öz yeterlik ve mesleki tutum gibi alt boyutları içermektedir.² Shulman³, öğretmenliğe hazır olmayı özellikle pedagojik alan bilgisi ile ilişkilendirirken, Tschannen-Moran ve Hoy⁴ bu sürecin öz yeterlik algısı ile yakından bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla öğretmen adaylarının hazır oluş düzeyleri, yalnızca bilişsel yeterlikleri değil, aynı zamanda mesleki inanç ve motivasyonlarını da kapsamaktadır.

İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazırlanma süreci, hem alan dersleri hem de pedagojik formasyon dersleri aracılığıyla yürütülmektedir. Bu fakültelerde öğrencilere Kur'an, hadis, fıkıh gibi temel İslami ilimlerin yanı sıra eğitim bilimleri, öğretim yöntemleri ve sınıf yönetimi gibi dersler de verilmektedir. Ayrıca öğretmenlik uygulaması dersleri ile adayların okul ortamında deneyim kazanmaları sağlanmaktadır. Bu süreç, öğretmen adaylarının hem alan bilgisi hem de pedagojik yeterlik açısından gelişimini desteklemeyi amaçlamaktadır.

Alanyazın incelendiğinde, öğretmenliğe hazır olma konusunda çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerini doğrudan ele alan çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Bu durum, söz konusu alanın özgün yapısı ve öğretim içeriği dikkate alındığında önemli bir boşluk olarak değerlendirilebilir. Bu çalışma, DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerini belirleyerek alanyazına katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu araştırmanın temel amacı, Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerini belirlemektir. Ayrıca bu düzeylerin cinsiyet, sınıf ve eğitim süresi değişkenlerine göre anlamlı farklılık gösterip göstermediği incelenmektedir. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki araştırma sorularına yanıt aranacaktır:

1-Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeyleri hangi düzeydedir?

2-DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeyleri cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermekte midir?

3-DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeyleri sınıf düzeyine göre anlamlı farklılık göstermekte midir?

4-DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeyleri eğitim süresine göre anlamlı farklılık göstermekte midir?

5-DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeyleri bir yılda okunan kitap sayısına göre anlamlı farklılık göstermekte midir?

Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

Bu çalışma betimsel bir araştırmadır çünkü var olan durumu olduğu gibi belirlemeyi amaçlamaktadır. Bundan dolayı bu çalışmada genel tarama modeli kullanılmıştır.⁵

² Megan Tschannen-Moran – Anita Woolfolk Hoy, "Teacher Efficacy: Capturing an Elusive Construct", *Teaching and Teacher Education* 17/7 (2001), 783–805.

³ Lee S. Shulman, "Knowledge and Teaching: Foundations of the New Reform", *Harvard Educational Review* 57/1 (1987), 1–22.

⁴ Tschannen-Moran – Hoy, "Teacher Efficacy: Capturing an Elusive Construct", 783–805.

⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler ve Teknikler* (Ankara: Sim Matbaası, 2015), 31.

1.2. Evren ve Örneklem

Çalışma evrenini 2025–2026 eğitim-öğretim yılında Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören 409 DKAB öğretmen adayı oluşturmakta olup, basit seçkisiz örnekleme yöntemiyle 220 katılımcıya ulaşılmıştır.⁶ Araştırmada ulaşılan örneklem evrenin %53,8’ini oluşturmaktadır.

1.3. Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracı olarak Silvernail⁷ tarafından geliştirilen, Yıldırım ve Kalman⁸ tarafından Türkçeye uyarlanan Öğretmenliğe Hazır Olma Ölçeği (ÖHOÖ) kullanılmıştır. Bu ölçek “Çok Yetersiz” (1)’den “Çok Yeterli” (5)’e kadar sıralanan 5’li Likert tipi ölçektir. Orijinal ölçekte gerçekleştirilen açımlayıcı faktör analizi sonuçlarına göre ölçek 20 maddeden ve 4 faktörden oluşmaktadır. Ölçekteki faktörlerin isimleri şunlardır: Etkili Öğrenme Ortamı Oluşturma, Öğretim Sürecini Tasarlama, Teknopedagojik Yeterlik ve Öğreneni Anlama.

Ölçekte seçeneklere ait sınırlar aşağıdaki gibi düzenlenmiştir.⁹

Tablo 1: ÖHOÖ Beşli Değerlendirme Tablosu

Seçenekler	Puan Aralığı	Ölçek Değerlendirme
1 Hiçbir zaman	1.00-1.80	Çok yetersiz
2 Nadiren	1.81-2.60	Yetersiz
3 Bazen	2.61-3.40	Kısmen yeterli
4 Genellikle	3.41-4.20	Yeterli
5 Her zaman	4.21-5.00	Çok yeterli

1.4. Verilerin Analizi

Verilerin analizinde SPSS ve AMOS kullanılmıştır. Standart sapma ve ortalama öğretmen algılarını hesaplamak için kullanılmıştır.¹⁰ Verilerin normal dağılım gösterdiği tespit edildiği için verilerin analizinde parametrik test olan t-testi ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır.

Bulgular

2.1. DKAB Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe Hazır Olma Düzeyleri

Bu çalışmada DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerine ilişkin genel ortalamanın $X=3.75$ olduğu tespit edilmiştir. Tablo 1’deki değerlendirme aralıklarına göre bu değer 3.41–4.20 puan aralığında yer almakta olup “yeterli” düzeye karşılık gelmektedir. Bu bulgu, öğretmen adaylarının genel olarak kendilerini öğretmenlik mesleğine hazır hissettiklerini, ancak “çok yeterli” düzeye henüz ulaşmadıklarını göstermektedir.

2.2. Cinsiyet Değişkenine İlişkin Bulgular

⁶ Richard Valliant – Jill A. Dever – Frauke Kreuter, *Practical Tools for Designing and Weighting Survey Samples* (Springer, 2013), 112.

⁷ David L. Silvernail, *Findings from an Initial Analysis of the New York City Teacher Survey* (New York: New Visions for Public Schools, 1998), 27.

⁸ İlker Yıldırım – Mahmut Kalman, “Öğretmenliğe Hazır Olma Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/6 (2017), 2311–2326.

⁹ Yusuf E. Avcı, *Öğretmenlerin Kültürel Sermaye Yeterliklerinin İncelenmesi* (Doktora tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2015), 85.

¹⁰ Barbara G. Tabachnick – Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics*, 6. bs. (New York: Pearson, 2014), 102

Bu çalışmada DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermediği bulunmuştur. Kadın öğretmen adaylarının ortalaması ($\bar{X}=3.77$) ve erkek öğretmen adaylarının ortalaması ($\bar{X}=3.73$) birbirine oldukça yakın olup her iki grup da Tablo 1'deki değerlendirme aralıklarına göre "yeterli" düzeyde yer almaktadır (3.41–4.20).

2.3. Sınıf Değişkenine İlişkin Bulgular

Bu çalışmada DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerinin sınıf değişkenine göre anlamlı farklılık gösterdiği bulunmuştur. Ortalama puanlar incelendiğinde 1. sınıf öğrencilerinin ($\bar{X}=3.19$) "kısmen yeterli", 2. sınıf ($\bar{X}=3.61$) ve 3. sınıf ($\bar{X}=3.99$) öğrencilerinin "yeterli", 4. sınıf öğrencilerinin ise ($\bar{X}=4.21$) "çok yeterli" düzeyde oldukları görülmektedir. Tukey HSD testi sonuçlarına göre tüm sınıf düzeyleri arasında anlamlı farklılıklar bulunmaktadır. Bu bulgular, sınıf düzeyi yükseldikçe öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerinin arttığını göstermektedir.

2.4. Eğitim Değişkenine İlişkin Bulgular

DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerinin eğitim süresi değişkenine göre anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. 13–14 yıl eğitim süresine sahip öğretmen adaylarının ortalaması ($\bar{X}=3.40$) Tablo 2'ye göre "kısmen yeterli" düzeyde yer alırken, 15 yıl ve üzeri eğitim süresine sahip olanların ortalaması ($\bar{X}=4.10$) "yeterli" düzeydedir.

2.5. Bir Yılda Okunan Kitap Sayısı Değişkenine İlişkin Bulgular

DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerinin bir yılda okunan kitap sayısına göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmektedir. Yılda 1–10 kitap okuyan öğretmen adaylarının ortalaması ($\bar{X}=3.27$) Tablo 2'ye göre "kısmen yeterli" düzeyde yer alırken, 11 ve üzeri kitap okuyanların ortalaması ($\bar{X}=4.23$) "çok yeterli" düzeydedir.

Sonuç

DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerinin genel olarak yeterli seviyede olduğu, ancak en üst düzeye ulaşmadığı görülmektedir. Bu durum, öğretmen adaylarının mesleğe ilişkin temel bilgi ve becerileri kazandıklarını, fakat uygulama deneyimi ve pedagojik yetkinlik açısından daha fazla desteklenmeleri gerektiğini göstermektedir. Nitekim öğretmen adaylarının mesleğe hazır oluşlarının genellikle orta-yeterli düzeyde olduğunu ortaya koyan çalışmalar da bu bulguyu desteklemektedir.¹¹

Cinsiyet değişkenine göre öğretmenliğe hazır olma düzeyinde anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermemesi, mesleki yeterlik algısının kadın ve erkek adaylar arasında benzer biçimde şekillendiğini ortaya koymaktadır. Nitekim alanyazında da öğretmen adaylarının mesleki hazır oluşlarının cinsiyetten bağımsız olduğunu ortaya koyan çalışmalar bulunmaktadır.¹²

Sınıf düzeyine göre öğretmenliğe hazır olma düzeyinde anlamlı farklılık tespit edilmiştir ve sınıf seviyesi yükseldikçe bu düzeyin arttığı görülmektedir. Bu bulgu, öğretmen adaylarının eğitim süreci boyunca edindikleri bilgi, beceri ve deneyimlerin birikimli etkisini yansıtmaktadır. Nitekim öğretmen adaylarının sınıf düzeyi ilerledikçe mesleki yeterlik ve öz yeterlik algılarının arttığını ortaya koyan çalışmalar da bu

¹¹ Etem Yeşilyurt, "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Hazır Oluş Düzeyleri", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 11/2 (2011), 923–940, 930.

¹² Tschannen-Moran – Hoy, "Teacher Efficacy: Capturing an Elusive Construct", 783–805.

sonucu desteklemektedir.¹³ Bu bulgunun temelinde öğrenme sürecinin kümülatif yapısı ve deneyim temelli gelişim yatmaktadır.¹⁴

Eğitim süresi değişkenine göre öğretmenliğe hazır olma düzeyinde anlamlı farklılık tespit edilmiş ve eğitim süresi arttıkça hazır olma düzeyinin yükseldiği görülmüştür. Bu bulgu, öğretmen adaylarının daha uzun süreli eğitim ve akademik deneyim yoluyla mesleki bilgi, beceri ve öz yeterliklerini geliştirdiklerini göstermektedir. Nitekim öğretmen eğitiminin süresi ve niteliğinin öğretmenlerin mesleki yeterlikleri üzerinde belirleyici olduğunu ortaya koyan çalışmalar da bu sonucu desteklemektedir.¹⁵ Bunun yanında insan sermayesi kuramı da bu bulguyu desteklemektedir; Gary Becker'e göre bireylerin eğitim süresine yaptıkları yatırım, onların üretkenliğini ve mesleki yeterliklerini artırmaktadır.¹⁶

Bir yılda okunan kitap sayısına göre öğretmenliğe hazır olma düzeyinde anlamlı farklılık tespit edilmiş ve daha fazla kitap okuyan öğretmen adaylarının kendilerini mesleğe daha hazır hissettikleri görülmüştür. Bu bulgu, okuma alışkanlığının hem bilişsel gelişim hem de mesleki yeterlik üzerinde önemli bir etkisi olduğunu göstermektedir. Nitekim öğretmen adaylarının okuma alışkanlıkları ile eleştirel düşünme ve akademik başarıları arasında anlamlı ilişkiler bulunduğunu ortaya koyan çalışmalar da bu sonucu desteklemektedir.¹⁷ Dolayısıyla daha fazla okuyan öğretmen adaylarının hem bilgi düzeylerinin hem de pedagojik düşünme becerilerinin gelişmesi, onların öğretmenliğe daha hazır hissetmelerine katkı sağlamaktadır.¹⁸

Elde edilen bulgular doğrultusunda öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeylerinin artırılması için öğretmen yetiştirme programlarında uygulama ağırlıklı eğitimlerin güçlendirilmesi önerilmektedir. DKAB öğretmen adaylarının öğretmenliğe hazır olma düzeyleri, DKAB öğretmen adaylarının kültürel zeka yeterlikleri¹⁹, araştırma yeterlikleri²⁰ ve etik liderlik davranış gösterme durumları veya özdenetim düzeyleri ve akademik özgüven düzeyleri²¹ veya okul aile işbirliğine ilişkin görüşleri²² ile beraber nicel, nitel veya karma desenli bir araştırma olarak çalışılabilir.

Kaynakça

Akyol, Hayati. *Türkçe Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2011.

-
- ¹³ Linda Darling-Hammond, *Powerful Teacher Education: Lessons from Exemplary Programs* (San Francisco: Jossey-Bass, 2006), 45.
- ¹⁴ Serkan Gökalp, *Okul Yönetiminde Kültürel Sermaye ve Liderlik* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 58. Muzaffer İnneci, "Rûhu'l-Beyân Tefsiri Bağlamında İsmâil Hakkı Bursevî'de Vahdet-i Vücûd Anlayışı", *İLSAM Akademi Dergisi* 4/2 (2024), 233–256, 240.
- ¹⁵ OECD. *A Flying Start: Improving Initial Teacher Preparation Systems*. Paris: OECD, 2019.
- ¹⁶ Serkan Gökalp, *Eğitim Ekonomisi, Planlaması ve Yönetiminde Güncel Akademik Çalışmalar* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 74.
- ¹⁷ Hayati Akyol, *Türkçe Öğretim Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 92. Muzaffer İnneci, *Tasavvufî Bakış Açısının Kur'ân Yorumuna Yansıması* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2025), 67.
- ¹⁸ Serkan Gökalp – Necati Çobanoğlu, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Araştırma Yeterlikleri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/4 (2025), 1702–1729, 1715.
- ¹⁹ Serkan Gökalp – Necati Çobanoğlu, "Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeylerine İlişkin Algılarının İncelenmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2025), 103–124, 115.
- ²⁰ Serkan Gökalp – Necati Çobanoğlu, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Araştırma Yeterlikleri", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/4 (2025), 1702–1729, 1715.
- ²¹ Necati Çobanoğlu – Serkan Gökalp, "Psychological Skills and Their Educational Outcomes in Adolescence: Self-Regulation, Time Management, and Academic Self-Efficacy", *BMC Psychology* (2026).
- ²² Serkan Gökalp – Said Akbaşlı – Oğuzhan Diş, "Communication Barriers in the Context of School-Parents Cooperation", *European Journal of Educational Management* 4/1 (2021), 83–96, 90.

- Avcı, Yusuf E. *Öğretmenlerin Kültürel Sermaye Yeterliklerinin İncelenmesi*. Doktora Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2015.
- Bandura, Albert. *Self-Efficacy: The Exercise of Control*. New York: Freeman, 1997.
- Becker, Gary S. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis*. 3. bs. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Çobanoğlu, Necati – Gökalp, Serkan. “Psychological Skills and Their Educational Outcomes in Adolescence: Self-Regulation, Time Management, and Academic Self-Efficacy”. *BMC Psychology* (2026). <https://doi.org/10.1186/s40359-026-04368-x>
- Darling-Hammond, Linda. *Powerful Teacher Education: Lessons from Exemplary Programs*. San Francisco: Jossey-Bass, 2006.
- Gökalp, Serkan. *Etkin Öğretmen Teftişi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2021.
- Gökalp, Serkan – Çobanoğlu, Necati. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Araştırma Yeterlikleri”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 9/4 (2025), 1702–1729.
- Gökalp, Serkan – Çobanoğlu, Necati. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Etik Liderlik Davranışlarının Sınıf Yönetimi Üzerindeki Etkisi”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2025), 413–447.
- Hattie, John. *Visible Learning*. London: Routledge, 2009.
- İnneci, Muzaffer. “Rûhu’l-Beyân Tefsiri Bağlamında İsmâil Hakkı Bursevî’de Vahdet-i Vücûd Anlayışı”. *İLSAM Akademi Dergisi* 4/2 (2024), 233–256.
- İnneci, Muzaffer. *Tasavvufî Bakış Açısının Kur’ân Yorumuna Yansıması*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2025.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler ve Teknikler*. Ankara: Sim Matbaası, 2015.
- Kolb, David A. *Experiential Learning*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1984.
- Millî Eğitim Bakanlığı (MEB). *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*. Ankara: MEB, 2017.
- OECD. *A Flying Start: Improving Initial Teacher Preparation Systems*. Paris: OECD, 2019.
- Pajares, Frank. “Teachers’ Beliefs and Educational Research”. *Review of Educational Research* 62/3 (1992), 307–332.
- Shulman, Lee S. “Knowledge and Teaching: Foundations of the New Reform”. *Harvard Educational Review* 57/1 (1987), 1–22.
- Silvernail, David L. *Findings from an Initial Analysis of the New York City Teacher Survey*. New York: New Visions for Public Schools, 1998.
- Tabachnick, Barbara G. – Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. 6. bs. New York: Pearson, 2014.
- Tschannen-Moran, Megan – Hoy, Anita Woolfolk. “Teacher Efficacy: Capturing an Elusive Construct”. *Teaching and Teacher Education* 17/7 (2001), 783–805.
- Valliant, Richard – Dever, Jill A. – Kreuter, Frauke. *Practical Tools for Designing and Weighting Survey Samples*. Springer, 2013.

- Vygotsky, Lev S. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Yeşilyurt, Etem. “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Hazır Oluş Düzeyleri”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 11/2 (2011), 923–940.
- Yıldırım, İlker – Kalman, Mahmut. “Öğretmenliğe Hazır Olma Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/6 (2017), 2311–2326.
- Yılmaz, Kürşad – Çokluk-Bökeoğlu, Özlem. “Öğretmen Adaylarının Yeterlik Algıları”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 35 (2008), 345–356.
- Yükseköğretim Kurulu (YÖK). *Öğretmen Yetiştirme Lisans Programları*. Ankara: YÖK, 2018.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâya İlişkin Görüşleri:

Nitel Bir Çalışma



(Bu Araştırma TÜBİTAK 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programı Kapsamında Gerçekleştirilmiştir)

Erkan Altunç

Abdurrahman Bozarslan

Abdülbaki Taş

Enes Burhan

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

Öz

Bu araştırmanın amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin kültürel zekâ düzeylerini etkileyen faktörleri çok boyutlu olarak incelemektir. Nitel araştırma desenlerinden durum çalışması kapsamında yürütülen araştırma, Mersin’de görev yapan 25 DKAB öğretmeniyle gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmelere dayanmaktadır. Elde edilen bulgular, öğretmenlerin kültürel zekâ gelişimini etkileyen unsurların bireysel, mesleki, kurumsal ve çevresel boyutlarda toplandığını göstermektedir. Özellikle eğitim fırsatlarının sınırlılığı ve çokkültürlü ortam eksikliği öne çıkan engeller arasındadır. Öğretmenlerin kültürel zekâlarını geliştirmek için en çok hizmet içi eğitimlere katılım ve okuma faaliyetlerinden yararlandıkları belirlenmiştir. Kültürel zekânın yüksek olması; empati kurma, sınıf içi uyum, iletişim becerileri ve öğretim sürecinde çeşitlilik gibi önemli mesleki avantajlar sağlamaktadır. Katılımcılar, kültürel zekânın geliştirilmesi için hizmet içi eğitimlerin artırılması, çokkültürlü etkileşim ortamlarının oluşturulması ve uygulamalı öğrenme fırsatlarının yaygınlaştırılması gerektiğini vurgulamıştır. Sonuç olarak, kültürel zekânın geliştirilmesi bireysel çabaların yanı sıra kurumsal destek ve sistematik politikalarla mümkün görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kültürel Zekâ, DKAB Öğretmenleri, Mesleki Gelişim, Çokkültürlülük, Nitel Araştırma.

Giriş

Günümüzde küreselleşme, göç hareketleri ve çok kültürlü toplumsal yapının giderek yaygınlaşması, eğitim sistemlerini artık yalnızca bilgi aktarımına dayalı bir yapı olmaktan çıkararak kültürlerarası etkileşimi yönetebilen bireyler yetiştirme sorumluluğu ile karşı karşıya bırakmıştır. Bu bağlamda öğretmenler de, birbirinden farklı kültürel arka planlardan gelen öğrencilerle etkili iletişim kurabilen, sınıf içi çeşitliliği pedagojik bir fırsata dönüştürebilen ve kültürel farklılıklara duyarlı eğitim ortamları oluşturabilen temel aktörler olarak öne çıkmaktadır. Özellikle de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenleri, doğrudan değerler, inançlar ve kültürel anlam sistemleri ile ilişkili bir alanın temsilcileri olarak, kültürel çeşitliliği anlamlandırma ve yönetme açısından oldukça kritik bir role sahiptir. Bu noktada ise “kültürel zekâ” kavramı, öğretmenlerin farklı kültürel bağlamlarda etkili ve uygun davranışlar sergileyebilmesini sağlayan temel bir yeterlik olarak dikkat çekmektedir. Bu mevcut çalışma, DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâya ilişkin görüşlerini daha derinlemesine inceleyerek,

kültürel zekânın gelişimini engelleyen faktörleri, geliştirici uygulamaları ve mesleki katkılarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Kültürel zekâ (Cultural Intelligence-CQ), bireyin farklı kültürel ortamlarda genel olarak etkili şekilde işlev gösterebilme kapasitesi olarak tanımlanmaktadır. Ang ve arkadaşları¹ kültürel zekâyı dört temel boyutta ele almaktadır: Üstbilişsel kültürel zekâ, bireyin kültürlerarası etkileşim süreçlerinde belirli bir farkındalık geliştirmesi ve bilişsel stratejilerini düzenleyebilmesi; bilişsel kültürel zekâ, farklı kültürlerle ilişkin temel bilgi ve anlayış düzeyi; motivasyonel kültürel zekâ, bireyin kültürlerarası etkileşim kurma isteği ve eğilimi ve bu süreçteki öz yeterliği; davranışsal kültürel zekâ ise farklı kültürel ortamlarda uygun sözlü ve sözsüz davranış biçimleri sergileyebilme yeteneği olarak ifade edilmektedir.²

Eğitim örgütleri açısından bakıldığında kültürel zekâ, öğretmenlerin farklı öğrenci profillerine daha uygun uygun öğretim stratejileri geliştirmesine, sınıf içi etkileşimi artırmasına ve kapsayıcı bir öğrenme ortamı oluşturmaya önemli katkı sağlamaktadır. Kültürel zekâ düzeyi yüksek öğretmenler, öğrencilerin sahip oldukları kültürel kimliklerini dikkate alarak öğrenme sürecini daha anlamlı ve anlaşılır hale getirmekte ve öğrencilerin akademik başarılarının yanı sıra sosyal uyumlarını da belirli ölçüde desteklemektedir. Ayrıca bu öğretmenler, okul içinde mevcut kültürel çeşitliliğe dayalı olumlu bir iklim oluşturarak örgütsel bağlılık ve iş doyumuna gibi değişkenler üzerinde de olumlu etkiler yaratmaktadır.

Kültürel zekâ üzerine yapılan mevcut çalışmalar, bu kavramın eğitim ve iş yaşamındaki önemini daha açık biçimde ortaya koymaktadır. Örneğin Ang ve arkadaşları³ tarafından gerçekleştirilen çalışmada kültürel zekânın kültürlerarası uyum ve performans üzerinde anlamlı ve pozitif yönde etkilerinin olduğu belirlenmiştir. Benzer şekilde Crowne da,⁴ uluslararası deneyimin kültürel zekâyı anlamlı düzeyde artırdığını ortaya koymuştur. Türkiye’de yapılan bazı çalışmalarda da benzer sonuçlar dikkat çekmektedir. İlhan ve Çetin,⁵ öğretmen adaylarının kültürel zekâ düzeyleri ile iletişim becerileri arasında pozitif bir ilişki bulunduğunu belirlemiştir. Ayrıca Şahin ve Gürbüz,⁶ kültürel zekânın bireylerin kültürlerarası etkileşimlerdeki başarılarını artırdığını ortaya koymuştur. Bu bulgular, kültürel zekânın hem uluslararası hem de ulusal bağlamda oldukça önemli bir değişken olduğunu göstermektedir.

Türkiye’de Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde özellikle gerçekleştirilen yurt dışı görevlendirmelerde kültürel zeka yeterliğinin sistematik bir ölçüt ve kriter olarak yeterince dikkate alınmadığı görülmektedir. Oysa birbirinden farklı kültürlerde görev yapacak öğretmenlerin kültürel zekâ düzeylerinin yüksek olması, eğitim faaliyetlerinin başarısı açısından oldukça kritik bir öneme sahiptir. Benzer şekilde Erasmus + projeleri kapsamında uluslararası hareketlilik süreçlerine doğrudan katılan öğretmenlerin kültürel zekâyı sahip olması, proje çıktılarının niteliğini de artırmaktadır. Bunun yanı sıra Türkiye’de giderek artan sığınmacı ve yabancı uyruklu öğrenci sayısı, öğretmenlerin çok kültürlü sınıf ortamlarını daha iyi yönetebilme becerilerini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda kültürel zekâ,

¹ Soon Ang – Linn Van Dyne, “Conceptualization of Cultural Intelligence: Definition, Distinctiveness and Nomological Network”, *Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurement and Applications*, ed. Soon Ang–Linn Van Dyne (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2008), 3–15. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190218966.003.0006>

² Soon Ang, Linn Van Dyne, Christine Koh, K. Y. Ng, K. J. Templer, Cheryl Tay ve N. A. Chandrasekar, “Cultural Intelligence: Its Measurement and Effects on Cultural Judgment and Decision Making”, *Management and Organization Review* 3/3 (2007), 335–371.

³ Ang – Van Dyne, “Conceptualization of Cultural Intelligence: Definition, Distinctiveness and Nomological Network”, 3–15.

⁴ Crowne, K. A. “What Leads to Cultural Intelligence?”. *Business Horizons* 51/5 (2008), 391–399.

⁵ Mustafa İlhan – Bülent Çetin, “Kültürel Zekâ Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 14/1 (2014), 29–45.

⁶ Faruk Şahin – Sait Gürbüz, “Kültürel Zekâ ve Bireylerarası İletişim”, *Amme İdaresi Dergisi* 45/3 (2012), 123–148.

öğretmenlerin eğitimde fırsat eşitliğini sağlamaları ve kapsayıcı bir eğitim ortamı oluşturmaları açısından önemli ve vazgeçilmez bir yeterlidir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri, doğrudan kültür, değer ve inanç sistemleriyle ilişkili bir alanın temsilcileri olarak kültürel zekâya en fazla ihtiyaç duyan temel öğretmen gruplarından biridir. Bu öğretmenlerin farklı kültürel ve dini arka planlara sahip öğrencilerle etkili iletişim kurabilmeleri, dersin amaçlarına ulaşması açısından büyük bir önem taşımaktadır. Ancak ilgili literatür incelendiğinde DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâya ilişkin görüşlerini derinlemesine inceleyen nitel çalışmaların oldukça sınırlı düzeyde olduğu, özellikle bu konuyu çok boyutlu olarak ele alan yeterince kapsamlı bir araştırmaya rastlanmadığı görülmektedir.

Bu araştırmanın temel amacı, DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâ düzeylerini yükseltmelerini engelleyen başlıca etkenleri belirlemek, bu düzeyleri geliştirmek için yürüttükleri ilgili etkinlikleri ortaya koymak, kültürel zekânın öğretmenlere sağladığı mesleki avantajları incelemek ve öğretmenlerin kültürel zekâ düzeylerini artırmaya yönelik önerilerini de tespit etmektir. Bu temel amaç doğrultusunda şu sorulara cevap aranacaktır:

- (1) DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâ düzeylerini yükseltmelerini engelleyen etkenler nelerdir?
- (2) Bu öğretmenlerin kültürel zekâlarını geliştirmek için yaptıkları etkinlikler nelerdir?
- (3) Kültürel zekâ düzeylerinin yüksek olmasının mesleki açıdan sağladığı avantajlar nelerdir?
- (4) DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâ düzeylerini artırmaya yönelik önerileri nelerdir?

Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada, nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Durum çalışmaları, genellikle karmaşık ve gerçek dünya durumlarını anlamak, açıklamak veya analiz etmek amacıyla sıkça kullanılır.⁷

1.2. Araştırmanın Çalışma Grubu

Amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan benzeşik örneklem tekniği ile araştırmanın çalışma grubu belirlenmiştir. Babayiğit⁸ durum çalışması deseninde görüşme yöntemi için 15 kişinin genel olarak yeterli olduğunu ifade etmiştir. Araştırmanın çalışma grubu, 2025-2026 eğitim-öğretim yılında Mersin merkez ilçelerindeki ortaokullarda çalışan toplam 25 DKAB öğretmeninden oluşmuştur. Çalışma kapsamında katılımcılarla gönüllülük ilkesine bağlı olarak görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

1.3. Veri Toplama Aracı ve Verilerin Toplanması

Bu araştırmanın verileri, görüşme yöntemi kullanılarak toplanmıştır. Araştırma konusuyla ilgili kapsamlı bilgilere ulaşmak ve araştırmanın teorik temelini oluşturmak amacıyla önceden literatür taraması yapılmıştır; ardından görüşme formunda yer alması düşünülen sorular oluşturulmuştur. Daha sonra açık uçlu sorulardan oluşan bir yarı-yapılandırılmış görüşme formu ayrıca hazırlanmıştır.

1.4. Veri Verilerin Analizi

⁷ Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. Baskı (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011).

⁸ Özlem Babayiğit, "Amaçlı Örnekleme Nedir? ve Örnekleme Alma Türleri", *Nitel Araştırma Pratikleri: Eğitimciler İçin*, ed. Özlem Baş – Burcu Gök (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 208–232.

Verilerin analizi süreci için içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Görüşme verilerinde katılımcılara isim kodları atanarak yanıtlar her sorunun altında bilgisayar ortamında sıralı ve düzenli bir şekilde düzenlenmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular, tema ve alt temalar halinde organize edilmiştir.

2. Bulgular

Katılımcılara, “Sizin kültürel zeka düzeyinizi yükseltmenizi etkileyen etkenler nelerdir?” sorusu sorulmuştur. Katılımcılar bu konudaki görüşlerini sözlü olarak ifade etmiştir ve katılımcıların görüşlerinin analizi sonucunda temalar, alt temalar, kavramsal kodlar oluşturulmuştur. Temalar, alt temalar ve kodlar incelendiğinde, DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâ düzeylerini etkileyen etkenlerin dört ana tema altında toplandığı görülmektedir: bireysel, mesleki, kurumsal ve çevresel faktörler. En yüksek frekansın mesleki faktörler içerisinde yer alan “eğitim fırsatlarının azlığı” (f=10) ve kurumsal faktörlerde “çokkültürlü ortam eksikliği” (f=9) olduğu dikkat çekmekte; bu durum öğretmenlerin kültürel zekâ gelişiminde sistemsel ve yapısal eksikliklerin belirleyici olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte bireysel düzeyde okuma eksikliği (f=8) ve yabancı dil yetersizliği (f=6) gibi unsurların da önemli olduğu, ancak tek başına belirleyici olmadığı anlaşılmaktadır. Çevresel faktörlerde ise sınırlı sosyal etkileşim (f=8) öne çıkmakta ve öğretmenlerin farklı kültürlerle doğrudan temas kuramamalarının gelişimi sınırladığı görülmektedir.

Katılımcılara, “Kültürel zekanızı geliştirmek için yaptığınız etkinlikler nelerdir?” sorusu sorulmuştur. Katılımcıların bu konudaki görüşlerini ifade etmiştir ve katılımcıların görüşlerinin analizi sonucunda temalar, alt temalar, kavramsal kodlar oluşturulmuştur. Bu temalar, alt temalar ve kavramsal kodlar incelendiğinde, DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâlarını geliştirmeye yönelik etkinliklerinin bireysel, mesleki, sosyal ve dijital boyutlarda çeşitlilik gösterdiği anlaşılmaktadır. En yüksek frekansın mesleki gelişim kapsamında “seminer ve hizmet içi eğitimlere katılım” (f=10) ve bireysel gelişimde “kitap ve makale okuma” (f=9) olduğu görülmekte, bu durum öğretmenlerin hem kurumsal hem de bireysel öğrenme yollarını aktif biçimde kullandıklarını göstermektedir. Bunun yanı sıra kültürlerarası iletişim (f=8) ve sınıf içi uygulamalar (f=7) gibi deneyim temelli etkinliklerin de önemli bir yer tuttuğu dikkat çekmektedir.

Katılımcılara, “Sizin kültürel zekâ düzeyinizin yüksek olmasının mesleki açıdan size sağladığı avantajlar nelerdir?” sorusu sorulmuştur. Katılımcılar bu konudaki görüşlerini sözlü olarak ifade etmiştir ve katılımcıların görüşlerinin analizi sonucunda temalar, alt temalar, kavramsal kodlar oluşturulmuştur. Temalar, alt temalar ve kodlar incelendiğinde, DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâ düzeylerinin yüksek olmasının mesleki açıdan özellikle iletişim becerileri ve sınıf içi etkileşim üzerinde belirgin avantajlar sağladığı görülmektedir. En yüksek frekansın empati kurabilme (f=10) ve sınıf içi uyum (f=9) kodlarında yoğunlaşması, kültürel zekânın öğretmenlerin öğrencileri anlama ve farklı kültürel arka planlara sahip bireylerle etkili iletişim kurma becerilerini güçlendirdiğini göstermektedir. Bunun yanında öğretim sürecinde yöntem çeşitliliği (f=7) ve mesleki performans artışı (f=7) gibi pedagojik katkılar da dikkat çekmektedir. Kişisel gelişim boyutunda ise özgüven (f=6) ve farkındalık (f=5) gibi kazanımların yer alması, kültürel zekânın yalnızca mesleki değil bireysel gelişimi de desteklediğini ortaya koymaktadır.

Katılımcılara, “DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâ düzeylerini artırması için önerileriniz nelerdir?” sorusu sorulmuştur. Katılımcılar bu konudaki görüşlerini sözlü olarak ifade etmiştir ve katılımcıların görüşlerinin analizi sonucunda temalar, alt temalar, kavramsal kodlar oluşturulmuştur. Temalar, alt temalar ve kodlar incelendiğinde, DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâ düzeylerini artırmaya yönelik önerilerinin ağırlıklı olarak mesleki alan ve kurumsal düzeyde yoğunlaştığı görülmektedir. En yüksek frekansın ise “hizmet içi eğitimlerin artırılması” (f=10) ve “çokkültürlü etkileşim ortamlarının oluşturulması” (f=9) kodlarında toplanması, bu durum öğretmenlerin kültürel zekâ gelişiminin sadece

bireysel çabalardan ziyade sistemli eğitim politikaları ve uygun öğrenme ortamlarıyla desteklenmesi gerektiğine inandıklarını göstermektedir. Bunun yanı sıra uygulamalı eğitimler (f=8) ve uluslararası projelere katılım (f=8) gibi deneyim temelli bu öneriler, kültürel zekânın en etkili biçimde yaşayarak ve etkileşim yoluyla geliştirilebileceğine işaret etmektedir. Bireysel düzeyde ise yabancı dil eğitimi (f=7) ve okuma faaliyetleri (f=6) önemli görülmeyle birlikte, bu unsurların kurumsal destekle daha etkili hale geleceği anlaşılmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Elde edilen genel bulgular, DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâ düzeylerini geliştirmelerinin önündeki engellerin yalnızca bireysel yetersizliklerden değil, daha çok mesleki, kurumsal ve çevresel faktörlerden kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Özellikle de hizmet içi eğitim eksikliği, uygulama fırsatlarının sınırlılığı ve çokkültürlü ortamların yetersizliği gibi unsurların öne çıkması, kültürel zekânın bu noktada bireysel bir yetkinlikten ziyade sistemsel olarak desteklenmesi gereken bir yapı olduğunu açıkça göstermektedir. Bu bulgu, Gokalp⁹ tarafından yapılan çalışmayla belirli ölçüde paralellik göstermektedir; söz konusu çalışmada okul yöneticilerinin kültürel zekâlarını geliştirmelerini engelleyen faktörlerin büyük ölçüde birey dışı unsurlar (aile, ekonomik koşullar, çevre ve eğitim sistemi) olduğu, bunun yanında bireysel eksikliklerin de etkili olduğu belirlenmiştir. Bu durum, kültürel zekânın çok boyutlu ve dinamik bir yapı olduğunu ve hem bireysel hem de çevresel değişkenlerden etkilendiğini ortaya koymaktadır.

Elde edilen bu bulgular, DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâlarını geliştirme sürecinde bireysel (okuma, dil öğrenme), mesleki (hizmet içi eğitimler), sosyal (kültürlerarası etkileşim) ve deneyim temelli (seyahat, uygulama) çok boyutlu etkinlikleri birlikte kullandıklarını göstermektedir. Özellikle de seminerlere katılım ve okuma faaliyetlerinin öne çıkması, kültürel zekânın hem yapılandırılmış öğrenme süreçleri üzerinden hem de bireysel çaba yoluyla da geliştirilebileceğini ortaya koymaktadır. Bu bulgu, Ang ve Van Dyne'nin¹⁰ farklı kültürlerle ilişkin okuma, yabancı dil öğrenme ve yurt dışı deneyimin kültürel zekâyı artırdığı yönündeki bulgularıyla genel olarak örtüşmektedir. Bulgular ayrıca Kolb'un Deneyimsel Öğrenme Kuramı ile de açıklanabilir; bu kurama göre öğrenme, bireyin doğrudan yaşantıları, gözlemleri ve bu deneyimleri anlamlandırması yoluyla gerçekleşmektedir.¹¹ Dolayısıyla öğretmenlerin farklı kültürlerle etkileşim kurmaları, uygulama yapmaları ve bu süreçleri reflektif biçimde değerlendirmeleri, kültürel zekâlarının gelişiminde belirleyici bir rol oynamaktadır.¹²

Elde edilen ilgili bulgular, DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâ düzeylerinin yüksek olmasının özellikle empati, etkili iletişim, sınıf yönetimi ve öğretim sürecinde çeşitlilik gibi alanlarda önemli mesleki avantajlar sağladığını ortaya koymaktadır. Bu durum, öğretmenlerin özellikle çokkültürlü sınıf ortamlarında öğrencileri daha iyi anlama ve farklı öğrenme ihtiyaçlarına uygun pedagojik yaklaşımlar geliştirme kapasitesini belirli ölçüde artırdığını göstermektedir. Ayrıca kültürel zekâ düzeyinin yüksek olması, okul-aile iş birliği sürecinde ortaya çıkan iletişim engellerinin azaltılmasına önemli katkı sağlayarak öğretmen, veli ve öğrenci arasındaki etkileşimi daha sağlıklı bir hale getirebilmektedir. Nitekim Ang ve arkadaşları da kültürel zekânın bireylerin kültürlerarası etkileşimlerdeki performansını ve uyum becerisini anlamlı düzeyde artırdığını ortaya koymuştur. Bu bulgu, eğitim bilimleri açısından

⁹ Serkan Gokalp, "Opinions of High School Principals on Their Cultural Intelligence", *International Journal of Educational Methodology* 7/4 (2021), 669–682. <https://doi.org/10.12973/ijem.7.4.669>

¹⁰ Soon Ang – Linn Van Dyne, "Conceptualization of Cultural Intelligence: Definition, Distinctiveness and Nomological Network", 3–15.

¹¹ David A. Kolb, *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1984).

¹² Serkan Gokalp – Necati Çobanoğlu, "Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeylerine İlişkin Algılarının İncelenmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2025), 103–124.

özellikle Vygotsky'nin Sosyokültürel Kuramı ile açıklanabilir; söz konusu kurama göre öğrenme, sosyal etkileşim ve kültürel bağlam içerisinde gerçekleşir.¹³ Bu bağlamda kültürel zekâ, öğretmenlerin mesleki performansını ve eğitim çıktılarının kalitesini de artıran önemli bir insan sermayesi bileşeni olarak değerlendirilebilir.¹⁴

Elde edilen son bulgular, DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâ düzeylerinin artırılmasına yönelik önerilerinin büyük ölçüde sistematik eğitim, uygulama fırsatları ve kurumsal destek ekseninde yoğunlaştığını göstermektedir. Özellikle de hizmet içi eğitimlerin artırılması, uygulamalı öğrenme ortamlarının oluşturulması ve çok kültürlü etkileşim fırsatlarının sağlanması gibi öneriler, kültürel zekânın bireysel çabadan ziyade planlı ve deneyim temelli bir süreç olarak geliştirilebileceğini ortaya koymaktadır. Bu bulgu, Ang ve arkadaşlarının kültürel zekânın eğitim, deneyim ve kültürlerarası etkileşim yoluyla geliştirilebileceğini ortaya koyan çalışmalarıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Söz konusu sonuç, eğitim bilimleri açısından Bourdieu'nün Kültürel Sermaye Kuramı ile açıklanabilir; Bourdieu'ye göre bireylerin sahip oldukları kültürel birikim, deneyim ve sembolik kaynaklar onların sosyal ve akademik başarısını doğrudan etkilemektedir.¹⁵ Bu bağlamda öğretmenlerin farklı kültürlere ilişkin bilgi, deneyim ve etkileşimlerini artırmaları, onların kültürel sermayelerini zenginleştirerek kültürel zekâlarını geliştirmektedir.¹⁶

Araştırma bulguları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, DKAB öğretmenlerinin kültürel zekâ düzeylerinin geliştirilmesinin büyük ölçüde sistematik ve uygulamaya dayalı eğitim süreçlerine bağlı olduğu açıkça görülmektedir. Bu doğrultuda özellikle Millî Eğitim Bakanlığı tarafından öğretmenlere yönelik kültürel zekâ odaklı hizmet içi eğitim programlarının sayıca artırılması ve bu eğitimlerin teorik içerikten ziyade uygulamalı, etkileşim temelli ve saha deneyimi içeren bir yapıda düzenlenmesi önerilmektedir. Ayrıca öğretmenlerin farklı kültürlerle doğrudan etkileşim kurabilecekleri Erasmus+, uluslararası değişim programları ve çokkültürlü proje çalışmalarına katılımı daha fazla teşvik edilmelidir.

Kaynakça

- Ang, Soon – Van Dyne, Linn. "Conceptualization of Cultural Intelligence: Definition, Distinctiveness and Nomological Network". *Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurement and Applications*. ed. Soon Ang – Linn Van Dyne. 3–15. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2008.
- Ang, Soon vd. "Cultural Intelligence: Its Measurement and Effects on Cultural Judgment and Decision Making". *Management and Organization Review* 3/3 (2007), 335–371.
- Babayiğit, Özlem. "Amaçlı Örneklem Nedir? ve Örneklem Alma Türleri". *Nitel Araştırma Pratikleri: Eğitimciler İçin*. ed. Özlem Baş – Burcu Gök. 208–232. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Bandura, Albert. *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986.
- Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital". *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. ed. John G. Richardson. 241–258. New York, NY: Greenwood, 1986.

¹³ Lev S. Vygotsky, *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978).

¹⁴ Serkan Gokalp, "The Relationship Between School Principals' Cultural Intelligence Level and Teachers' Job Satisfaction and Intention to Leave the Job", *European Journal of Educational Research* 11/1 (2022), 493–509

¹⁵ Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital", *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. John G. Richardson (New York, NY: Greenwood, 1986), 241–258.

¹⁶ Serkan Gokalp, *Okul Yönetiminde Kültürel Sermaye ve Liderlik* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021).

- Crowne, K. A. "What Leads to Cultural Intelligence?". *Business Horizons* 51/5 (2008), 391–399.
- Çobanoğlu, Necati – Gökarp, Serkan. "Psychological Skills and Their Educational Outcomes in Adolescence: Self-Regulation, Time Management, and Academic Self-Efficacy". *BMC Psychology* (2026).
- Earley, P. Christopher – Mosakowski, Elaine. "Cultural Intelligence". *Harvard Business Review* 82/10 (2004), 139–146.
- Gökarp, Serkan. *Eğitim Ekonomisi, Planlaması ve Yönetiminde Güncel Akademik Çalışmalar*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021a.
- Gökarp, Serkan. *Etkin Öğretmen Teftişi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2021c.
- Gökarp, Serkan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretmen Teftişine İlişkin Görüşleri". *Marifetname* 11/1 (2024), 181–209.
- İlhan, Mustafa – Çetin, Bülent. "Kültürel Zekâ Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 14/1 (2014), 29–45.
- Kolb, David A. *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1984.
- Şahin, Faruk – Gürbüz, Sait. "Kültürel Zekâ ve Bireylerarası İletişim". *Amme İdaresi Dergisi* 45/3 (2012), 123–148.
- Vygotsky, Lev S. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 8. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.

Bir Hafız, Bir Üniversiteli: İlahiyat Öğrencilerinin Çift Kimliği Mersin Üniversitesi Örneği

Aysel Ünüvar

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin /Türkiye

24310020004@mersin.edu.tr, ORCID ID: 0009-0007-4453-2075

Öz

Bu araştırmanın amacı hafızlık eğitimi alan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin aldıkları hafızlık eğitimine ilişkin görüşlerini ortaya koymaktır. Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik yaklaşım kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubu, 2024-2025 eğitim-öğretim yılında Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan ve daha önce hafızlık eğitimi almış olan 20 ilahiyat fakültesi öğrencisinden oluşmaktadır. Araştırmanın çalışma grubu amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme örneklem tekniği ile belirlenmiştir. Araştırmanın verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen “Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu” ile toplanmıştır. Görüşme formlarından elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiştir. Araştırma bulguları ise analiz sonuçları doğrultusunda tema ve alt temalar altında düzenlenerek sunulmuştur. Araştırmada katılımcıların hafızlık eğitimini üretkenlik, koruma, ahlaki gelişim, rehberlik, sorumluluk ve mücadele gibi çeşitli metaforlarla anlamlandığı tespit edilmiştir. Katılımcıların hafızlık eğitimini neden belirli metaforlarla benzettiklerine ilişkin bulgular, bu eğitimin yalnızca bilgi aktaran bir süreç olarak değil, bireyin manevi, ahlaki ve kişisel gelişimini şekillendiren çok boyutlu bir deneyim olarak anlamlandırıldığını göstermektedir. Araştırma bulguları, hafızlık eğitimi seçme sürecinin tek boyutlu bir tercih olmaktan ziyade bireysel, sosyal, ailesel ve manevi dinamiklerin etkileşimiyle şekillenen çok katmanlı bir karar süreci olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hafızlık, İlahiyat, Üniversite, Kimlik, Mersin

Giriş

Din eğitimi, bireyin yalnızca bilgi edinimini sağlayan bir süreç olmanın ötesinde, onun anlam dünyasını, değerlerini ve yaşamını yönlendiren çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Bu çerçevede İslam eğitim geleneğinde önemli bir yere sahip olan hafızlık eğitimi, bireyin Kur’an-ı Kerim ile kurduğu bağı güçlendiren; bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyutları içeren özgün bir öğrenme süreci sunmaktadır. Özellikle erken yaşlarda alınan hafızlık eğitimi, bireyin dini kimliğinin şekillenmesinde, akademik eğilimlerinin gelişmesinde ve mesleki tercihlerinin oluşumunda etkili olabilmektedir. Bununla birlikte hafızlık eğitiminin yükseköğretim sürecindeki yansımaları, öğrencilerin bu deneyimi nasıl anlamlandırıdıkları ve söz konusu eğitimin sonraki eğitim yaşantılarına nasıl yansıdığı, üzerinde durulması gereken önemli araştırma alanlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Bu yönüyle hafızlık eğitiminin ilahiyat fakültesi öğrencilerinin akademik, manevi ve kişisel gelişim süreçleri üzerindeki etkilerinin öğrencilerin deneyim ve algıları üzerinden incelenmesi önem taşımaktadır.

Türkiye’de ilahiyat fakültesi öğrencilerinin eğitim geçmişleri incelendiğinde, önemli bir kısmının lisans eğitiminden önce hafızlık eğitimi aldığı görülmektedir. Ancak literatür incelendiğinde, bu öğrencilerin hafızlık eğitimine ilişkin metaforik algılarını, bu eğitimin hayatlarına etkilerini, akademik süreçlerle ilişkisini ve sürdürülebilirliğine yönelik önerilerini bütüncül bir biçimde ele alan çalışmaların oldukça

sınırlı olduğu, hatta doğrudan bu kapsamda yapılmış bir araştırmaya rastlanmadığı dikkat çekmektedir.¹ Bu durum, hafızlık eğitiminin yükseköğretim bağlamındaki yansımalarının yeterince incelenmediğini göstermektedir. Dolayısıyla bu araştırma, hafızlık eğitimi almış ilahiyat öğrencilerinin deneyimlerini çok boyutlu bir perspektifle ortaya koyarak hem alan yazına katkı sunmayı hem de ilahiyat fakültelerinde hafızlık yeterliklerinin sürdürülebilmesine yönelik uygulamalara ışık tutmayı amaçlaması bakımından önem arz etmektedir.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı hafızlık eğitimi alan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin aldıkları hafızlık eğitime ilişkin metaforik algılarını, aldıkları hafızlık eğitime etki eden faktörlere ilişkin görüşlerini, aldıkları hafızlık eğitiminin onların hayatlarına etkilerine ilişkin görüşlerini, hafızlık eğitimi alan ve almayan ilahiyat fakültesi öğrencileri arasında farklılık olup olmadığına ilişkin görüşlerini, aldıkları hafızlık eğitimi ile ilahiyat fakültesi eğitimi arasındaki ilişkiye yönelik görüşlerini, hafızlık eğitimi alan öğrencilerin hafızlık yeterliklerini sürdürmelerine yönelik ilahiyat fakültesi lisans eğitiminde neler yapılabileceğine ilişkin önerilerini incelemektir.

Araştırma Soruları

- 1- Lisans eğitiminden önce hafızlık eğitimi almış olan Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin hafızlık eğitime ilişkin metaforik algıları nelerdir?
- 2- Lisans eğitiminden önce hafızlık eğitimi almış olan Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin hafızlık eğitimi seçmelerine etki eden faktörlere ilişkin görüşleri nelerdir?
- 3- Lisans eğitiminden önce hafızlık eğitimi almış olan Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin aldıkları hafızlık eğitiminin kendi hayatlarındaki sonuçlara ilişkin görüşleri nelerdir?
- 4- Hafızlık eğitimi alan ilahiyat fakültesi öğrencileri ile hafızlık eğitimi almayan ilahiyat fakültesi öğrenciler arasında bir farklılık olup olmadığına ilişkin lisans eğitiminden önce hafızlık eğitimi almış olan Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin görüşleri nelerdir?
- 5- Lisans eğitiminden önce hafızlık eğitimi almış olan Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin üniversiteden önce hafızlık eğitimi alanların hafızlık yeterliklerini sürdürmeleri için ilahiyat fakültelerinde lisans eğitiminde neler yapılabileceğine ilişkin önerileri nelerdir?

Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik yaklaşım kullanılmıştır. Nitel araştırma gözlem, algıların ve olayların doğal ortamda bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma türüdür (Yıldırım & Şimşek, 2011).

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, 2024-2025 eğitim-öğretim yılında Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan ve daha önce hafızlık eğitimi almış olan 20 ilahiyat fakültesi öğrencisinden

¹ Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 142; Zengin, Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi, 201

oluşmaktadır. Araştırmanın çalışma grubu amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme örneklem tekniği ile belirlenmiştir.²

1.3. Verilerin Toplanması

Araştırmanın verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen “Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu” ile toplanmıştır. Araştırmada veri toplamak amacıyla kullanılan görüşme formu, açıklık ve anlaşılabilirlik açısından alan bilgisi uzmanlarının görüşlerine sunulduktan sonra son şeklini almıştır. Görüşme esnasında verilen yanıtlar görüşme formlarına kayıt edilmiştir.

1.4. Verilerin Analizi

Görüşme formlarından elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiştir. Araştırma bulguları ise analiz sonuçları doğrultusunda tema ve alt temalar altında düzenlenerek sunulmuştur.³

Bulgular

Katılımcılara “Aldığım hafızlık eğitimi ... gibidir çünkü ...” sorusu yöneltildiğinde, ifade edilen metaforlar; meyve ağacı ve buğday başağı ile üretkenlik ve sürekliliği, aşı ve koruyucu ile manevi korumayı, nefis eğitimi ve sabır eğitimi ile ahlaki gelişimi, ışık ve şuur ile kişisel gelişim ve farkındalığı, gül ile estetik ve duygusal etkiyi, nimet, altın ve anahtar ile değer ve kazanımı, pusula, yol gösterici ve yoldaş ile rehberliği, emanet ile sorumluluk bilincini, dağa tırmanmak ile ise emek ve mücadele sürecini yansıtmaktadır. Bu metaforlar, katılımcıların hafızlık eğitimini yalnızca dini bilgi edinme süreci olarak değil; üretkenlik sağlayan, bireyi koruyan, geliştiren ve ahlaki yönden olgunlaştıran çok boyutlu bir eğitim deneyimi olarak anlamlandırdıklarını göstermektedir. Bu bulgular genel olarak değerlendirildiğinde, hafızlık eğitiminin katılımcılar tarafından bilişsel boyutun ötesinde manevi, duygusal ve karakter gelişimine katkı sunan bütüncül bir yapı olarak algılandığı söylenebilir.

Katılımcıların hafızlık eğitimini benzetme nedenlerine ilişkin ürettikleri metaforlar incelendiğinde, benzetmelerin öncelikle koruma teması altında manevi koruma boyutuyla ve korunma kodu üzerinden şekillendiği görülmektedir. Bunu gelişim teması altında kişisel gelişim boyutunu yansıtan bakış açısı kodu ile zorluk teması kapsamında emek ve mücadeleyi ifade eden sabır kodu izlemektedir. Ayrıca ahlaki katkı temasında disiplin alt temasıyla ilişkilendirilen nefis terbiyesi, fayda temasında hayata katkı alt teması çerçevesinde ortaya çıkan kapı açma ve değer katma, rehberlik temasında yön bulma ile ilişkili yol gösterme kodları öne çıkan diğer metaforik nedenler olarak belirlenmiştir. Bu bulgular, katılımcıların hafızlık eğitimini manevi koruma, bireysel gelişim, sabır, disiplin, rehberlik ve süreklilik gibi çok yönlü anlam alanları üzerinden gerekçelendirdiklerini göstermektedir.

Katılımcıların hafızlık eğitimini seçmelerine etki eden unsurların öncelikle bireysel motivasyon teması altında istek/ilgi boyutuyla ve kendi isteği, merak kodları üzerinden anlamlandırıldığı görülmektedir. Bunu sosyal çevre teması kapsamında akraba/arkadaş alt temasıyla ilişkilendirilen teyze, arkadaş, çevre kodları ile dini motivasyon temasında manevi yönelim boyutunu yansıtan ahiret düşüncesi ve şükür kodları izlemektedir. Ayrıca aile temasında aile desteği/yönlendirme alt temasıyla bağlantılı anne, baba, aile kodları ile eğitim çevresi temasında hocalar/kurs ortamı çerçevesinde ortaya çıkan hoca, belletmen, kurs kodları da hafızlık eğitimini etkileyen önemli faktörler arasında yer almaktadır. Bu bulgular, hafızlık eğitiminin bireysel istek ve manevi yönelimin yanı sıra aile, sosyal çevre ve eğitim ortamı gibi birbirini tamamlayan çoklu etkenler tarafından şekillendiğini göstermektedir.

² Özgür Babayiğit, “Amaçlı Örnekleme Nedir ve Örnekleme Alma Türleri”, *Nitel Araştırma Pratikleri: Eğitimciler İçin*, ed. Özlem Baş - Bilge Gök (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 210-211.

³ Matthew B. Miles - A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis* (London: Sage Publication, 1994), 92-117.

Katılımcılara “Hafızlık eğitiminin hayatınıza etkileri nelerdir?” sorusu yöneltildiğinde, hafızlık eğitiminin etkilerinin öncelikle sorumluluk teması altında yük ve baskı boyutuyla ilişkilendirilen unutma korkusu ve sorumluluk hissi kodları üzerinden ifade edildiği görülmektedir. Bunu psikolojik etki teması kapsamında duygusal durum alt temasında ortaya çıkan özgüven, gurur ve zaman zaman olumsuz etki kodları ile sosyal statü temasında saygınlık boyutunu yansıtan toplumda saygınlık ve değer görme kodları izlemektedir. Ayrıca kişisel gelişim temasında disiplin ve bilinç alt temasıyla ilişkili sabır, disiplin ve bilinç kazanma kodları hafızlık eğitiminin diğer önemli yansımaları olarak dikkat çekmektedir. Bu bulgular, hafızlık eğitiminin katılımcıların yaşamında yalnızca manevi değil; psikolojik, sosyal, bireysel ve mesleki boyutlarda da etkiler oluşturduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada katılımcıların büyük çoğunluğu hafızlık eğitimi alan ve almayan öğrenciler arasında farklılık bulunduğunu ifade etmiştir. Bu doğrultuda 14 katılımcı iki grup arasında belirgin farklılıklar gördüğünü belirtirken, 6 katılımcı ise herhangi bir farklılık görmediğini ifade etmiştir. Görülen farklılıkların öncelikle manevi olgunluk teması altında değer ve duruş boyutuyla ilişkilendirilen olgunluk ve manevi etki kodları üzerinden ifade edildiği görülmektedir. Bunu kişisel gelişim teması kapsamında disiplin ve sorumluluk alt temasında yer alan disiplinli olma ve sorumluluk bilinci kodları ile ezber becerisi temasında hafıza gücü boyutunu yansıtan ezber yapmada kolaylık kodları izlemektedir. Bu bulgular, hafızlık eğitimi alan öğrencilerin manevi, bilişsel, akademik ve kişisel gelişim açısından çeşitli yönlerden farklılaştığının düşünüldüğünü göstermektedir.

Katılımcıların hafızlık yeterliklerinin sürdürülmesine yönelik önerilerinin öncelikle akademik destek teması altında anlama boyutuyla ilişkilendirilen tefsir ve meal çalışmaları kodları üzerinden şekillendiği görülmektedir. Bunu akran öğrenmesi teması kapsamında işbirliği alt temasında yer alan karşılıklı ezber dinleme önerileri ile kurumsal destek temasında özel yapı boyutunu yansıtan hafızlara özel sınıf ve program önerileri izlemektedir. Ayrıca tekrar sistemi temasında ders ve program alt temasıyla bağlantılı zorunlu tekrar dersleri ve cüz takibi, sosyal/dini ortam temasında uygulama alanı boyutunda dile getirilen cami görevleri önerileri de hafızlık yeterliklerinin sürdürülmesine katkı sağlayacak unsurlar olarak ifade edilmiştir.

Sonuç

Araştırmada katılımcıların hafızlık eğitimini üretkenlik, koruma, ahlaki gelişim, rehberlik, sorumluluk ve mücadele gibi çeşitli metaforlarla anlamlandırmaları, bu eğitimin yalnızca ezbere dayalı bir dini öğretim süreci olarak değil, bireyin çok yönlü gelişimine katkı sunan dönüştürücü bir eğitim deneyimi olarak algılandığını göstermektedir. Özellikle metaforların manevi koruma, kişisel gelişim, sabır, değer üretimi ve yol göstericilik etrafında yoğunlaşması, hafızlık eğitiminin bireylerin karakter inşası, anlam dünyası ve yaşam yönelimleri üzerinde kalıcı etkiler oluşturduğuna işaret etmektedir. Bu bulgu, hafızlık eğitiminin bilişsel kazanımların ötesinde duyuşsal ve ahlaki boyutları da besleyen bütüncül bir eğitim pratiği olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim katılımcıların hafızlık eğitimini “emanet”, “pusula” ya da “dağa tırmanmak” gibi metaforlarla açıklamaları, bu süreci aynı zamanda sorumluluk, rehberlik ve emek gerektiren bir olgunlaşma yolculuğu olarak gördüklerini düşündürmektedir. Bu yönüyle hafızlık eğitimi, bireyin yalnızca dini yeterliklerini değil, yaşamı anlamlandırma biçimini de etkileyen bir gelişim alanı olarak değerlendirilebilir.

Katılımcıların hafızlık eğitimini neden belirli metaforlarla benzettiklerine ilişkin bulgular, bu eğitimin yalnızca bilgi aktaran bir süreç olarak değil, bireyin manevi, ahlaki ve kişisel gelişimini şekillendiren çok boyutlu bir deneyim olarak anlamlandırıldığını göstermektedir. Özellikle metaforik gerekçelerin manevi koruma, bakış açısı geliştirme, sabır, nefis terbiyesi, rehberlik ve hayata katkı etrafında yoğunlaşması, hafızlık eğitiminin katılımcılar açısından koruyucu, dönüştürücü ve yön verici bir işlev taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu bulgu, hafızlık eğitiminin bireyde yalnızca dini yeterlik oluşturmadığını; aynı zamanda

karakter gelişimi, öz denetim, yaşam disiplini ve anlam inşası süreçlerine katkı sunduğunu düşündürmektedir. Özellikle “korunma”, “yol gösterme” ve “kapı açma” gibi metaforik gerekçeler, hafızlık eğitiminin katılımcılar tarafından yaşamı yönlendiren ve fırsatlar sunan bir güç kaynağı olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Bunun yanında “sabır” ve “nefis terbiyesi” vurguları, bu sürecin emek ve içsel dönüşüm boyutunu da öne çıkarmaktadır. Kanaatimizce bu sonuç, hafızlık eğitiminin sadece sonuç odaklı bir başarı pratiği değil, bireyin hayat algısını ve davranış örüntülerini şekillendiren bütüncül bir eğitim tecrübesi olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Araştırma bulguları, hafızlık eğitimi seçme sürecinin tek boyutlu bir tercih olmaktan ziyade bireysel, sosyal, ailesel ve manevi dinamiklerin etkileşimiyle şekillenen çok katmanlı bir karar süreci olduğunu göstermektedir. Özellikle bireysel istek ve merakın öne çıkması, hafızlık eğitime yönelimde içsel motivasyonun belirleyici rolüne işaret ederken; sosyal çevre, aile yönlendirmesi ve kurs ortamı gibi unsurlar bu sürecin sosyal destek mekanizmalarıyla güçlendiğini ortaya koymaktadır. Manevi yönelimle ilişkili ahiret düşüncesi ve şükür vurgusu ise hafızlık tercihinin yalnızca pedagojik ya da çevresel etkenlerle değil, anlam ve inanç temelli motivasyonlarla da beslendiğini göstermektedir. Bu sonuç, hafızlık eğitime yönelimin bireysel tercih ile sosyal etkileşimin kesişiminde oluşan bütüncül bir yapı sergilediğini düşündürmektedir. Özellikle aile ve eğitim çevresinin yönlendirici rolü, dini eğitime ilişkin tercihlerde toplumsal ve kültürel sermayenin etkisini de görünür kılmaktadır. Bu bulgu, Urie Bronfenbrenner’ın Ekolojik Sistemler Kuramı ile açıklanabilir. Kurama göre bireyin karar ve gelişim süreçleri yalnızca kişisel özellikleriyle değil; aile, akran çevresi, eğitim kurumları ve kültürel değerler gibi iç içe geçmiş çevresel sistemlerin etkileşimiyle şekillenmektedir.⁴ Bu çerçevede hafızlık eğitime yönelimin mikro sistem (aile, arkadaş, kurs ortamı), mezo sistem (bu yapılar arasındaki etkileşim) ve makro sistemdeki dini-kültürel değerlerle birlikte biçimlenmesi, elde edilen bulgularla örtüşmektedir. Kanaatimizce bu durum, hafızlık eğitiminin tercih edilmesini yalnızca bireysel ilgiyle açıklamanın yetersiz olduğunu; bu sürecin motivasyonel, çevresel ve manevi boyutları birlikte içeren ekolojik bir yapı içinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Araştırma bulguları, hafızlık eğitiminin katılımcılar tarafından yalnızca dini kazanımlar sağlayan bir süreç olarak değil; sorumluluk duygusu, psikolojik dayanıklılık, toplumsal saygınlık ve kişisel gelişim üzerinde etkiler oluşturan çok boyutlu bir yaşam deneyimi olarak algılandığını göstermektedir. Özellikle unutma korkusu ve sorumluluk hissini öne çıkması, hafızlık eğitiminin bireyde yalnızca bir başarı duygusu değil, aynı zamanda sürekli korunması gereken bir emanet bilinci oluşturduğunu düşündürmektedir. Buna karşılık özgüven, gurur, disiplin ve bilinç kazanımı gibi vurgular, bu sürecin bireyin öz düzenleme becerilerini ve kişisel olgunlaşmasını desteklediğine işaret etmektedir. Toplumda saygınlık ve değer görmeye ilişkin ifadeler ise hafızlık eğitiminin bireysel olduğu kadar sosyal kimlik ve statü inşasında da işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu bulgu, Albert Bandura’nın Sosyal Bilişsel Kuramı ve özellikle öz-yeterlik yaklaşımıyla açıklanabilir. Bandura’ya göre bireyin deneyimleri, üstlendiği sorumluluklar ve başarı yaşantıları öz-yeterlik algısını, öz düzenleme kapasitesini ve davranışlarını şekillendirmektedir.⁵ Bu bağlamda hafızlık eğitiminin disiplin, sabır, özgüven ve sorumluluk üretmesi kuramsal olarak bu çerçeveye örtüşmektedir. Kanaatimizce bu sonuç, hafızlık eğitiminin yalnızca ezber becerisi kazandıran bir eğitim olarak değil, bireyin psikolojik dayanıklılığını, sosyal konumunu ve karakter gelişimini etkileyen dönüştürücü bir süreç olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Araştırma bulguları, katılımcıların önemli bir kısmının hafızlık eğitimi alan öğrencileri manevi olgunluk, disiplin, sorumluluk ve bilişsel beceriler açısından farklılaştırdığını düşündüğünü göstermektedir. Özellikle manevi olgunluk ve değer temelli duruşa yapılan vurgu, hafızlık eğitiminin yalnızca bilişsel bir

⁴ Urie Bronfenbrenner, *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), 3-15.

⁵ Albert Bandura, *Self-Efficacy: The Exercise of Control* (New York: W. H. Freeman and Company, 1997), 3-28.

kazanım değil, aynı zamanda kişilik inşasına katkı sunan bir süreç olarak algılandığına işaret etmektedir. Disiplin ve sorumluluk bilincine yönelik ifadeler, bu eğitimin bireyin öz denetim ve davranış düzenleme becerilerini güçlendirdiğini düşündürürken; ezber becerisine ilişkin vurgular ise hafızlık eğitiminin bilişsel kapasiteyi destekleyen yönünün katılımcılar tarafından fark edildiğini ortaya koymaktadır. Bu sonuçlar, hafızlık eğitiminin bireyi yalnızca dini içerikle donatan bir süreç değil, akademik ve kişisel gelişimi de etkileyen çok yönlü bir formasyon alanı olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu bulgu, Pierre Bourdieu'nün kültürel sermaye kuramı ile açıklanabilir. Bourdieu'ya göre bireyin sahip olduğu kültürel sermaye, bilgi, beceri, habitus ve sembolik statü yoluyla eğitimsel ve toplumsal farklılaşmalar üretmektedir.⁶ Bu çerçevede hafızlık eğitiminin öğrencilerde manevi duruş, disiplin ve akademik avantaj gibi özelliklerle ilişkilendirilmesi, bu eğitimin bir tür kültürel ve sembolik sermaye olarak algılandığını düşündürmektedir. Kanaatimizce bu sonuç, hafızlık eğitiminin yalnızca dini eğitim bağlamında değil, bireye kazandırdığı kültürel donanım ve kişisel formasyon açısından da değerlendirilmesi gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte bazı katılımcıların farklılık görmediğini ifade etmesi, hafızlık eğitiminin etkilerinin bireysel deneyim ve kullanım biçimlerine göre değişebileceğini de düşündürmektedir.

Araştırma bulguları, katılımcıların hafızlık yeterliklerinin sürdürülebilirliğini yalnızca bireysel tekrar pratiğiyle değil; anlama temelli akademik destek, akran işbirliği, kurumsal düzenlemeler ve uygulama ortamlarıyla birlikte ele aldıklarını göstermektedir. Özellikle tefsir ve meal çalışmalarına yapılan vurgu, hafızlığın korunmasının salt ezberi tekrar etmekten ibaret görülmediğini, anlamlandırma süreçleriyle desteklendiğinde daha kalıcı hâle geleceğinin düşünüldüğünü ortaya koymaktadır. Karşılıklı ezber dinleme önerileri sosyal destek boyutunu güçlendirirken, hafızlara özel sınıf ve program önerileri öğrenmenin sürdürülebilirliğinde yapılandırılmış çevrenin önemini göstermektedir. Zorunlu tekrar dersleri, cüz takibi ve cami görevleri gibi öneriler ise hafızlık yeterliklerinin devamının düzenli bilişsel tekrar ve aktif kullanım yoluyla mümkün görüldüğünü düşündürmektedir. Bu bulgu, Jerome Bruner'in Bilişsel Öğrenme Kuramı ile açıklanabilir. Bilişsel kurama göre öğrenmenin kalıcılığı, bilginin yalnızca tekrar edilmesine değil; anlamlandırılması, zihinsel olarak örgütlenmesi ve farklı bağlamlarda kullanılmasına bağlıdır.⁷

Elde edilen sonuçlar doğrultusunda, ilahiyat fakültelerinde hafızlık yeterliklerinin sürdürülebilmesi için öncelikle zorunlu ve yapılandırılmış bir "hafızlık tekrar programı" oluşturulmalıdır. Bu kapsamda haftalık belirli saatlerde tüm hafız öğrencilere yönelik cüz takibi, aylık performans değerlendirmesi ve dönemlik hedefler içeren bir sistem uygulanabilir. Ayrıca fakültelerde "hafızlık koordinatörlüğü" kurulmalı; bu birim, hem tekrar sürecini takip etmeli hem de öğrenciler için uygun çalışma ortamları (ezber odaları, sessiz çalışma alanları) sağlamalıdır.

Bu konu, çok boyutlu yapısı nedeniyle farklı disiplinler ve değişkenlerle ilişkilendirilerek çalışılabilir. Araştırmacılar için aşağıdaki somut ve geliştirilebilir çalışma alanları önerilebilir: İlk olarak hafızlık eğitimi ile kültürel zeka arasındaki ilişkide çalışılabilir.⁸

Kaynakça

Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.

⁶ Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital," ed. John G. Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (New York: Greenwood Press, 1986), 241-258.

⁷ Jerome S. Bruner, *The Process of Education* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), 31-54.

⁸ Serkan Gökarp ve Necati Çobanoğlu, "Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeylerine İlişkin Algılarının İncelenmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 103-124.

- Babayiğit, Özgür. “Amaçlı Örneklem Nedir ve Örneklem Alma Türleri”. *Nitel Araştırma Pratikleri: Eğitimciler İçin*. ed. Özlem Baş - Bilge Gök. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Bandura, Albert. *Self-Efficacy: The Exercise of Control*. New York: W. H. Freeman and Company, 1997.
- Bourdieu, Pierre. (1986). The forms of capital. J. G. Richardson, (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology education* içinde (ss. 280-291). New York: Greenwood Press.
- Bronfenbrenner, Urie. *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.
- Bruner, Jerome S. *The Process of Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- Gökalp, Serkan-Çobanoğlu, Necati. (2025). “Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kültürel Zekâ Düzeylerine İlişkin Algılarının İncelenmesi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Haziran 2025), 103-124.
- Gökalp, Serkan. (2021). *Eğitim Ekonomisi, Planlaması ve Yönetiminde Güncel Akademik Çalışmalar*, Akademisyen Kitapevi, Ankara.
- Gökalp, Serkan. (2021). *Okul Yönetiminde Kültürel Sermaye ve Liderlik*, Akademisyen Kitapevi, Ankara.
- Miles, M., & Huberman, M. (1994). *Qualitative data analysis*. London: Sage Publication
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2011). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.

Din Eğitiminde Ahlaki Değerlerin Kazanımında Sinemanın Eğitsel Rolü

Ula Topcu

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye

ulato304@gmail.com, ORCID ID: 0009-0005-5808-3763

Öz

Bu çalışmanın amacı, din eğitiminde ahlaki değerlerin kazandırılmasında sinemanın eğitici rolünü araştırmaktır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi kullanılmıştır. Araştırmanın veri kaynağını Wall-e, Pay it forward, Paddington, Wonder, The little prince filmleri oluşturmaktadır. Bu filmler, kazandırılmak istenen değerler doğrultusunda incelenmiş ve seçilmiştir. Bu filmler Bloom'un duyuşsal alan taksonomisi, Bandura'nın sosyal öğrenme kuramı ve empati temelli öğrenme yaklaşımlarıyla açıklanmış ve bağdaştırılmıştır. Elde edilen bulgularla Wall-e filmi, sorumluluk; Pay it forward filmi, merhamet ve empati; Paddington filmi, nezaket; The little prince filmi, anlam arayışı; Wonder filmi ise empatiyi somutlaştırarak kazanıma katkı sağlamaktadır. Sonuç olarak sinema, ahlaki değerlerin aktarımında yenilikçi ve etkili bir araç olduğu vurgulanmaktadır. Öğrenci merkezli olup değerlerin öğretilmesinde eleştirel düşünce ve empati becerilerini oluşturmakta ve geliştirmektedir. Filmdeki karakterlerin tutum ve davranışları, izleyicide birer model olma niteliğindedir. Bu yüzden sinemanın eğitsel rolünün aksine istenmedik değerlerin de kazanımı sağlanabileceği ve bu nedenle sinemanın bilinçli kullanımı, verilmek istenen ahlaki değerlerin kazandırılmasında rol oynamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Sinema, Empati, Sorumluluk, Anlam Arayışı, Merhamet, Nezaket.

Giriş

Din eğitimi, bireyin zihinsel gelişiminin yanı sıra duygusal ve ahlaki yönlerinin de gelişimini içinde bulunduran bir yaklaşımdır. Sinemanın kullanımı az olduğu dönemlerde bireyin ailesi, arkadaşları, çevresi taklit edilirken; bunlara televizyon ve sinema da taklit aracı olarak eklenmiştir. Sinema, bireyin yakın çevresinin üstlenebileceği birçok rolü üstlenmektedir. Ahlaki yetersizliğin giderilmesi ve ahlaki becerilerin bireye içselleştirilmesi için daha etkili ve öğretici yöntemlerin kullanılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyaçların karşılanması, sinemayla daha ulaşılabilir ve daha kolay hale gelmiştir. Eğitim araçları arasında yer alan sinema, görsel ve işitsel özelliğiyle somut öğrenmeyi destekleyen araç olarak görülmektedir. Eğitim sistemi ile din eğitiminde ahlaki değerlerin kazandırılmasında uyum sağlanabileceği düşünülmektedir. Sinema, önemli ve farklı bir nitelik olarak değerlendirilmektedir. Literatürde, sinemanın değerler eğitimi ve ahlaki kazanımlar üzerindeki etkisini inceleyen birçok araştırma bulunmaktadır. Bu çalışmalarda, sinemanın ahlaki kazanımlar üzerindeki etkisi incelenmiştir. Ayrıca, olumlu ve olumsuz karakterlerin değerler eğitimindeki rolü ortaya konmuş ve bu durumun Bandura'nın sosyal öğrenme kuramıyla paralellik gösterdiği söylenebilir. Bu bulgular doğrultusunda, sinemanın ahlaki değerler eğitiminde özgün ve önemli bir katkı sunduğu anlaşılmaktadır. Bu araştırmanın amacı ise çağdaş din eğitiminde sevgi, empati, sorumluluk, merhamet ve adalet gibi ahlaki değerlerin bireylere kazandırılmasında sinemanın pedagojik işlevini incelemek ve değerler eğitimindeki rolünü araştırmaktır. Bu bağlamda araştırma, bireyde ahlaki bilinç ve tutum kazandırmayı ve geliştirmeyi hedeflemektedir.

1. Kuramsal Çerçeve

Sosyal öğrenme yaklaşımı, bireylerin sosyal etkileşim süreçleri içerisinde gözlem, taklit ve model alma yoluyla bilgi, tutum ve davranış kazandıklarını savunan yaklaşımdır. Özellikle çocukluk, ergenlik ve genç yetişkinlik dönemindeki bireylerin çevrelerinde gördükleri kişileri model alma eğilimlerinin belirgin olduğu bilinmektedir. Bu gelişim döneminde bireyler yalnızca bilgi edinmemekte, aynı zamanda kişisel değer sistemlerini oluşturmakta, şekillendirmekte ve geliştirmektedirler. Toplumsal yaşamda karşılaşılan davranış kalıpları, değerler, çatışmalar ve ilişkiler sinemaya yansırken; sinemada sunulan karakterler, olay örgüleri ve davranış örüntüleri izleyicilerin düşünce ve davranışlarını etkileyebilmektedir. Bu bağlamda sinema, yararlı veya zararlı davranışların öğrenilmesi, pekiştirilmesi ve yeniden üretilmesinde etkili bir araç hâline gelebilmektedir.

Klasik eğitim anlayışında din ve ahlak eğitimi çoğunlukla aile, okul ve sosyal çevre aracılığıyla bireylere aktarılmakta ve sürdürülmektedir¹. Ancak çağdaş dünyada kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte sinema da ahlaki değerlerin öğrenilmesinde eğitim aracı olarak öne çıkmaktadır. Sinemadaki karakterler, izleyicide özdeşim kurma, duygusal bağ geliştirme ve model alma süreçleri üzerinden bireyin ahlaki gelişimine katkı sağlayabilmektedir. Özellikle ahlaki karar verme, çatışma çözme, fedakârlık, adalet ve sorumluluk gibi temalar etrafında şekillenen film sahneleri, izleyicilere benzer durumlarda nasıl davranabileceklerine ilişkin dolaylı öğrenme fırsatları sunmaktadır. Bu nedenle rol model temelli öğretimin, ahlaki değerlerin kazanımı ve içselleştirilmesinde önemli bir işlev gördüğü söylenebilir.

1.1. Sosyal Duygusal Öğrenme

Sosyal duygusal öğrenme, bireyin kendi duygularını tanıması ve yönetmesi, olumlu hedefler belirlemesi ve bu hedeflere ulaşması, empati geliştirmesi, sağlıklı ilişkiler kurup sürdürmesi ve sorumluluk üstlenerek bilinçli kararlar alabilmesi için gerekli temel yeterlilikleri kazanma süreci olarak tanımlanmaktadır. Sosyal öğrenme kuramcılarına göre bireyler, çevrelerinde gözlemledikleri davranışları değerlendirerek kendileri açısından yararlı gördükleri tutumları benimsemekte ve uygulamaktadırlar.² Bu yönüyle ahlaki sorumluluk, kişilerarası ilişki becerileri ve öz denetim gibi alanlarla doğrudan ilişkilidir.

Sosyal duygusal öğrenme yaklaşımı beş temel yeterlilik alanı üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilki öz farkındalıktır. **Öz farkındalık**, bireyin kendi duygu, düşünce ve eğilimlerini tanıması, bunların davranışları üzerindeki etkisini fark etmesidir. İkinci alan öz yönetimdir. **Öz yönetim**, bireyin ani veya beklenmedik durumlarda duygu ve davranışlarını kontrol edebilmesi, dürtülerini düzenleyebilmesi ve hedef odaklı hareket edebilmesidir. Üçüncü alan sosyal farkındalıktır. **Sosyal farkındalık**, bireyin başkalarının duygu ve ihtiyaçlarını anlayabilmesi, empati geliştirebilmesi ve farklılıklara saygı gösterebilmesidir. Dördüncü alan **ilişki becerileridir**. Bu beceriler, bireyin farklı geçmişlere ve kültürlere sahip kişilerle sağlıklı iletişim kurabilmesini, iş birliği yapabilmesini ve çatışmaları yapıcı biçimde çözebilmesini kapsamaktadır. Son alan ise **sorumlu karar vermedir**. Bu alan, bireyin davranışlarının sonuçlarını öngörebilmesi, seçenekleri değerlendirebilmesi ve etik açıdan uygun kararlar alabilmesiyle ilgilidir.

Bu çalışma üç temel kuramsal yaklaşım çerçevesinde ele alınmıştır. Bunlardan ilki Bloom'un Duyuşsal Alan Taksonomisidir. Bloom'un duyuşsal alan taksonomisi, öğrenmenin duygusal, tutumsal ve değer boyutlarını açıklayan bir sınıflandırmadır. Bu modele göre birey önce bilgiye dikkat eder ve farkındalık geliştirir; ardından tepki verir, değer atfeder, değerleri örgütler ve son aşamada bu değerleri kişiliğinin

¹ Sümeyye Yılmaz, "Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü", *Nisar Yayınları*, Bilimsel Dergisi (2023), 177.

² Mustafa Bayrakçı, "Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması", *SAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* (2007), 199.

parçası hâline getirerek davranışlarına yansıtır. Değerlerin yalnızca bilinmesi değil, içselleştirilerek yaşam pratiğine dönüştürülmesi önemlidir.

İkinci yaklaşım Bandura'nın Sosyal Öğrenme Kuramıdır. Bandura'ya göre bireyler, özellikle kendileri açısından çekici, güçlü, başarılı veya sevilen kişilerin davranışlarını gözlemleyerek öğrenmektedirler. Bu nedenle sinema karakterleri, çocuklar ve gençler üzerinde güçlü model etkisi oluşturabilmektedir. Öğrenciler, film kahramanlarının ahlaki tercihlerini, çatışma çözme biçimlerini ve davranış sonuçlarını gözlemleyerek benzer tutumları benimseyebilmektedir. Böylece sinema, ahlaki değerlerin öğrenilmesi ve pekiştirilmesinde etkili bir araç niteliği taşımaktadır.

Üçüncü yaklaşım ise empati temelli öğrenmedir. Sinemanın en güçlü yönlerinden biri, izleyiciyi karakterlerin bakış açısına taşıyabilmesi ve onların yaşantılarını duygusal olarak deneyimletebilmesidir. Bu durum, karakter ile izleyici arasında hem duygusal hem bilişsel bağ kurulmasını sağlamaktadır.

2. Yöntem

Bu araştırmada, din eğitiminde ahlaki değerlerin kazandırılmasında sinemanın eğitsel rolünü incelemek amacıyla nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Araştırmada veri toplama tekniği olarak doküman incelemesi, veri çözümleme tekniği olarak ise içerik analizi kullanılmıştır. Bu çalışmanın veri kaynağı beş film oluşturmaktadır. Çalışmanın veri kaynağını, değerler eğitimi açısından pedagojik potansiyel taşıdığı düşünülen WALL-E (2008), Pay It Forward (2000), Paddington (2014), Wonder (2017) ve The Little Prince (2015) adlı filmler oluşturmaktadır.

Filmler; sevgi, empati, merhamet, sorumluluk, adalet, nezaket ve anlam arayışı gibi ahlaki değerler bakımından incelenmiştir. Film sahneleri, karakter davranışları, olay örgüsü ve iletiler tematik kodlama yoluyla analiz edilmiştir. Elde edilen veriler, **Bloom'un duyuşsal alan taksonomisi**, **Bandura'nın sosyal öğrenme kuramı** ve **empati temelli öğrenme yaklaşımı** çerçevesinde yorumlanmıştır.

3. Bulgular ve Değer Analizi

Seçilen filmler ahlaki değerler bakımından Bloom'un Duyuşsal Alan Taksonomisi, Bandura'nın Sosyal Öğrenme Kuramı, Empati Temelli Öğrenme yöntemleriyle incelenmiştir.

3.1. WALL-E (2008)

Filmin Özeti ve Ahlaki Değer Bağlamı

WALL-E filmi, insanların dünyayı terk ettiği ve dünyada tek kalan temizleme robotunun yaşamı konu alınmıştır. Temizlik robotu olan WALL-E'nin bitki ve temizlik macerasını anlatmaktadır. Çevre bilinci ve sorumluluk sadece yeryüzünde yaşayan insanların değil, tüm varlıklarda ve canlılarda olması gereken değer olarak göstermektedir. Filmin içerdiği konulardan biri de, sözden ziyade eyleme dönüştürmenin önemini güçlü şekilde anlatmaktadır.

WALL-E filminin Bloom'un taksonomisine göre basamakları: **Alma basamağını** WALL-E'nin çevresel kirliliğinin farkına varması, **teпки basamağını** çevreyi temizleme çabası, **değer basamağını ise** temizlik görevini içselleştirmesi olarak sınıflandırabiliriz. WALL-E'nin sorumluluk bilinci, Bandura'nın sosyal öğrenme kuramı ile ilgilidir. WALL-E'nin EVE'ye karşı olan sevgisi, bireyde başkasının iyiliğini düşünmesini ve empati duygusunu oluşturur. Bu durum ise, empati temelli öğrenme yaklaşımına dahil edilmelidir.

3.1.1. Sorumluluk ve Fedakarlık

WALL-E, insanların çöplüğe dönüştürdüğü dünyayı temizleme görevini yapmaktadır. Wall-e'nin bu davranışı sorumluluk bilincini özümsemişliğini ve bunun için verdiği emek gösterilmektedir.

3.1.2. Merhamet ve Sevgi

WALL-E'nin Eve'ye karşı olan karşılıksız sevgi, koruma güdüsü dikkat çekmektedir. Bireyler bu durumu "kendi iyiliğinden ziyade başkasının iyiliğini gözetmek" olarak yorumlayabilir.

3.1.3. Sabır ve Şükür

WALL-E'nin, her gün temizliği şikayet etmeden yapması sabır ve şükür kavramlarına örnek verilebilir. Din eğitimi kapsamında bireye sabır ve şükür kavramlarını somut örnekler üzerinden anlatılması; bireyde öğrenme, daha etkili ve kalıcı olmasını sağlamaktadır.

3.2. PAY IT FORWARD (2000)

Filmin Özeti ve Ahlaki Değer Bağlamı

Filmin başrolü olan Trevor'un " her iyiliği üç kişiye iletme" olarak yapılan zincirleme iyilik, toplumsal bir dönüşüm haline gelmektedir. Bu dönüşümün sürecinin toplumsal sorunların iyileştirilebileceğini gözler önüne sermektedir.

Pay It Forward filminin Bloom'un taksonomisine göre basamakları: **Tepki basamağı** iyiliği yayma zincirini yaymasına katılım sağlaması, **değer basamağı** toplumsal sorunu benimsemesi, **örgütlenme basamağı ise** Trevor'un adalet ve eşitlik kavramlarına değer vermesi olarak belirleyebiliriz. "İyiliği üç kişiye yayma" dönüşümü, bireyde iyiliği yaymanın taklit yoluyla olduğu görülebilir. Bu ise; Bandura'nın sosyal öğrenme kuramı ile açıklanabilir. Trevor'un, yardıma ihtiyaç duyan kişilere karşı duyarlılığı, bireyde empati değerinin oluşmasını sağlayabilir. Bu durum Empati temelli öğrenme yaklaşımına girmektedir.

3.2.1. Adalet ve Eşitlik

Trevor'ın başlattığı projede, toplumdaki adalet ve eşitsizlik kavramlarına karşı eylem olarak görülmektedir. Film; öğrencilerin iyiliği bireysel bir hareket olarak değil, toplumsal bir sorumluluk olarak görmelerini ve bu doğrultuda çaba vermeleri gerektiğidir. İyiliği yayma zincirinin yayılması, toplum ile dönüşüm gücünü gösterir. Filmdeki vurgu, adaletin sadece hak aramak değil, toplumdaki eşitliği sağlamak için çaba verilmesi gerektiğidir.

3.2.2. Merhamet ve Empati

İyiliği yayma hareketinin yardım etme hususunda gönüllülük faaliyeti olduğunu açıkça göstermektedir. Trevor'un 11 yaşında olmasına rağmen diğer insanlara karşı olan tutumu, empati duygusunun ve merhamet sahibi olduğunu göstermektedir. İzleyiciler de Trevor'ın bu tutumları, benzer şekilde örnek alınabilir.

3.2.3. Toplumsal Sorumluluk

Filmde her şeyin bedelinin olabileceği gibi iyilik yapmanın da bir bedelinin olabileceğini ama bu bedelin iyiliğin devam etmesini engellemeyeceğini göstermektedir. Din eğitimi bakımından ise değerler eğitimi, zorluklara karşı her zaman iyiliği yapmayı örnek olarak göstermektedir.

3.3. PADDINGTON (2014)

Filmin Özeti ve Ahlaki Değer Bağlamı

Paddington, farklı kültürden ve farklı yaşamdan gizli şekilde gelen yavru ayının Londra’da karşılaştığı bir aile tarafından kabul ediliş sürecini anlatır. Bu süreç; misafirperverlik, hoşgörü, önyargıları kırma ve yardımlaşma değerlerini yoğun şekilde anlatılmaktadır. Farklılıkların tehdit ve tehlike olarak değil; toplumsal zenginlik ve çeşitlilik olarak görülmesi gerektiğidir.

Paddington filminin Bloom’un taksonomisine göre basamakları: **Alma basamağı** Paddington’un farklı olmasının fark edilmesi, **tepki basamağı** Paddington’un, bir aile tarafından evine davet edilmesi ve yardım edilmesi, **değer basamağı** Paddington’un nezaketi ve ailenin hoşgörülü davranması, **kişilik haline getirme ise** ailenin, Paddington’a saygılı davranması ve Paddington’a ailenin bir üyesi haline gelmesidir. Paddington’un her koşulda nezaket ve dürüstlüğü, bireyde doğrudan etki sağlayabilir ve bu etki Bandura’nın sosyal öğrenme kuramı ile açıklanabilir. Paddington’un yaşadığı zorluklar bireyde de hissedilmesini sağlaması empati temelli öğrenme yaklaşımı ile örtüşmektedir.

3.3.1. Aile İçi Merhamet

Paddington, tanımadığı ve ilk defa karşılaştığı bir aile tarafından zaman içerisinde evlerine kabul edilir. Kabul ediliş süreci Paddington için zorlu olsa da aile, zamanla Paddington ile duygusal bağ kurar.

3.3.2. Dürüstlük ve Saygı

Paddington, masumiyetini ve dürüstlüğünü taviz vermeden korur. Kötü davranışa ve söze karşı, tutumunu değiştirmeden iletişimi sağlıklı şekilde yürütür.

3.3.3. Sabır ve Şükür

Peru’dan Londra’ya gelen Paddington’un kabul görme sürecinde yaşadığı zorluklar ile sabırlı ve şükür dolu olan davranışları ile öğrenciler için örnek teşkil etmektedir.

3.4. THE LITTLE PRINCE (2015)

Filmin Özeti ve Ahlaki Değer Bağlamı

Film, çocuksu saflığın ve gerçek değerleri korunmasını anlatmaktadır. The Little Prince filmi, felsefi derinliğiyle ön plandadır. Bu film, her mecrada büyüleyici ve ilham verici niteliği taşımaktadır.

The Little Prince filminin Bloom’un taksonomisine göre basamakları: **Alma basamağı** Küçük Prens’in sorumluluklarını fark etmesi, **değer basamağı** anlam arayışını ve kalp ile görme değerlerini benimseme, **kişilik haline getirme** manevi değerleri, içselleştirip ve bu doğrultuda sorumluluklarını yerine getirmesidir. Küçük Prens’in sorumluluk bilinci ve arkadaşlarına olan sadakati Bandura’nın sosyal öğrenme kuramıyla açıklanabilir. Küçük Prens’in gül ve tilkiyle kurduğu bağ, bireyde aynı etkiyi sosyal çevresinde yansıtabilir ve Empati temelli öğrenme yaklaşımı olarak karşımıza çıkmış olur.

3.4.1. Anlam Arayışı

Filmdeki gül figürü, sevgi ve emeği, sorumluluk istediğini; tilki figürü ise dostluk ve arkadaşlık bağlarının derin anlamlarını vurgular. Değerler eğitiminde bu, , “İnsan kalbiyle görebilir, gözler asıl görülmesi gerekeni göremez” sözü derin ve anlamlı mesajıyla maneviyat ve içsel güzelliğin önemini açıklamaktadır. Bu, dış görünüşün sınırlarından geçerek ahlaki değerleri içsel bir yolculuğa çıkmayla sağlanabileceğini gösterir.

3.4.2. Sorumluluk ve Fedakarlık

Filmde geçen ve sürekli tekrarlanan ‘Sen, evcilleştirdiğin şeyden sorumlusun’ mesajı din eğitiminde sorumluluk ve bu sorumluluk bağlantısıyla yapılabilecek olan fedakarlıkla açıklanabilir.

3.4.3. Merhamet ve Empati

Tilkinin Küçük Prense "evcilleştirme" kavramıyla anlattığı şeyler bağ kurma ve bağın korunmasını işaret eder.

3.5. WONDER (2017)

Filmin Özeti ve Ahlaki Değer Bağlamı

Wonder filmi, yüz anomalisiyle yüzünde belirgin bir farklılık olan Auggie'nin, okulda arkadaşları tarafından yaşadığı dışlanma, zorbalık ve buna karşı verdiği çaba ve mücadeleyi anlatmaktadır.

Wonder filminin Bloom'un taksonomisine göre basamakları: **Alma basamağı** Auggie'nin yaşamış olduğu zorlukların farkına varılması, **tepki basamağı** Auggie'ye karşı merhametli ve anlayışlı davranılması, **değer basamağı** Auggie'nin arkadaşlarının kendisine dürüst ve saygılı yaklaşımı olarak sınıflandırabiliriz. Auggie'nin annesi ve arkadaşlarının ona karşı fedakar ve dürüst davranması, Bandura'nın sosyal öğrenme kuramıyla örtüşür. Auggie'nin yaşamış olduğu zorluk, birey tarafından empati yapılmasını sağlamaktadır ve empati temelli öğrenme yaklaşımına girer.

3.5.1. Toplumsal Merhamet ve Empati

Wonder, farklı bakış açılarından aynı olayı empati ile gösterir. Öğrenciler; Auggie, ailesi ve arkadaşlarının iç dünyasını gösterir. Bu, öğrencilerin filmdeki karakterler ile empati yapmasını ve empati becerilerinin geliştirmesine olanak sağlar. Auggie'nin yaşadığı bu zorlu süreci farklılıklara karşı saygı göstermeyi, merhametli davranmayı ve empati duygularını sağlaması gerektiğini vurgular.

3.5.2. Dürüstlük

Auggie'nin yakın arkadaşı olan Jack, Auggie'ye karşı dürüst olmadığında ve sonrasında yapmış olduğu iç hesaplaşma, Jack'in dürüstlüğü gösterir.

3.5.3. Sorumluluk ve Fedakarlık

Auggie'nin annesi, Auggie'nin engel durumundan dolayı kariyerinden ödün vererek destek olmaya çalışır. Annesinin bu tutumu sorumluluk ve fedakarlık kavramlarına birer örnektir.

4. Uygulamaya Yönelik Öneriler

Ahlaki değer bağlamında sinema kullanımı, pedagoji çerçevesinde kazanım elde edilebilmesi için uygulama modelini gerekli kılmaktadır. Ön izleme aşaması, izleme aşaması, izleme sonrası değerlendirme aşaması seçilen filmlerle uyumludur.

4.1. Ön İzleme Aşaması

Öğrencilere film izlenmeden önce film ile ilgili ilgilerini çekebilecek sorular yöneltmek cevaplarını filmde bulabileceklerini söylemek, öğrenciye merak uyandıracaktır. Pay It Forward filmi için "İyilik en fazla ne kadar yayılabilir?", Paddington filmi için ise "Toplumda farklı türden canlı olsanız nasıl davranırdınız ve nasıl hissedersiniz?" gibi sorular öğrencileri filme yönlendirmelerini sağlayacaktır.

4.2. İzleme Aşaması

Filmlerin izlenme sırasında ahlaki değerlerin yoğun olduğu sahnelerine vurgu yapılarak izletilmesi amaçlı öğrenme kapsamında izlemelerini sağlayacaktır. The Little Prince filmi için tilki sahnesinin üzerinde durulması önerilebilir.

4.3. İzleme Sonrası Değerlendirme Aşaması

Film izleme sonrasında ahlaki değerler açısından film analizi, grup tartışmaları gibi etkenlerle film eleştirilebilir. Filmdeki karakterlerin tutum ve eylemleri arasında ilişki kurarak, öğrencilere rol model olabilme hakkında bilgilendirici tavsiyeler verilir.

Tartışma ve Sonuç

Sinemanın bir eğitim aracı olarak kullanılması, sinema teknolojisinin gelişmesi ve yaygınlaşmasının bir sonucudur.³ Bu araştırma sonucu göstermektedir ki; eğitsel filmler, ahlaki değerlerin kazandırılmasında etkili ve yenilikçi bir rol oynamaktadır. İncelenen filmler, farklı değerlerin kazandırılmasında etkili olmuştur. **WALL·E** filmi sorumluluk bilincini, **Pay It Forward** filmi merhamet ve empati duygusunu, **Paddington** saygı ve nezaketi, **The Little Prince** filmi anlam arayışını ve sadakati, **Wonder** filmi ise empati duygusunu güçlü şekilde desteklemiştir. Seçilen filmler ve eğitsel rolü yüksek olan filmlerin öğrenme sürecini somut şekilde hızlandırdığını ve kalıcılığı artırmada Bloom, Bandura ve Empati temelli yaklaşımlarla etkili olduğu görülmüştür. Ahlaki değerlerin kazandırılması sürecinde daha ilgi çekici ve nitelikli hale getirmiştir. Sinema, televizyon, dijital platformlar günümüzde doğrudan ya da dolaylı olarak insanları eğitmekte, onların davranışlarına, düşüncelerine, hislerine, ruhlarına büyümlü bir dokunuş yapmaktadır.⁴ Film izleme, öğrenci merkezli olmasıyla eleştirel düşünme ve problem çözme becerilerini geliştirdiği fark edilmiştir. Programdaki değerlere uygun öğrenme-öğretme uygulamaları oluşturma yanında öğrencilerde değerlerin içselleştirilmesine de dikkat edilmeli, değerler eğitiminde farklı yaklaşımlardan yararlanılmalıdır. Eğitim programlarında ahlaki değer ve tutumların öğretilmesinde güncel öğretim teknolojileri ve materyallerin kullanılması gerekli olduğu ifade edilebilir. Sinemanın ahlak eğitimini desteklemek amacıyla kullanılabileceği düşünülmektedir. Değerler eğitimi kapsamındaki filmlerin özellikle “empati ve duyarlılık” boyutlarında çok yüksek bir etki oluşturduğu gözlemlenmektedir.⁵ Sinema, insan psikolojisi üzerinde etkili bir araçtır.⁶ İçeriği ve sunumuyla insanları üzebilir, eğlendirebilir. Önemli olan duyguların anlaşılmasına dayanan bu becerilerin sıkıcı bir şekilde öğretilmesinden ziyade daha anlaşılır bir şekilde öğretilmesidir.⁷ İzleyicilerin kendi benliklerinin oluşmasına katkı sağladığı söylenebilir. Din ve değerlerin evrenselleşmesi konusunda sinemanın etkisi yadsınamaz.⁸ “Sinema ve din çalışmalarına olan ilginin önemli sebeplerinden biri insanların popüler filmlerde dini temalar bulmalarıdır.”⁹

Özellikle dijital kaynakların kullanımı hususunda Millî Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenen ilke ve kurallara uyulması büyük önem taşımaktadır. Aksi takdirde, hedeflenen olumlu kazanımlar yerine olumsuz ahlaki tutum ve davranışların ortaya çıkması söz konusu olabilir. Bu nedenle sinemanın eğitim ortamlarında kullanım sıklığına dikkat edilmesi, içerik seçiminin titizlikle yapılması ve bilinçli bir şekilde kullanılması gerekmektedir. Gerekli farkındalığa sahip olmayan bireylerin sinemanın olumsuz ve yıkıcı etkilerine maruz kalması muhtemeldir. Sinema, ahlaki değerlerin kazandırılmasında tek başına yeterli bir yöntem değildir. Film izleme, çözümleme ve tartışma aşamalarında öğretmenin yönlendirici olması, istenmeyen kazanımların önüne geçilmesine katkı sağlayacaktır. Bununla birlikte Millî Eğitim Bakanlığı’nın değerler eğitimiye yönelik politika ve uygulamaları da bu sürecin kurumsal çerçevesini oluşturmaktadır. Gelecekte yapılacak araştırmalarda nicel yöntemlerin kullanılması, sinemanın değerler eğitimi üzerindeki etkilerinin daha somut ve ölçülebilir biçimde ortaya konmasına katkı

³ Eğitim Olgusunun Sinematografik Anlatıdaki Yeri Üzerine Bir Yaklaşım Denemesi (“Bal” Filmi Örneği), 490.

⁴ Sümeyye Yılmaz, “Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü”, *Nisar Yayınları*, Bilimsel Dergisi (2023), 192.

⁵ Rıdvan Demir (ed.), *Din Eğitimi Alanında Güncel Çalışmalar*, *Kitap Dünyası Yayınları* (2025), 324.

⁶ Bilal Yorulmaz, “Sinema ve Din Eğitimi”, *Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları* (2015), 112.

⁷ Hakan Uşaklı, “Sosyal Duygusal Öğrenme Nedir, Neden Önemlidir? İnsan İlişkilerinde Beş Duygu Alanı”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (Bilimsel Dergisi) 2017, 8.

⁸ Sümeyye Yılmaz, “Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü”, *Nisar Yayınları* 2023, 193.

⁹ Bilal Yorulmaz – William L. Blizek, “Sinema Filmleri ve Din”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2015), 195.

sağlayacaktır. Din eğitiminin kazanımları ile öğretim araçları arasındaki ilişki, kendi dinamiği içinde bir gerçeklik haline gelebilmektedir.¹⁰ Ancak sinema hâlihazırda bir eğitim aracı olarak Millî Eğitime bağlı okullarda kullanılıyor olsa da bunun planlı, amaçlı ve disiplinli olarak yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda araştırmının sonuçları doğrultusunda şu önerilerde bulunulabilir:

Sinema temelli içerikler, din eğitimi ve değerler eğitimi derslerinde planlı ve amaç odaklı biçimde kullanılmalıdır.

Film seçiminde öğrencilerin yaş düzeyi, gelişim özellikleri ve pedagojik ihtiyaçları dikkate alınmalıdır.

Kullanılacak filmler, sevgi, merhamet, empati, sorumluluk, adalet ve nezaket gibi temel ahlaki değerleri destekleyen içeriklerden seçilmelidir.

Film izleme süreci, öğretmen rehberliğinde ön izleme, izleme ve izleme sonrası değerlendirme aşamalarını içerecek şekilde yapılandırılmalıdır.

Öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini geliştirmek amacıyla film sonrasında tartışma, yorumlama ve örnek olay çözümleme etkinlikleri yapılmalıdır.

Film karakterlerinin davranışları üzerinden olumlu rol model örnekleri öğrencilere gösterilmelidir.

Dijital platformlardan yararlanılırken Millî Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenen ilke ve kurallara uygun hareket edilmelidir.

Olumsuz içeriklerin öğrenciler üzerindeki etkisini azaltmak için içerik denetimi ve öğretmen kontrolü sağlanmalıdır.

Öğretmenlere yönelik sinema destekli değerler eğitimi konusunda hizmet içi eğitim programları düzenlenmelidir.

KAYNAKÇA

Bayrakçı, Mustafa. “Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması “. SAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi 14/2 (2007), 199.

Blizek, William L. – Yorulmaz, B. “Sinema Filmleri ve Din.” Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47 (2015), 193. <https://doi.org/10.15370/muifd.27704>

Demir, Rıdvan (ed.). “Din Eğitimi Alanında Güncel Çalışmalar.” İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2025. <https://doi.org/10.64759/kdty.9786255729736>

Elias, Maurice J. vd. *Promoting Social and Emotional Learning: Guidelines for Educators*. Alexandria: Association for Supervision and Curriculum Development 1997.

Gümüş, Süleyman. “Bir Medya Aracı Olarak Sinemanın Din Eğitiminde Kullanımı: Baudrillard’ın Simülasyon Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme.” Değerler Eğitimi Dergisi 17 (2020), 8. <https://www.acarindex.com/degerler-egitimi-dergisi/bir-medya-araci-olarak-sinemanin-din-egitiminde-kullanimi-baudrillard-in-simulasyon-teorisi-baglaminda-bir-degerlendirme-73329>

Meydan, Hakan. “İlköğretim Okullarında Değerler ve Karakter Eğitimi”. Doktora tezi, 2012.

¹⁰ Sinemanın Din Eğitiminde Kullanımı: Baudrillard’ın Simülasyon Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 17 (2020), 8.

Uşaklı, Hakan. “*Sosyal Duygusal Öğrenme Nedir, Neden Önemlidir? İnsan İlişkilerinde Beş Duygu Alanı.*” Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 8 (2017) <https://doi.org/10.30561/sinopUSD.314566>

Yılmaz, Sümeyye. “*Din ve Değerler Eğitimi Aracı Olarak Sinemanın Etkisi ve Gücü.*” Nisar Bilimsel Dergisi 5/2 (2023), 177-195.

Yorulmaz, Bilal. “*Sinema ve Din Eğitimi.* ” İstanbul: Değerler Eğitimi Yayınları, 2015.

Yurdigül, Aslı. “*Eğitim Olgusunun Sinematografik Anlatıdaki Yeri Üzerine Bir Yaklaşım Denemesi (‘Bal’ Filmi Örneği).*” EKEV Akademi Dergisi 18/60 (2014), 488.

Lisans Öğrencilerinde Sosyal Medyanın Ateizme Yönelmeye Etkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği

Zeynepnur Sağlam

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/Türkiye

zeynepnur200204@gmail.com, ORCID ID: 0009-0007-4775-2110

Öz

Günümüz toplumunda dijital iletişim araçlarının yaygınlaşmasının, bireylerin bilgiye ulaşım kanallarının çeşitlenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Birey, bu kanallardan biri olan sosyal medyada karşılaştığı içerikler yoluyla dini inancını sorgulamaya başlayabilmekte, sorgulama süreci ise ateizm ile sonuçlanabilmektedir. Çalışma, Çukurova Üniversitesindeki lisans öğrencilerinin ateizme yönelme sürecinde sosyal medyanın etkisini saptamayı amaçlamaktadır. Nitel desenin kullanılacağı bu araştırmada, literatür taraması ve betimsel yöntemin yön verdiği şekilde, araştırmanın amacına uygun olan yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Öncelikle genelde dinsel değişim, özelde ise ateizm ile ilgili literatür taraması yapılmış, ardından çalışma grubuyla mülakat gerçekleştirilmiştir. Çalışma grubu kartopu örnekleme yoluyla oluşturulmuştur. Mülakat sonucunda elde edilen veriler, teorik bağlamdan destek alarak yorumlanmıştır. Gerçekleştirilen mülakatlardan elde edilen bilgilere göre, katılımcıların çoğunluğunun ateizme yönelme sürecinin sosyal medyadan bağımsız olduğu, ateizme yönelmelerinin kendi bireysel araştırma ve okumaları sonucunda gerçekleştiği görülmüştür. Bazı katılımcılar tarafından ise sosyal medyanın, bu süreçte birincil neden olmaktan ziyade hızlandırıcı ve destekleyici bir rol oynadığı ifade edilmiştir. Aynı zamanda sosyal mecralardaki ateist içerik üreticilerinin halihazırda var olan düşünceleri pekiştirmede de önemli bir rol oynadığı görülmüştür. Sonuç olarak, sosyal medya ile ateizme yönelme arasında net bir ilişki olmadığı bununla birlikte sosyal medyanın süreci hızlandıran ve destekleyen bir unsur olabileceği saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dinsel Değişim, Ateizm, Sosyal Medya, İrtidad.

Giriş

İnsan-din ilişkisi, insanlık tarihi kadar eski, antropolojik ve psikolojik kökenleri olan evrensel bir olgudur. Tarihin ilk evrelerinden itibaren insanın, yaşadığı evreni, doğa olaylarını, hayatın amacını ve ölüm gerçeğini anlama arayışında dine başvurmuş olduğu söylenebilir. Bu süreç içerisinde kimi zaman dindarlaştığı, kimi zaman dini inançtan uzaklaştığı, hatta bazı zamanlarda dinden tamamen koptuğu görülmüştür.¹ Bireyin yaşadığı bu tür dinsel değişimler Din Psikolojisi bağlamında çalışılan temel konulardan biridir. Nitekim William James, G.W. Allport, G. Stanley Hall, Rambo gibi araştırmacılar eserlerinde dinsel değişime yer vermişlerdir. Türkiye’deki dinsel değişim literatürü incelendiğinde ise Hüseyin Peker tarafından gerçekleştirilen doktora tez çalışması öncü niteliktedir.² Peker’in yanı sıra Hasan Kayıklık, Hayati Hökelekli, Ali Ayten, Ali Köse gibi isimler de eserlerinde dinsel değişim konusuna yer vermişlerdir. Özellikle inançsızlığa yönelim bağlamında Derya Gülfil’in *Ateizmin Psikolojisi* adlı eseri, Türkiye’deki din psikolojisi alanında ateizme yönelme süreçlerini ele alan güncel ve kapsamlı çalışmalardan biri olarak öne çıkmaktadır. Din Psikolojisi literatüründeki bulgulara göre dinsel

¹ Serkan Sayar, “Tevrat’ta ve Kur’an’da Tanrı Tasavvuru: Yaratma, Seçilmişlik, Merhamet ve Adalet Kavramları Ekseninde Bir Değerlendirme”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (Ocak 2023), 76.

² Bk. Hüseyin Peker, *Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik etkenler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1979).

değişimin farklı şekillerde gerçekleşebileceği ortaya konulmuştur. Bu değişim biçimlerinden biri de kişinin bir inanç sisteminden inançsızlığa yönelmesidir. Günümüzde bu durumun özellikle gençler üzerinde etkin bir rol oynadığı ifade edilse de elimizde buna dair net verilerin olduğunu söylemek mümkün değildir.

Dinsel değişim bazen anlık olarak gerçekleşebilse de genellikle literatürde uzun soluklu bir süreç olarak ele alınmaktadır. Rambo, dinsel değişimi, tek ve anlık bir olaydan ziyade, zaman içinde gerçekleşen çok boyutlu, etkileşimli ve kümülatif bir süreç olarak tanımlar.³ Günümüzde teknolojik gelişmelerle birlikte bu süreç dijital ortamda da gerçekleşebilmektedir. Akıllı telefonlar ve internet gibi teknolojik gelişmelerin bilgiye erişimi kolaylaştırmasıyla gençlerin geleneksel kaynakların (aile, cami, Kur'an kursu, din dersi öğretmeni, dinî figürler) dışında bilgilerle karşılaşması da kolaylaşabilmektedir. Bireyler sosyal medya kullanımıyla birlikte daha önce muhatap olmadıkları din karşıtı argümanlar, dini metin eleştirileri, din-bilim çatışması gibi konularla karşılaşabilmektedirler. Bu bağlamda araştırma, sosyal medyadaki etkileşimlerin bireyin ateizme yönelme süreciyle ilişkili olup olmadığını Din Psikolojisi perspektifiyle saptamayı amaçlamaktadır.

1. Dinsel Değişim

Dinsel değişim, Din Psikolojisi alanının doğuşundan günümüze dek üzerinde çalışılan bir konudur. Bu kavramla bireyin dinsel yaşamında meydana gelen her türlü değişim ifade edilmektedir. Batı kaynaklarında değişim/dönüşüm “conversion” kavramıyla karşılanmakta, bazen önüne “religious” (dini) kelimesi getirilmektedir. Conversion kelimesi Psikoloji ve Sosyolojide genellikle siyasi, sosyal veya estetik anlamda kanaat değişikliğini tanımlamak üzere kullanılmaktadır.⁴ İslam kaynaklarında ise ihtida, irtidat kavramları kullanılmış, İslam’ı kabul etmek “ihtida”, İslam’dan başka bir dine geçmek ise “irtidat” kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bireyin dinsel değişim yaşamasında birden fazla faktörün etkili olduğu söylenebilir. Kayıklık; psikologlara göre dinsel değişimdeki ana psikolojik etkenin çatışma olduğunu belirtmektedir.⁵ Yaşanan bilişsel çatışma kişinin dinden uzaklaşmasına neden olabilmektedir. Bazen de birey dini sorumluluklarını yerine getirmediğinde vicdani huzursuzluk yaşamaya başlayabilmektedir. Her zaman dinsel değişime yol açmasa da bu huzursuzluk da dinsel değişime yol açabilmektedir. Dinsel değişim sürecinde bireyin bulunduğu gelişim dönemi de önemlidir, çünkü birey özellikle ergenlik döneminde meslek, din ve ideoloji gibi konular hakkında kararlar vermektedir.⁶

Kayıklık’a göre dinsel değişimin çeşitleri dikkate alındığında; inanılan dini yaşama yoğunluğunda görülen değişim (içten içe), bir dinden başka bir dine geçme (içten dışa), inançsızlıktan dine geçme (dıştan içe) ve dinden tamamen ayrılma (içten dışa) olmak üzere dört temel yönde gerçekleşmektedir. Dinsel değişimin yönü bireylerde farklılık gösterebildiği gibi süresi de kişiden kişiye değişmektedir. Süreyi dikkate aldığımızda ise karşımıza üç tip dinsel değişim çıkmaktadır. İlk olarak *ani dinsel değişimde* genellikle duygusal çatışmalar ve hızlı dönüşümler yaşanmaktadır. *Yavaş yavaş gelişen dinsel değişimde* ise bireyin inancını derin şekilde sorguladığı ve entelektüel bir arayışın ön planda olduğu görülmektedir. Son olarak *dinsel toplumsallaşma* ise bireyin çocukluğundan itibaren aile ve çevresi nedeniyle dini öğrenmesi ve yaşamasıdır denebilir.⁷

Dinsel değişimin birden fazla çeşidi olduğu görülmektedir. Bu çalışma ise özellikle bir inanç sisteminden inançsızlığa evrilme sürecine odaklanacaktır.

³ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven: Yale University Press, 1993), 5.

⁴ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 290.

⁵ Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine* (Adana: Karahan Kitabevi, 2023), 120.

⁶ Ali Ayten – Ali Köse, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 140.

⁷ Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*, 111-116.

2. Ateizm ve Sosyal Medya

2.1 Ateizm

Dinsel değişim konusunda çalışmamızın içeriği ile ilgili kısım dinden tamamen ayrılma ya da inanç sisteminden inançsızlığa geçme şeklinde olan dönüşümdür. Bu bağlamda çalışmamız bu dönüşümlerden biri olan ateizm ile sınırlandırılmaktadır. Ateizm “Tanrı fikrine sahip olmama”, “Tanrı’nın varlığını reddetme”, “Tanrı’yı yaşama dahil etmeme” anlamlarına gelecek şekilde kullanılmaktadır. Ateizm, teistik inanca bir tepki olarak ortaya çıkmıştır denebilir. Ateistler, yalnızca tanrıyı değil pagan inanışları, mitik ve antropomorfik tanrıları, metafizik anlayışı, panteizm ve deizm gibi inanışları da dışlamaktadırlar. Bu bağlamda bireyi ateizme götüren süreçlerin anlaşılması önem arz etmektedir. Ateizm, teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Teorik ateizm, zihinsel olarak tanrının olmadığını varsaymak ve bu doğrultuda fikir üretmektir.⁸ Tanrı’nın somut gerçekliği bulunmamaktadır; tanrı, insanlar tarafından uydurulmuş bir şeydir. Teorik ateizm, mantıkçı pozitivist görüşü benimseyen kişilerce kabul gören bir anlayıştır. Onlara göre gözlemlenemeyen ve tecrübe edilemeyen her şey bilim dışıdır. Bunun sonucunda ise Tanrı fikri insan hayatının çoğu alanında etkisiz kalmış ve bu da kendini pratik ateizm şeklinde göstermiştir.⁹

Dinsel değişimin güdülleri olduğunu dikkate aldığımızda inançsızlığın da güdülleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu güdüler ve etkenler bireye göre farklılık ve çeşitlilik göstermektedirler. *Sosyal çevre ve kültürün* bireyin dini tutumlarının oluşumunda önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Bu süreçte ailenin en önemli unsur olarak öne çıktığı, yakın çevre ve okul da bireyin dini tutumlarının şekillenmesinde etkili olduğu ifade edilmektedir. Özellikle inançsız çevrede büyüyen bireyler dine karşı olumsuz duygu ve düşünceler geliştirebilmektedirler. Toplumda dine karşı olumsuz bir tutumun olması da inançsızlığa yönelmenin nedenlerinden biri olarak değerlendirilebilir. *Hayal kırıklıkları*, inançlı bireylerin dualarının kabulü ve arzularının gerçekleşmesi yönündeki doğal beklentileriyle yakından ilişkilidir. Ancak bireylerin dualarının karşılıksız kalması veya istenmeyen sonuçlarla karşılaşmaları, bu beklentileri derinden sarsabilmektedir. Bu nedenle birey, zamanla isyana ve inançsızlığa yönelebilmektedir. *Kötülük ve acı çekme*, bireylerin Tanrı inancını sorgulamasına yol açan önemli problemlerden biridir. Kötülük, acı ve ölümün varlığı bazı bireylerin inkara yönelmelerine yol açmaktadır. Bu durum çoğunlukla bireylerin yaşadıkları hayal kırıklıkları ile ilişkilendirilmektedir. *Kendinin yeterli ve güçlü olduğunu düşünme* iddiası, 19. yy’da Batı’daki bilimsel ve felsefi değişimlerle belirginleşmiştir. Bazı düşünürler, akıl ve teknolojik gelişmeler sayesinde insanın Tanrıya ihtiyaç duymadan her şeyin başarılabilirliğine inanmaktadır. Darwin’in çalışmaları ve kutsal metinlere yöneltilen eleştiriler de bu süreci hızlandırmıştır. Dolayısıyla bireyin inançtan uzaklaşma nedenlerinden biri de budur. *Bağımsızlık ve özgürlük arzusu*, insanın en temel dürtülerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bazı insanlar bir güce bağlanmayı özgürlüklerinin önünde bir engel olarak görmektedirler. Bu bağlamda birey, özgürlüğünü kısıtladığını düşündüğü Tanrı düşüncesinden uzaklaşabilmekte ve onu inkâr edebilmektedir. *İnancın ve dinin bir yararının olmadığını düşünme ve inanmak için yeterli delil bulamama* da bireyi inançsızlığa götürebilmektedir.¹⁰

Günümüzde inançtan kopuşun sonucu her bireyde farklı şekillerde tezahür edebilmektedir. Türkiye’deki inançsızlık üzerine yapılan çalışmalar da ateistlerin tek bir tip olmadığını, aksine farklı görüş ve tutumlara sahip olduklarını göstermektedir. Bu kapsamda Derya Gülfil, ateistlere yönelik yapmış olduğu araştırma bulgularından hareketle Türkiye’de dokuz adet ateist tipolojisi tespit etmiştir. Bunlardan ilki olan *Militan ateistlerin* isyankâr ve savaşçı bir tutuma sahip oldukları

⁸ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 131.

⁹ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş*, 132.

¹⁰ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *İnanç Psikolojisine Giriş*, 133-149.

söylenbilir. Militan ateistler, çevrelerindeki insanları ateizm konusunda bilgilendirmeye ve eğitmeye çalışırlar, bunu hayat amacı edinirler. Mevcut dinlerin olumsuz yönlerinden bahsederek dine karşı negatif kampanya yürütmektedirler. Ateizm propagandası yapmayı kendilerine görev edinmişlerdir. *Misyoner ateistler* in tek amacı ise topluma ateizmi yaymaktır denebilir. Ateizm propagandası yapmak için özel olarak seçilip, yetiştirilmektedirler. Dini, insanların özgürlüğünü kısıtlayan bir engel olarak tanıtmaktadırlar. *Muhafif ateistler*, dinleri birer ideoloji olarak kabul etmektedirler. Bu nedenle otorite ve baskıların karşısında durmak için ateizmi seçmektedirler. Tanrı inancını, insanın özgürlüğü karşısında bir rakip ve engel olarak görmektedirler. *İnançta kuşkulu ateistler* ise Tanrıyı net bir şekilde inkâr etmemektedirler. Tam bir inançsızlık sergilemezler. Duygusal süreçler ön plandadır. Ateizme dair bilgileri genellikle yüzeysel ve kulaktan dolmadır. Yaşadıkları olumsuz deneyimler sonucunda dine karşı duygusal tepki verirler. *Yoksunluk hissiyle kimliği gölgeli ateistlerde* de tam bir inanç eksikliği ya da Tanrıyı inkâr etme bulunmamaktadır. Yoksulluk, toplumdan dışlanma ve sınıfsal eşitsizlik nedeniyle inançtan uzaklaşırlar. *İdeolojik ateistler*, genellikle Marksist ve komünist fikirleri benimsemektedirler. Dini, toplumları yönetmek için kullanılan siyasi bir araç olarak görmekte ve eleştirmektedirler. Sorunların bilim ve akıl yoluyla çözüleceğine inanmaktadırlar. *Akılcı ve sorgulayıcı ateistler*, insan aklını Tanrının yerine koymakta ve akıldan başka bir otorite kabul etmemektedirler. Olayları yalnızca mantık ve sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde değerlendirmektedirler. Bilim merkezli bir dünya düzenini savunmaktadırlar. *Mutlak bilimci ateistler*, Tanrının yerine bilimi koymaktadırlar. Evrendeki tek hakikatin bilim olduğunu savunmakta ve Tanrı fikrine şiddetli şekilde tepki göstermektedirler. Bilimsel olarak kanıtlanamayan hiçbir şeyi gerçek kabul etmemektedirler. *Hazcı ateistler*, kişisel istek ve arzularını hayatlarının merkezine almaktadırlar. Dini kuralların dünyadaki zevklere engel olduğunu düşünmektedirler. Yalnızca haz odaklı bir hayat tarzı benimsemektedirler. *Kapitalist seküler ateistler* ise mevki, başarı ve güç sahibi olmaya odaklanmaktadır. Dini ve dinin kutsal değerlerini modern çağın gerisinde kalmış yapılar olarak görmektedirler. Bireysel özgürlüğü ve rasyonalist düşünceyi en üst değer olarak kabul etmektedirler.¹¹

Bahsedilen ateist tiyolojileri, inançsızlığın tek bir nedene dayanmadığını göstermektedir. Türkiye özelindeki bu tipler, bireylerin sosyal çevreleri, psikolojik durumları ve entelektüel tercihleri hakkında fikir vermektedir. Ateizm, yalnızca zihinsel bir reddedişi değil, bireyin otoriteyle ve toplumla kurduğu ilişkiyi de yansıtmaktadır.

2.2 Sosyal Medya

Gelişen teknoloji sayesinde bilginin üretim ve tüketim biçimleri büyük ölçüde değişmiştir. İnternet ve akıllı telefonların da yaygınlaşmasıyla beraber sosyal medya hayatımıza girmiştir. Sosyal medya, kullanıcıların kendi içeriklerini üretebildiği, paylaşabildiği ve diğer kullanıcılarla eş zamanlı etkileşime girebildiği dijital ağlar bütünü olarak tanımlanabilir. Akıllı telefonlar, internet erişimini zaman ve mekândan bağımsız kılarak sosyal medyanın gündelik yaşamla bütünleşmesini sağlamıştır denebilir. Sosyal mecralarda ulaşılacak bilgiler çok çeşitlidir. Haber ajanslarından önce yayılan güncel haberlerden, bireylerin inanç değişim süreçleri gibi öznel deneyimlere, uzmanların hazırladığı akademik metinlerden, farklı kültürlerin dünyayı algılayış biçimini yansıtan topluluk bilgilerine kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bu sınırsız denebilecek kadar geniş bilgi ağında bireyler din ile ilgili içerikleri de tüketmektedirler. Birey, sosyal medya sayesinde din karşıtı kişilerin argümanları, dini metin eleştirileri, din-bilim çatışması gibi konularla karşılaşabilmektedir. Bu ve benzeri içeriklere yoğun şekilde maruz kalınması sonucunda birey dinsel değişim yaşayabilmektedir. Bu değişim sadece içeriğe

¹¹ Derya Gülfil, *Ateizmin Psikolojisi*, 177-183.

maruz kalmakla sınırlı değildir. Sosyal medyanın algoritmik yapısı, bireyi sürekli benzer şüpheli görüşlerle karşılaştırabilmektedir. Algoritma nedeniyle de yaşanan maruziyet, bireyin yerleşik inanç sistemini yıkararak deizm, agnostisizm veya ateizm gibi ontolojik arayışlara zemin hazırlayabilmektedir.

3. Yöntem

Nitel araştırma deseni temelinde kurgulanan bu çalışmada, öncelikle kapsamlı bir literatür taraması süreci yürütülmüştür. Betimsel bir yaklaşımın benimsendiği çalışmada, veri toplama aşamasında çalışmanın kapsam ve hedefleriyle uyumlu şekilde hazırlanan yarı yapılandırılmış mülakat tekniğine başvurulmuştur. Çalışma grubu kartopu tekniğiyle oluşturulmuştur. Sekiz kişi ile mülakat gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar neticesinde derlenen veriler, mevcut teorik çerçeve ve akademik birikimle ilişkilendirilerek yorumlanmış; analiz aşamasında ise özellikle söylem analizi tekniğinden faydalanılmıştır.

4. Bulgular

Araştırma bulguları, katılımcıların ateizme yönelme süreçlerinde sosyal medyanın rolüne dair farklı deneyimlere işaret etmektedir. Araştırmaya katılan beş katılımcı (E2, E4, E6, K2 ve K3) dini sorgulamalarının çocukluk ve ergenlik yıllarında başladığını ifade etmişlerdir. Özellikle lise ve üniversite yıllarında yoğunlaşan bu sorgulama sürecinde, katılımcılara göre Tanrı kavramının ontolojik açıdan sorgulanması ve kutsal metinlere yönelik eleştirel yaklaşımların önce dinden uzaklaşma, sonrasında ise dinsel değişime yol açtığı görülmüştür. Ateizme yönelmelerinin temelinde araştırma ve okumaların bulunduğu, sosyal medyanın herhangi bir etkisi olmadığını belirtmişlerdir. Bu ifadeler, bireysel sorgulamanın ve entelektüel çabanın ateizme yönelmede merkezi bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Katılımcıların bu yaklaşımı, sosyal medyanın bilgi kaynağı olarak değil, daha çok arka planda bir araç olarak kaldığı ifade edilmiştir. Bu grup için bilgiye erişim kanalları arasında kitaplar ve makalelerin, dijital içeriklerden daha öncelikli bir konumda olduğu söylenebilir.

Buna karşılık bir katılımcı (E3), dini sorgulama ve ateizme yönelme sürecinin sosyal medyada karşılaştığı dini temsil biçimleriyle eş zamanlı ilerlediğini belirtmiştir. Katılımcı, dijital platformlarda din adına konuşan kişilerin olumsuz söylemlerinin ateizme yönelmesinde hızlandırıcı rol oynadığını belirtmiştir. Bu bulgu, sosyal medyanın doğrudan içerik üretimiyle bireylerin inançlarını şekillendirmese de süreci hızlandırabileceğini göstermektedir.

Başka bir katılımcı (E1) ise dijital algoritmaların güçlü yönlendiriciler olabileceğini belirtmiştir. Katılımcı, her ne kadar kendi karar sürecinde sosyal medyanın doğrudan bir etkisi olmadığını belirtse de algoritmaların insanlara sık sık ateizmle ilgili içerikler sunduğunu ve bunun insanlar üzerinde etkili olabileceğini dile getirmiştir. Dolayısıyla sosyal medya, bireylerin ateizm ile ilgili içerikleri tükettikçe karşılına daha fazla ateizm ile ilgili içerik çıkardığı söylenebilir.

Bir başka katılımcının (E5) deneyimi ise sosyal medyanın pekiştirici yönünü vurgulamaktadır. Katılımcı, sosyal medya etkisiyle ateizme yönelmediğini ifade etmiştir. Sosyal medya kullanımından önce de ateist olduğunu, ancak video platformları üzerinden izlediği ateist içerik üreticilerinin ateizm inancını daha da pekiştirdiğini belirtmiştir. Bu bulgu, sosyal medyanın ateizme yönelme sürecinde başlangıç noktası olmasa da mevcut inancı güçlendirici bir rol oynayabileceğini ortaya koymaktadır.

Son olarak başka bir katılımcının yanıtları (K1), ateizme yönelme sürecinde sosyal medyanın etkisinin bireysel ve kültürel arka planla doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu kişi, inançsız bir ailede yetiştiğini ve ateizme yönelme sürecinde sosyal medyanın herhangi bir rol oynamadığını belirtmiştir. Bu durum, erken yaşantıların ve aile ortamının inanç yönelimlerinde belirleyici bir unsur olduğunu

ortaya koymuştur. Sosyal medya burada yalnızca bir dış etken olarak kalmakta, bireyin temel inanç yapısını şekillendiren unsur olmamaktadır.

Aile ortamı, bireyin dini veya dinsiz kimliğinin oluşumunda güçlü bir etkileşim alanı oluşturmaktadır. Çocuklukta edinilen değerler, bireyin ilerleyen yaşlarda karşılaştığı içeriklerden daha kalıcı bir etki bırakabilmektedir. Bu bağlamda katılımcının deneyimi, ateizme yönelmenin yalnızca bireysel sorgulama ya da medya etkisiyle açıklanamayacağını, kültürel ve ailevi faktörlerin de sürecin temelini oluşturduğunu göstermektedir.

Bu değerlendirme, sosyal medyanın etkisinin bireyden bireye farklılık gösterdiğini ve özellikle güçlü bir ailevi arka planın varlığında etkisinin sınırlı kalabileceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ateizme yönelme sürecini anlamak için sosyal medya faktörünü tek başına ele almak yeterli değildir; aile ortamı, kültürel bağlam ve erken yaşantılar sürecin çok boyutlu yapısını anlamada kritik öneme sahiptir.

Sonuç

Araştırmada elde edilen verilere göre sosyal medya kullanımı ile lisans öğrencilerinin ateizme yönelme eğilimleri arasında doğrudan bir ilişki bulunmadığı söylenebilir. Sosyal medya kullanımının ateizme yönelmede araştırmaya katılan bireyler için inançsızlığın birincil nedeni olmadığı görülmüştür. Çoğu katılımcının, ateizme yönelmesindeki temel unsurun kişisel sorgulama, araştırma ve okuma faaliyetleri olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, entelektüel çabanın ve bireysel düşünsel süreçlerin inanç değişiminde merkezi bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte sosyal medyanın yalnızca bilgi sunan bir araç değil, aynı zamanda bireylerin dini algılarını şekillendiren bir ortam olabileceği anlaşılmıştır. Sonuç olarak, sosyal medya ateizme yönelme sürecinde doğrudan belirleyici bir unsur değil fakat kimi zaman bireysel sorgulamalara eşlik eden, bazen de inançların pekişmesine katkı sağlayan bir rol üstlenebilmektedir. Bulgular, ateizme yönelmenin çok boyutlu bir süreç olduğunu ve sosyal medyanın bu süreçte bireyden bireye değişen etkiler yarattığını ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Ayten, Ali – Köse, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Gülfil, Derya. *Ateizmin Psikolojisi*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2005.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 8. Basım, 2023.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *İnanç Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Rambo, Lewis R. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press, 2. Basım, 1993.
- Sayar, Serkan. "Tevrat'ta ve Kur'an'da Tanrı Tasavvuru: Yaratma, Seçilmişlik, Merhamet ve Adalet Kavramları Ekseninde Bir Değerlendirme". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (Ocak 2023), 73-95.

<https://military-history.fandom.com/wiki/Al-Ashdaq> Erişim 12 Şubat 2026.

Duanın Bireyin Psikolojik İyi Oluşu Üzerindeki Etkileri

Fadime Bahar

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

baharfdm077@gmail.com, ORCID ID: 0009-0003-5262-6566

Öz

Bu çalışma, Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dua deneyimlerini merkeze alarak; duanın stresle başa çıkma, anlam arayışı ve psikolojik iyi oluş üzerindeki yansımalarını derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinden fenomenoloji deseniyle tasarlanan araştırmanın çalışma grubunu, amaçlı örnekleme yöntemiyle belirlenen 15 kadın lisans öğrencisi oluşturmaktadır. Yarı yapılandırılmış mülakatlar aracılığıyla elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiştir. Araştırma bulguları, katılımcıların duayı sadece dini bir vecibe olarak değil, aynı zamanda zorlayıcı yaşam olayları ve akademik kaygılar karşısında aktif bir manevi sığınak ve güvenli alan olarak tanımladıklarını göstermektedir. Katılımcıların ifadelerinde duanın; stres ve kaygı karşısında duygusal bir katarsis sağladığı, yalnızlık duygusunu hafiflettiği ve bireye varlıksal bir destek sunduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, anlamı kavranarak icra edilen dua pratiklerinin bireyde bir tür bilinçli farkındalık inşa ederek psikolojik dayanıklılığı artırdığı gözlemlenmiştir. Sonuç olarak duanın, bireyin psikolojik iyi oluş boyutları olan umut, güven ve anlam arayışı üzerinde dönüştürücü ve koruyucu bir etkisinin olduğu ortaya koyulmuştur

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dua, Psikolojik İyi Oluş, Manevi Başa Çıkma, Katarsis.

Giriş

Din psikolojisi, bireylerin yaşadıkları dini hayatı oluşum, yapı, gelişim şartları ve süreçleri, sonuçları ve etkileri açısından ele alan bir bilim dalıdır.¹ Bu bilim dalı insan ruhunda ve iç yaşantısında yaşanan ve dışa yansıyan ifade ve özellikler çerçevesinde gelişen yapı ve dinamikleri iç ve dış çevre arasında oluşan bağları bir bütün olarak inceler. Bizim bu makalede ele alacağımız dua konusu da din psikolojisi araştırma konuları içerisinde önemli bir yere sahiptir. Geçmişten günümüze kadar insanlar stres, kaygı ve zorluklarla başa çıkmak için birçok yol denemişlerdir. Pergament (1997), kabul etme, boyun eğme, erteleme, kaçınma, hoş görme ve teslimiyetin, dini başa çıkmanın önemli unsurları olabileceğini fakat sadece bunların bulunmadığını belirtmiştir.² İnsanların dini tutumları da dini başa çıkmalarında önemli bir rol oynar. Dini tutum başlığının altında bulunan başa çıkma yöntemlerine verilen çözümler arasında aktif planlama, dış yardım arama, kaçma-soyutlama (Duygusal-Eylemsel), kaçma-soyutlanma (Biyokimyasal), kabul-bilişsel yeniden yapılanma ve dua etme yer alır.³ Biz bu başa çıkma yöntemleri arasından duanın bireyin psikolojik iyi oluşu üzerindeki etkilerinin üzerinde duracağız. Psikolojik iyi oluş, literatürde mutluluk anlamına gelmekle beraber bireyin diğerleri ile uyumlu olması, anlam, öz saygı, öz güven ve mutluluk duygularını daha fazla tecrübe etmesi, negatif duyguları daha az tecrübe etmesi, yaşamsal sıkıntılarla sağlıklı bir şekilde başa çıkabilmesi anlamlarına gelmektedir.⁴ Dua, din psikolojisi bağlamında birey ile aşkın varlık (Allah) arasındaki bir iletişim süreci olarak tanımlanabilir. Nitekim dinî

¹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 17.

² Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Press, 1997), 178.

³ Erkan Kavas, "Dinî Ritüellerin Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Etkisi: Dua Örneği", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (Temmuz 2013), 148.

⁴ Necmi Karslı, "Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 169-170.

tecrübenin önemli bir tezahürü olan dua ve ibadet eylemi, bireyin özellikle kriz anlarında gündelik endişelerden sıyrılarak aşkın olana yönelmesini, derin bir içsel yoğunluk ve sükûnet yaşayarak varoluşsal bir sığınak bulmasını sağlamaktadır.⁵ Duanın bireyin bilişsel ve duygusal süreçleri üzerinde dönüştürücü bir güce sahip olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte dua, din psikolojisi literatüründe bireyin ruhsal dengesini korumasına ve zorlayıcı yaşam olaylarıyla başa çıkmasına yardımcı olan bir unsur olarak öne çıkmaktadır.⁶ Seyhan (2013) tarafından yapılan çalışmada, öğrencilerin dua tutumu arttıkça psikolojik iyi oluş düzeylerinin de arttığı, ancak bu etkinin sınırlı olduğu saptanmıştır.⁷ Seyhan'ın bulguları nicel bir korelasyon sunsa da, bu etkinin niteliği ve bireyin iç dünyasındaki derin yansımaları daha fazla araştırılmaya muhtaçtır. Bu çalışma, Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dua deneyimlerini merkeze alarak; duanın stresle başa çıkma, anlam arayışı ve psikolojik iyi oluş üzerindeki yansımalarını katılımcıların kendi ifadeleri üzerinden çözümlemeyi amaçlamaktadır. Literatürde duanın psikolojik iyi oluşla ilişkisi genellikle anketler aracılığıyla genel bir tablo olarak sunulmuştur. Ancak bireylerin dua ederken hissettikleri o öznel rahatlatma, umut ve güven duygularının nasıl bir süreçle ortaya çıktığına dair derinlemesine nitel veriler oldukça sınırlıdır. Özellikle manevi ihtiyaçlar ve yaratıcı ile kurulan bağ bağlamında gerçekleştirilen nitel yönelimli çalışmaların,⁸ duanın içsel dünyadaki karşılığını anlama noktasında literatüre önemli katkılar sunduğu görülmektedir. Bu makale, bu verileri daha açık bir şekilde gözler önüne sermeyi ve anlamayı amaçlamaktadır. Bu temel amaç doğrultusunda araştırmada şu sorulara yanıt aranmıştır:

Katılımcılar dua pratiğini psikolojik açıdan nasıl anlamlandırmaktadır?

Dua, bireyin stres ve kaygı gibi negatif duygularla başa çıkma sürecine nasıl katkı sağlamaktadır?

Duanın psikolojik iyi oluş boyutları (umut, güven, anlam) üzerindeki yansımaları nelerdir?

1. Yöntem

1.1. Araştırma Deseni

Bu araştırma, bireylerin dua deneyimlerine ilişkin öznel anlamlarını derinlemesine incelemeyi amaçladığı için nitel araştırma yöntemlerinden fenomenoloji deseni ile tasarlanmıştır.

Veri Toplama Araçları:

Veriler, araştırmacı tarafından hazırlanan ve uzman görüşü alınarak son hali verilen yarı yapılandırılmış mülakat formu aracılığıyla toplanmıştır. Formda; katılımcıların dua alışkanlıkları, zor zamanlarda duaya yönelimleri ve duanın psikolojik etkilerine dair sorular yer almaktadır. Katılımcıların İlahiyat Fakültesi öğrencisi olması nedeniyle ortaya çıkabilecek sosyal beğenirlik etkisi riskine karşı; mülakatlar tamamen izole ve güvenli ortamlarda gerçekleştirilmiş, yönlendirici sorulardan kaçınılmış ve öznel deneyimlerin filtresiz aktarılması teşvik edilmiştir.

Çalışma Grubu:

Araştırmanın çalışma grubunu, 2025-2026 eğitim-öğretim yılında Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde farklı sınıf düzeylerinde öğrenim gören toplam 15 kadın lisans öğrencisi oluşturmaktadır. Katılımcıların belirlenmesinde, nitel araştırmaların doğasına uygun olarak amaçlı örnekleme

⁵ Serkan Sayar, *Kutsal Metinlerde Dinî Tecrübe: Kur'an Örneği* (Ankara: İlâhiyât, 2025), 39-40.

⁶ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 212-213.

⁷ Beyazıt Yaşar Seyhan, "Dinî Bir Ritüel Olarak Duanın Psikolojik İyi Olma Hali Üzerindeki Etkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2013), 176.

⁸ Fatma Ulu, "Manevi İhtiyaçlar Bağlamında Dua Etme ve Yaratıcı'yla Bağ Kurma: Nitel Bir İçerik Analizi", *Journal of Islamic Research* 37/1 (2026), 3-4.

yöntemlerinden ölçüt örnekleme kullanılmıştır. Araştırmada belirli bir yaş ve eğitim grubuna odaklanılarak homojen bir yapı hedeflenmiş; böylece hem derinlemesine veri doygunluğuna ulaşılması hem de akademik gelişim süreçlerinin dua algısına yansımalarının bütüncül ve net bir perspektifle analiz edilmesi amaçlanmıştır. Katılımcıların demografik detayları Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Bilgileri

Katılımcı Kodu	Sınıf Düzeyi	Bölüm / Fakülte
K1	2. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K2	4. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K3	4. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K4	4. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K5	3. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K6	1. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K7	1. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K8	1. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K9	4. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K10	3. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K11	3. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K12	4. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K13	2. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K14	2. Sınıf	İlahiyat Fakültesi
K15	2. Sınıf	İlahiyat Fakültesi

Verilerin Analizi:

Mülakatlardan elde edilen veriler, içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiştir. Ses kayıtları yazıya dökülmüş kodlar çıkarılmış ve bu kodlar ortak temalar altında birleştirilmiştir. Verilerin analizi sürecinde herhangi bir yazılım kullanılmamış; kodlama ve temalandırma işlemleri araştırmacı tarafından manuel olarak gerçekleştirilmiştir.

Etik Beyan:

Bu çalışma, bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak yürütülmüştür. Katılımcılardan gönüllü onam alınmış; isimleri gizli tutularak K1, K2... şeklinde kodlanmıştır. Verilerin sadece bu akademik çalışma kapsamında kullanılacağı ve gizliliğin korunacağı katılımcılara taahhüt edilmiştir.

Bulgular

2.1. Duanın İşlevi, Niteliği ve Psikolojik Etkileri

Araştırma kapsamında katılımcıların dua pratiğine yükledikleri anlamlar ve bunun psikolojik yansımaları incelenmiştir. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu duayı zor anlarda ve yalnızlıkta sığınacak güvenli bir liman/kaçış noktası olarak nitelendirmektedir. Nitekim K11 bu durumu, *"duayla iç içeyim her anımda güzel anlarda kötü anlarda bir sığınak"* sözleriyle doğrulamaktadır. Dua esnasında yoğun olarak hissedilen güven ve teslimiyet ile manevi odaklanma duyguları, dua sonrasında yerini belirgin bir psikolojik rahatlamaya ve huzura bırakmaktadır. Katılımcıların iç dünyasındaki bu değişim, duanın birey ile Yaratıcı arasında güvenli bir bağ kurarak temel manevi ihtiyaçları karşıladığı ve içsel dengenin yeniden inşasına katkı sağladığı yönündeki güncel nitel bulgularla tam bir uyum içerisinde.

Katılımcılardan K8'in "*Sanki omuzlarımdaki tüm yükü bırakmış gibi hissediyorum*" ifadesi, duanın duygusal boşalım ve hafifleme sağlayan dönüştürücü gücünü somutlaştırmaktadır.

Tablo 2: *Dua Araştırması Nitel Analiz Tablosu*

Tema	Alt Tema	Alt Tema Açıklaması	Kod	f	Örnek Katılımcı Cümlesi
Duanın İşlevi ve Niteliği	Manevi Sığınak ve Kaçış	Zor zamanlarda veya yalnızlıkta güvenli bir liman görülmesi.	Sığınak	12	"Dua... kendimi kötü hissettiğimde olsun ya da yalnız hissettiğimde Allah'a sığınmak için kullandığım bir kaçış, bir sığınak." (K2)
	İletişim ve Bağ Kurma Aracı	Yaratıcı ile kurulan doğrudan ve kişisel konuşma yolu.	İletişim	6	"Rabbimle iletişime geçtiğimde ona rahat ulaşabildiğim iletişim aracı olduğu için hayatımda önemli bir yerde." (K8)
	Şükür ve Hamd Vesilesi	Sahip olunan güzellikler için teşekkür etme yöntemi.	Şükür	5	"Güzel anlarda özellikle hamd ve şükür noktasında yer tutuyor." (K11)
Duanın Hayattaki Etkisi	Psikolojik Rahatlama	İç dökme sonrası gelen duygusal boşalım ve huzur.	Rahatlama	4	"Ona dua ettiğimde rahatlıyorum, konuştuğum içime döktüğüm bir an gibi düşünerekten dua ediyorum." (K10)
	Ümit ve Dayanak Noktası	Hayata tutunma, güç alma ve çaresizliğin aşılması.	Dayanak	5	"Belim doğruluyorsa duadandır diyorum ben her zaman yani bir adım bile atabiliyorsam dua sayesinde." (K12)
Duanın Uygulanma Zamanı	Süreklilik ve Her An	Günlük rutinin her aşamasına yayılması.	Süreklilik	6	"Eve girerken, evden çıkarken... hayatımın her anında çok önemli bir yer tutuyor." (K7)
	İhtiyaç ve Zorluk Anları	Sıkıntı veya kriz anlarında yoğunlaşma.	İhtiyaç	6	"Canım ne zaman sıkılsa ya da bir şeye şükredecek olsan duaya sarılıyorsun." (K5)

Tablo 3: *Dua Sırasındaki İç Dünya ve Ruh Hali Analiz Tablosu*

Tema	Alt Tema	Alt Tema Açıklaması	Kod	f	Örnek Katılımcı Cümlesi
Dua Sırasındaki Duygular	Güven ve Teslimiyet	Kulun acziyetini kabul ederek mutlak güç sahibine	Güven	7	"Allah'tan başka hiçbir sığınağımın olmadığını bilincinde oluyorum." (K2)

		sığınması ve O'na dayanması.			
	Manevi Odaklanma	Dış dünyadan soyutlanarak ilahi bir huzurda olma ve doğrudan iletişim kurma hissi.	Odak	6	"Dış dünyaya karşı büründüğü zırhlarının tamamını bir kapının dışında bırakıp o odaya girmek." (K11)
	Acziyet ve Pişmanlık	Kişinin kendi hatalarıyla yüzleşmesi ve yaratıcı karşısındaki küçüklüğünü hissetmesi.	Acziyet	3	"O pişmanlık, o acziyetin verdiği... ben kimim ki bunları istiyorum duygusu." (K13)
Dua Sonrasındaki Değişim	Psikolojik Rahatlama	İçsel birikimlerin dışa vurulmasıyla gelen hafifleme ve omuzlardaki yükün kalkması hissi.	Rahatlama	12	"İçim sıkıntıdayken dua içimi ferahlatıyor, ferahlatıyor" (K7)
	Huzur ve Dinginlik	Karmaşık ve stresli ruh halinin yerini düzenli, sakin ve ferah bir duygu durumuna bırakması.	Huzur	9	"Duygularım çok düzene girmiş oluyor." (K6)
	Ümit ve İyimserlik	İmkansız görünen durumların hallolacağına dair beslenen inanç ve gelecek beklentisi.	Ümit	4	"Asla ulaşamayacağım şeyler için bir inanç geliyor, umut." (K8)

1.2. Dua Etmeye Başlama Süreci ve Tetikleyici Unsurlar

Katılımcıların dua eylemiyle tanışma ve bu eylemi sürdürme süreçlerine ait veriler, başlangıçta dışsal bir yönelimin, zamanla içselleştirilmiş bir pratiğe dönüştüğünü göstermektedir. Dua etmeye başlama kaynağı olarak aile ve sosyal çevre en yüksek frekansa sahiptir. Ancak çocukluk döneminde aileden görerek başlayan bu taklidi süreç, ilerleyen dönemlerde yerini taklitten tahkike geçişe bırakarak bilinçli bir eyleme dönüşmüştür. K13'ün "Babamdan görerek aslında onun örneğinden dolayı oldu daha sonrada işte kitaplardan ilmi olarak nasıl dua edilmeli hangi edeplere dikkat edilmeli onları öğrendikçe geliştirmeye çalıştım" ifadesi manevi ve akademik olgunlaşma sürecini yansıtmaktadır. Dua etme sürecini tetikleyen en önemli unsurların ise zorluk ve kriz anları ile sınav başarısı gibi belirli istek ve hedefler olduğu saptanmıştır. Bu durum, sınıf düzeyi ve akademik olgunluk arttıkça dua algısının dönüştüğünü gösteren nitel bir karşılaştırma sunmaktadır.

Tablo 4: *Dua Etmeye Başlama Süreci Analiz Tablosu*

Tema	Alt Tema	Alt Tema Açıklaması	Kod	f	Örnek Katılımcı Cümlesi
Başlangıç Kaynağı	Aile ve Sosyal Çevre	Ebeveynler ve büyüyen muhafazakar çevrenin etkisiyle başlama.	Aile	13	"Dua etmeye aileden görerek başladım. Tamamen taklidi olarak yani." (K1)
Gelişim Süreci	Taklitten Tahkike Geçiş	Çocukluktaki alışkanlığın, yetişkinlikte bilinçli bir eyleme dönüşmesi.	Bilinç	4	"Daha sonrasında dualarım daha tahkiki bir boyutta oldu. Öncesi daha taklidi bir boyuttaydı." (K3)
	Deneyim ve Kabul Görme	Edilen duaların gerçekleştiğini görmenin motivasyonu artırması.	Tecrübe	4	"Dua edince gerçekten... gerçekleştiğini görünce insan etmeye tabi ki de devam ediyor." (K1)
Tetikleyici Unsurlar	Zorluk ve Kriz Anları	Hayatın zor dönemlerinde veya kriz anlarında duaya yoğunlaşma.	Kriz	4	"Zor dönemlerde hep Allah'a sığındım... dua etmeye başlamam zor dönemi geçirdikten sonra oldu." (K10)
	Belirli İstek ve Hedefler	Sınav başarısı veya somut taleplerle duaya yönelme.	İstek	4	"Üniversiteye hazırlık zamanında çok dua içindeydim... karşılığını da çok güzel bir şekilde aldım." (K14)

1.3. Dua Etme Sıklığı, Biçimi ve Zamanı

Katılımcıların dua etme sıklıkları ve tercih ettikleri dua biçimleri incelendiğinde, düzenli ve rutin dua davranışının namaz sonraları ve uyku öncesinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bununla birlikte, dua sıklığının sabit kalmadığı; dünya meşgalesi ve akademik kaygılar gibi engeller nedeniyle katılımcıların büyük çoğunluğunun mevcut dua sıklıklarını yetersiz bulduğu ve bilinçli bir artış arzuladığı belirlenmiştir. Dua içeriği açısından bakıldığında, katılımcıların tövbe ve arınma ile Allah ile dertleşir gibi serbest konuşma biçimlerini tercih ettikleri görülmektedir. Birey üzerinde en derin etkiyi bırakan türün ise yine pişmanlık ve ağlama duygularıyla karakterize olan tövbe duaları olduğu saptanmıştır. Katılımcı K15'in "*Tövbe ederken içimde fırtınalar kopuyor, pişman oluyorsun ve ağlıyorsun*" şeklindeki ifadesi, arınma odaklı duaların gençlerin psikolojik dünyasındaki derin ve sarsıcı etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

Tablo 5: *Dua Etme Sıklığı Tablosu*

Tema	Alt Tema	Alt Tema Açıklaması	Kod	f	Örnek Katılımcı Cümlesi
Uygulama Sıklığı	Düzenli ve Rutin Dua	Namaz sonrası veya gece yatmadan önce yapılan periyodik dualar.	Rutin	9	"Genelde yatmadan önce, namazlardan sonra gibi vakitlerde genelde ediyorum." (K1)
	Durumsal ve Anlık Dua	Gün içindeki olaylara bağlı, ihtiyaç veya şükür anlarında gelişen dualar.	Anlık	7	"Hayatımın her anında... yeri geliyor bunu unutabiliyorum aklımdan çıkabiliyor." (K7)

Sıklık Algısı	Yetersizlik ve Gelişim İsteği	Mevcut sıklığı az bulma ve daha bilinçli/fazla dua etmeyi arzulama.	Yetersiz	13	"Benim için yeterli değil tabii ki de... daha fazla dua etmek isterim." (K1)
	Engeller ve Bahaneler	Dünya meşgalesi, akademik kaygı veya odaklanma sorunları.	Engel	5	"Hayat meşgalesinden dolayı maalesef yapamıyoruz... akademik kaygılar oluyor." (K15)
Zaman İçindeki Değişim	Bilinçli Artış ve Gelişim	Yaş ve bilgi arttıkça duanın miktar ve niteliğinin artması.	Artış	6	"Gün geçtikçe öğrendikçe zaman zaman artıyor... bilinç arttıkça onun sıklığı da artıyor." (K13)
	Duygusal Duruma Göre Değişim	Mutluluk, üzüntü veya stres durumlarına göre sıklığın dalgalanması.	Değişken	6	"Tamamen dua sıklığım benim ruh halime bağlı... çok mutlu olursam o gün unutuyorum." (K15)

Tablo 6: Dua Durumları ve Psikolojik Etkileri Analiz Tablosu

Tema	Alt Tema	Alt Tema Açıklaması	Kod	f	Örnek Katılımcı Cümlesi
Dua Zamanı ve Durumu	Zorluk ve Darlık Anları	Sıkıntı, sınav veya çaresizlik hissedilen anlarda edilen dualar.	Darlık	10	"Darda kaldığımda; ödev yetiştirirken veya bir yere geç kaldığımda..." (K1)
Dua İçeriği ve Biçimi	Tövbe ve Arınma	Günahların affı ve hatalardan duyulan pişmanlık odaklı dualar.	Tövbe	12	"Hata etmesek zaten bu dünyada var olamazdık... tevbe önemli bir noktadır." (K3)
	Serbest Konuşma	Allah ile dertleşir gibi, samimi ve içten yapılan konuşmalar.	Sohbet	7	"İçimi döküyorum, sanki birisine anlatmış gibi oluyorum." (K8)
En Çok Etkileyen Tür	Tövbe Duaları	Pişmanlık hissi, ağlama ve arınma duygusu nedeniyle en derin etki.	Etki-Tövbe	10	"Allahın karşısında çırlıçıplak hissediyorum. O yüzden tevbe için ettiğim dualar açıkçası beni biraz daha etkiliyor." (K2)
	Serbest Konuşma	İçini dökme ve duyulduğunu hissetme nedeniyle rahatlatıcı etki.	Etki-Sohbet	4	"Kendi cümlelerimle dua ettiğim zaman daha çok rahatlıyorum." (K10)

3. Tartışma

Bu araştırma, Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri özelinde duanın psikolojik iyi oluş üzerindeki etkilerini katılımcıların öznel deneyimleri ve algıları üzerinden fenomenolojik bir perspektifle ortaya koymuştur. Elde edilen veriler, kuramsal çerçeveye büyük oranda örtüşmekte ve literatürdeki nicel verileri nitel bir derinlikle desteklemektedir.

3.1. Dini Başa Çıkma ve Manevi Sığınak: Araştırmanın en belirgin bulgularından biri, duanın zorlayıcı yaşam olayları karşısında aktif bir dini başa çıkma aracı olarak değerlendirilmesidir. Pargament'in (1997) dini başa çıkma unsuru olarak vurguladığı teslimiyet ve destek arama boyutları, katılımcıların

(K2, K14) duayı bir "sığınak" ve "tutunacak dal" olarak nitelendirmeleriyle somutlaştırmıştır.⁹ Giriş kısmında belirtilen Seyhan'ın (2013) nicel bulguları, bu çalışmada K2 ve K5'in ifadeleriyle derinlik kazanmış; duanın salt bir korelasyon olmanın ötesinde, bireyin kontrol edemediği stresörler karşısında geliştirdiği varoluşsal bir dirence işaret ettiği düşünülmüştür.¹⁰

3.2. Duygusal Katarsis ve Psikolojik Şeffaflık: Katılımcıların duayı bir iç dökme ve hafifleme süreci olarak tanımlamaları, duanın psikolojik iyi oluşun temel unsurlarından olan duygusal regülasyon işlevini destekler niteliktedir. K11'in "zırlardan sıyrılma" betimlemesi, duanın bireyi toplumsal rollerinden arındırarak öz-kendiliğiyle buluşturduğu bir eşik deneyimi sunabileceğini göstermektedir. Bu durum, Pargament ve Hahn'ın (1986) belirttiği, adaletsiz ve belirsiz dünya karşısında duanın bir alternatif çözüm ve psikolojik destek kaynağı olduğu teziyle uyum içerisindedir.¹¹ Çiçekçi(2025) de psikolojik iyi oluş düzeyi yüksek bireylerin, manevi mekanizmalar yoluyla kaygı durumlarını daha rahat düzenleyebildiklerini ve maneviyatın bu süreçte işlevsel bir köprü vazifesi gördüğünü belirtmektedir. Mevcut araştırmada katılımcıların (K2, K14) kriz anlarında duaya sığınarak rahatlama bulmaları, iyilik halinin manevi yönelimlerle desteklendiği bu psikolojik mekanizmanın öznel birer yansıması olarak değerlendirilebilir.¹² Nitekim duanın bireyi yalnızlık hissinden kurtararak strese bağlı psikolojik ve ruhsal rahatsızlıklara karşı bütüncül bir şifa işlevi görme eğilimi, bu koruyucu desteği somutlaştırmaktadır.¹³

3.3. Bilinçli Farkındalık ve Anlam İnşası: K1'in duanın dili ve anlamı üzerine yaptığı vurgu, çalışmanın özgün çıkarımlarından birini sunmaktadır. Kabat-Zinn'in (2003) "bilinçli farkındalık" prensipleriyle paralellik gösteren bu anlam odaklı yönelim, duayı mekanik bir lafız tekrarıyla çıkarıp bilişsel bir yeniden yapılandırma sürecine dönüştürme potansiyeline sahiptir.¹⁴ Nitekim Kars da duanın, kişinin kriz veya olumsuz durumlar karşısında daralan bilincini genişletmeye ve hayatın gözden kaçan yönlerini fark etmesini sağlayacak geniş bir perspektif sunmaya yardımcı olduğunu belirtmektedir. Dua, mevcut nesnel durumu doğrudan değiştirmese bile, bireyin bu durumu algılama, anlamlandırma ve yorumlama biçimini dönüştürebilmektedir. Katılımcıların kurmuş oldukları dikey iletişim ve hissettikleri yakınlık duygusu, baş etmekte zorlandıkları problemleri ilahi iradeye havale etmelerine zemin hazırlamaktadır. Bu durum, problemin getirdiği psikolojik yükün hafiflemesine ve yaşanan baskının bir süreliğine de olsa askıya alınmasına katkı sunmaktadır.¹⁵ Kavas'ın (2013) vurguladığı manevi tatmin ise bu çalışmada, anlamı bilinen bir iletişimin getirdiği psikolojik derinlikle (K1) desteklenmiştir.¹⁶

Sonuç

Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle yürütülen bu çalışma, katılımcıların öznel deneyimlerinde duanın, psikolojik iyi oluşu destekleyen ve kriz anlarında dayanıklılığı artıran temel bir manevi mekanizma olarak algılandığını ortaya koymuştur. Ulaşılan temel sonuçlar şunlardır:

Psikolojik Başa Çıkma Algısı: Dua, özellikle akademik kaygılar ve kişisel kriz anlarında başvuru alan aktif bir psikolojik savunma mekanizması niteliği taşımaktadır.

⁹ Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, 178.

¹⁰ Seyhan, "Dinî Bir Ritüel Olarak Duanın Psikolojik İyi Olma Hali Üzerindeki Etkisi", 176.

¹¹ Pargament ve Hahn, "God and the Just World", 204.

¹² Büşra Çiçekçi, *Maneviyatın Kaygı ve Psikolojik İyi Oluş ile İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2025), 88-89.

¹³ Nermin Polat, *Dinin Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Etkileri* (Yüksek Lisans Dönem Projesi, Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, 2024), 18.

¹⁴ Kabat-Zinn, "Mindfulness-Based Interventions in Context", 145.

¹⁵ M. Saliha Kars, "Manevi Destekte Duanın Yeri ve Önemi", *İLSAM Akademi Dergisi* 1/2 (Eylül 2021), 168.

¹⁶ Kavas, "Dinî Ritüellerin Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Etkisi", 148.

Duygusal Arınma Deneyimi: Duanın iç dökme biçiminde icra edilmesinin, katılımcılarda omuzlardaki yükün kalkması ve psikolojik rahatlama hissiyle ilişkili olduğu görülmüştür.

Bilinçli Farkındalık: Yaş ve bilgiyle gelişen taklitten tahkike geçiş sürecinin, duanın mekanik bir tekrardan ziyade bilinçli bir deneyime dönüşmesine zemin hazırladığı saptanmıştır.

Varlıksal Destek Hissi: İlahi bir muhatap tarafından dinlenme algısının, yalnızlık duygusunu azaltarak gençlerde umut ve öz-değer duygularını besleme eğiliminde olduğu belirlenmiştir.

Bu çalışma yalnızca katılımcıların öznel algılarını yansıttığından, duanın psikolojik iyi oluş üzerindeki nedensel etkilerini belirlemek adına gelecekteki araştırmalarda deneysel veya nicel yöntemlerin kullanılması; ayrıca örneklem grubunun genişletilerek cinsiyetler arası karşılaştırmalı analizlerin yapılması önerilmektedir.

Kaynakça

- Çiçekci, Büşra. *Maneviyatın Kaygı ve Psikolojik İyi Oluş ile İlişkisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Kabat-Zinn, Jon. "Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future". *Clinical Psychology: Science and Practice* 10/2 (2003): 144-156.
- Kars, M. Saliha. "Manevi Destekte Duanın Yeri ve Önemi". *İLSAM Akademi Dergisi* 1/2 (Eylül 2021), 155-170.
- Karslı, Necmi. "Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021): 161-188.
- Kavas, Erkan. "Dinî Ritüellerin Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Etkisi: Dua Örneği". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (Temmuz 2013): 141-154.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I. ve J. Hahn. "God and the Just World: Causal and Coping Attributions to God in Health Situations". *Journal for the Scientific Study of Religion* 25/2 (1986): 193-211.
- Polat, Nermin. *Dinin Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Etkileri*. Yüksek Lisans Dönem Projesi, Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, 2024.
- Sayar, Serkan. Kutsal Metinlerde Dinî Tecrübe: Kur'an Örneği. Ankara: İlâhiyât, 2025. Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Dinî Bir Ritüel Olarak Duanın Psikolojik İyi Olma Hali Üzerindeki Etkisi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2013): 169-183.
- Ulu, Fatma. "Manevi İhtiyaçlar Bağlamında Dua Etme ve Yaratıcı'yla Bağ Kurma: Nitel Bir İçerik Analizi". *Journal of Islamic Research* 37/1 (2026), 1-19.

Dindarlıkta Duygusal Deneyimler: Korku, Sevgi, Ümit ve Şüphenin Psikolojisi

Hülya Yalçın

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

25053600002@mersin.edu.tr, ORCID ID: 0009-0005-8393-0741

Öz

Bu çalışma, bireylerin dini yaşantılarında sevgi, korku ve şüphe duygularını nasıl deneyimlediklerini ve bu duyguların inançla kurulan ilişkiyi nasıl şekillendirdiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde yürütülmüş olup, veriler yarı yapılandırılmış görüşme tekniğiyle elde edilmiştir. Katılımcıların dini tecrübelerine ilişkin ifadeleri derinlemesine analiz edilmiştir. Bulgular, dini inancın bireylerin duygusal dünyasında önemli bir anlamlandırma ve baş etme işlevi üstlendiğini göstermektedir. Özellikle sevgi ve ümit duygularının inancı besleyen ve güçlendiren bir rol oynadığı, korku duygusunun ise çoğunlukla Allah'ın rızasını kaybetme endişesiyle ilişkilendirildiği görülmüştür. Zorlayıcı yaşam deneyimlerinde inancın umut, dayanıklılık ve psikolojik destek sağlayan bir kaynak olarak öne çıktığı tespit edilmiştir. Araştırma, dini yaşantının yalnızca bilişsel anlamda değil, aynı zamanda güçlü bir duygusal deneyim alanı olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dindarlık, Duygusal Deneyim.

Giriş

İnsan, doğduğu andan itibaren içinde yer aldığı kültürel çevre aracılığıyla dine ilişkin bilgi, tutum ve davranışların etkisinde kalır. Aile ve sosyal çevre bireyin dini yaşantısını şekillendirmesinde etkileyici rol oynar. Bu etkileşim süreci sonucunda bireyde, kişisel düzeyde dindarlık olarak ifade edilen bir yaşantı biçimi ortaya çıkar ve zamanla belirli bir yapı kazanır.¹

Dindarlık, bireyin iman ve amelleri merkezinde şekillenen dini tutum, davranış ve deneyimlerini kapsayan bir olgu olarak değerlendirilebilir; bu çerçevede, dindarca yaşam, kişinin inandığı dinin emir ve yasakları doğrultusunda yaşamını sürdürmesidir. Bu süreçte inanç, bilgi, deneyim, duygu, ibadet ve etki gibi çeşitli boyutlara sahip bir yapıdan söz edilebilir.²

Dindarlık bireyde, korku, umut, güven ve bağlılık gibi çeşitli duygusal deneyimleri içinde barındıran çok boyutlu bir tecrübe alanı oluşturur. Din psikolojisi alanında yapılan çalışmalar, dini yaşantının şekillenmesinde duygusal süreçlerin önemini ortaya koymaktadır. Dini yaşantının şekillenmesinde duygular, sadece inancı tamamlayan unsurlar değil; çoğu zaman inancın sürekliliğini ve bireysel anlamını belirleyen temel psikolojik kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini duygu, dini yaşantının en temel ve belirleyici unsurlarından biri olarak değerlendirilebilir. Çünkü duygusal boyutun olmadığı ya da bu boyutu eksik kaldığı bir din anlayışı, felsefi düşünce ya da ideolojik bir yapıdan ayırt edilemez hâle gelir. Bununla birlikte dini duygular, yüzeysel ve sıradan bir duygu düzeyinde kalmayıp, kutsal

¹ Mehmet Dursun Karacoşkun, *Din Psikolojisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021).

² Ejder Okumuş, "Gösterişçi Dindarlık", 1 Haziran 2006.

olanla kurulan derin bir ilişki içindedir ve inanç sürecinde belirleyici bir konuma sahiptir.³ Bu bağlamda dini duygular, teolojik bir temele dayanır ve duygusal açıdan derinlik barındırır.⁴

Dini davranışların arka planında yer alan duygusal güdüler, bireyin yönelimlerini ve tutumlarını belirleme gücüne sahip olması açısından da dindarlığın duygusal boyutu üzerinde önemle durulması gereklidir.⁵

Dini yaşantının duygusal boyutuna ilişkin en etkili yaklaşımlardan biri William James tarafından ortaya konmuştur. Dinî yaşantının merkezinde duygusal boyutun yer aldığını vurgulamakta ve bu boyuta özel bir önem atfetmektedir. James'e göre bu yaklaşımın temelinde, duygunun, dinin birinci ve en derin kaynağı olarak görülmesi yer almaktadır.⁶

Toplumsal çevrede ahlaki değerlerde yaşanan çözümler ve bunların bireyin vicdanında yarattığı izler, kişiyi dine yönlendirebilir. Benzer şekilde, farklı sebeplerle ortaya çıkan duygusal yoğunlaşmalar da insanı, dini duygular ve düşüncelerle yüzleştirebilir. Kişinin inançlı olup olmamasından bağımsız olarak, yaşamın farklı dönemlerinde güçlü duygusal deneyimler yaşayabilir. Bu yoğun duygular bireyi, duyguların belirleyici olduğu dini deneyim alanıyla temas etmeye yönlendirebilir.⁷

Literatürde dini duygulara ilişkin çalışmalar bulunsa da bu çalışmaların büyük bir kısmının dindarlığı genel duygusal boyut çerçevesinde ele aldığı, belirli duyguların bireysel deneyim düzeyinde nasıl yaşandığını derinlemesine incelemediğini yapılan literatür taramasında özellikle korku, sevgi, ümit ve şüphe gibi duyguların, dindarlık bağlamında bireylerin iç dünyalarında nasıl anlamlandırıldığına ve bu duyguların dini yaşantıyı nasıl şekillendirdiğine dair nitel çalışmaların sınırlı olduğu dikkat çekmektedir.

Bu çalışmanın amacı, dindarlık bağlamında deneyimlenen korku, sevgi, ümit ve şüphe duygularını bireylerin yaşantıları üzerinden incelemek ve bu duyguların dini yaşantı içindeki psikolojik anlamlarını ortaya koymaktır. Bu doğrultuda araştırmada şu sorulara cevap aranmıştır:

*Dini yaşantınızda sizi en çok etkileyen duygular nelerdir? Bu duyguların inancınızla nasıl bir ilişkisi olduğunu düşünüyorsunuz?

*Korku duygusunun dini yaşantınızda nasıl bir yeri olduğunu düşünüyorsunuz?

*Dini yaşantınızda sevgi duygusunu nasıl deneyimliyorsunuz? Bu sevgi, inancınızı yaşama biçiminizi nasıl şekillendiriyor?"

*Dini konularda zaman zaman şüphe yaşadığınız olur mu? Bu şüphelerin inancınız üzerindeki etkisini nasıl değerlendiriyorsunuz?

*Zorlayıcı dönemlerde inancınızın size umut verdiğini düşündüğünüz anlar oldu mu? Bu durumu biraz anlatır mısınız?

1. YÖNTEM

1.1. Araştırmanın Modeli

³ Mehmet Dursun Karacoşkun, *Din Psikolojisi*, 67.

⁴ Ayşe Kayıklı ve Mustafa Koçak, "Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Duygular", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019): 668-669.

⁵ Kayıklı ve Koçak, "Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Duygular", 686.

⁶ William James, *The Principles of Psychology* (New York: Henry Holt, 1890); ayrıca bk. Yusuf Fersahoğlu, "Din Eğitimi ve Öğretiminde Duyguların Transferi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 107.

⁷ Hayati Hökelekli, *Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları* (Bursa: Emin Yayınları, 2002), 29.

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden fenomenoloji deseni ile tasarlanmıştır. Araştırmamda, katılımcıların yaşantılarını ve bu yaşantılara yükledikleri anlamları kendi ifadeleri üzerinden ortaya koyabilmek amacıyla yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu teknik, belirli bir çerçeve sunarken katılımcıların deneyimlerini serbestçe ifade edebilmelerine olanak tanınması nedeniyle tercih edilmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu, 2025–2026 eğitim-öğretim yılında Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 18 üniversite öğrencisi oluşturmaktadır. Araştırmada, nitel araştırmalarda sıklıkla başvurulan amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme tekniği tercih edilmiştir. Ölçüt örnekleme, araştırmanın amacı doğrultusunda belirlenen belirli özelliklere sahip bireylerin çalışmaya dâhil edilmesini esas almaktadır.

Bu doğrultuda araştırmaya katılım için belirlenen temel ölçütler; katılımcıların dini yaşantıya sahip olduklarını ifade etmeleri, dini duygu ve deneyimlere ilişkin görüşlerini paylaşmaya istekli olmaları ve araştırmaya gönüllü katılım sağlamalarıdır. Çalışma grubunda yer alan katılımcıların 8'i kadın, 10'u erkektir. Katılımcıların yaşları 19 ile 31 arasında değişmekte olup, araştırmaya Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 1., 2., 3. ve 4. sınıflarında öğrenim gören öğrenciler dâhil edilmiştir. Farklı sınıf düzeylerinden katılımcılara yer verilerek dini yaşantı ve dini duygulara ilişkin çeşitli deneyimlerin ortaya konulması amaçlanmıştır.

1.3. Veri Toplama Süreci

Araştırma verileri, yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla elde edilmiştir. Görüşme formu hazırlanırken araştırmanın amacı doğrultusunda ilgili literatür incelenmiş ve uzman görüşlerinden yararlanılmıştır. Görüşmeler bireysel olarak gerçekleştirilmiş olup, her bir görüşme yaklaşık 20–25 dakika sürmüştür. Katılımcıların kendilerini rahat ifade edebilecekleri uygun ortamlarda yürütülmüştür.

1.4. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen verilerin analizinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Öncelikle görüşmeler ayrıntılı biçimde incelenmiş ve katılımcı ifadeleri tekrar tekrar okunmuştur. Ardından benzer anlam içeren ifadeler kodlanmış, bu kodlar ortak özellikleri doğrultusunda kategoriler ve temalar altında bir araya getirilmiştir.

1.5. Etik İlkeler

Araştırmanın tüm aşamalarında bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun hareket edilmiştir. Katılımcılara araştırmanın amacı hakkında bilgi verilmiş ve gönüllü katılım esas alınmıştır. Katılımcıların kimlik bilgileri gizli tutulmuş, görüşme verileri yalnızca bilimsel amaçlarla kullanılmıştır.

2. Bulgular ve Yorum

Bu kısımda yapılan çalışmanın sonucunda elde ettiğim bulgular ve yaptığım analizler yer alacaktır.

2.1. Dini Yaşantıda Etkili Olan Duygulara Yönelik Bulgular

Tablo.1. Dini Yaşantıda Etkili Olan Duygulara Yönelik Bulgular

Tema	Alt Tema	Kod	f	Örnek Katılımcı İfadesi
------	----------	-----	---	-------------------------

Dini Yaşantıda Deneyimlenen Duygular	Olumlu Duygular	Huzur, güven, sevgi ve manevi doyum	11	"Allah'ın var olması bana huzur ve ümit veriyor." (K2)
	Olumsuz Duygular	Korku, kaygı ve yalnızlık	6	"Allah beni unuttu mu diye düşündüğümde korku ve kaygı hissettim." (K1)
	Duygusal Çatışma	İçsel sorgulama	4	"Bazen de sorgulama oluyor." (K2)
Dini Duyguların İnançla İlişkisi	Manevi Yönelim	İbadetlere yönelme	7	"Direkt dua ediyorum ve bu şekilde rahatlıyorum." (K6)
	İnancı Güçlendiren Deneyimler	Rahmet, ümit ve manevi deneyimler	6	"Allah'ın kapılarının hiçbir zaman kapanmamış..." (K8)
Dini Duyguların Yaşama Yansımaları	Kulluk Bilinci	Teslimiyet ve sorumluluk bilinci	5	"Korku sınır çiziyor, ümit ise yürümeye güç kazandırıyor." (K5)
	Varoluşsal Anlam	Anlamlandırma ve aidiyet	6	"İnanç, bu duygulara anlam kazandıran bir çerçeve sunar." (K16)

Tablo 1 incelendiğinde katılımcıların dini yaşantılarında deneyimledikleri duyguların üç temel tema altında toplandığı görülmektedir: "Dini Yaşantıda Deneyimlenen Duygular", "Dini Duyguların İnançla İlişkisi" ve "Dini Duyguların Yaşama Yansımaları". Bulgular, katılımcıların dini yaşantılarında en yoğun olarak huzur, sevgi, güven, korku, ümit ve zaman zaman şüphe duygularını deneyimlediklerini göstermektedir.

Katılımcılar, dini inancın kendilerine manevi destek sağladığını ve zorlayıcı dönemlerde psikolojik bir dayanma kaynağı olduğunu ifade etmişlerdir. Bu kapsamda "Huzur, güven, sevgi ve manevi doyum" (f=11) kodu en sık tekrar edilen kod olmuştur. Bu dinin bağlanma işlevine işaret etmektedir. K7'nin "Gördüğümüz her şeye karşı içimizde anlamlandıramayacağımız bir sevgi var" ifadesi, dini yaşantının sevgi merkezli deneyimlendiğini göstermektedir. Bununla birlikte bulgular, dini yaşantının yalnızca olumlu duygularla sınırlı olmadığını ortaya koymaktadır.

Katılımcılar, dua ve ibadetlerin kendileri için önemli bir manevi yönelim ve başa çıkma aracı olduğunu belirtmişlerdir. Bu kapsamda "Dua ve ibadetlere yönelme" (f=7) ile "Rahmet, ümit ve manevi deneyimler" (f=6) kodları öne çıkmaktadır.

2.2. Dini Yaşantıda Korku Deneyimine Yönelik Bulgular

Tablo.2. Dini Yaşantıda Korku Deneyimine Yönelik Bulgular

Tema	Alt Tema	Kod	Frekans (f)	Örnek Cümle (Doğrudan Alıntı)
Korkunun niteliğine anlami	İlişkisel/manevi korku	Sevgiyi kaybetme korkusu	7	"Bendeki korku, bir cezadan kaçmak değil; O'nu gücendirmekten veya rızasını kaybetmekten çekinmektir."(K12)
		Yalnız kalma korkusu	3	"...Allah'u teâlâ bana daralacak ve sanki böyle elini benim üzerimden çekecekmiş gibi... göz ardı edilmekten korkuyorum." (K1)

	Cezai/ahiret odaklı korku	Cezalandırılma korkusu	4	"...İbadetlerimi yapmadığımda cehennem azabını düşünüyordum." (K17)
	Dönüşen korku	algının değişmesi	3	"Daha küçük yaşlarda günah ve ceza üzerinden daha belirgin bir korku vardı ama zamanla bu duygu biraz dönüşerek sorumluluk bilincine evrildi" (K9)
Korkunun inanca ve davranışa dönüşmesi	Olumlu/yapıcı etki	Davranışları düzenleme ve sorumluluk	7	"Bu duygu bazen beni daha dikkatli ve bilinçli olmaya yönlendiriyor." (K7)
		İbadetlerde devamlılık	3	" Korku duygusu olmasa bence ibadet kısmında rahat oluruz.." (K13)
		Zor anlarda sığınma	2	"depresimi yaşamıştım.. korkmuştum.. dini anlamda aşırı geliştiğimi fark ettim."(K6)
	Olumsuz/ yıkıcı etki	Dini kaygı	3	" Ancak aşırı korku, suçluluk veya kaygıya dönüşürse, bu durum dini deneyimi zorlaştırabilir..."(K16)
Dini yaşantıda duygu dengesi	Bütünleştirici yaklaşım	Denge arayışı	4	" Tasavvufta bu, havf olarak tanımlanıyor ve tek başına bırakılmaz reca ile dengelenir... Benim için bir denge arayışıdır."(K5)
	Sevgiyi merkeze alma	Korkunun reddi	3	"Korku duygusunun yeri yoktur onun yerine sevgi vardır."(K14)

Tablo 2 incelendiğinde katılımcıların katılımcıların dini yaşantılarında korku duygusuna yönelik deneyimleri üç temel tema altında toplandığı görülmektedir: "Korkunun Niteliği ve Anlamı", "Korkunun İnanca ve Davranışa Dönüşmesi", "dini yaşantıda duygu dengesi".

Korku duygusunun dini yaşantıda çoğunlukla cezalandırılma korkusundan ziyade ilişkisel ve manevi bir anlam taşıdığını göstermektedir. Özellikle Allah'ın rızasını kaybetme, O'ndan uzaklaşma ve manevi bağın zayıflaması korkusu öne çıkan temalardır. Bu durum, korkunun klasik ceza merkezli anlayıştan farklı olarak aidiyet ve yakınlık eksenli deneyimlendiğini göstermektedir. K1'in "Allah'ın elini üzerimden çekmesi" ifadesi ile K12'nin "O'nu gücendirmekten çekinmek" vurgusu bu yaklaşımı yansıtmaktadır.

Katılımcıların önemli bir kısmı korkunun dini pratikleri düzenleyici bir işlev gördüğünü belirtmiştir. Korku; ibadetlerde süreklilik sağlama, davranışları kontrol etme ve sorumluluk bilincini artırma açısından işlevsel bir duygu olarak değerlendirilmiştir.

2.3. Dini Yaşantıda Sevgi Deneyimine Yönelik Bulgular

Tablo.3 Dini Yaşantıda Sevgi Deneyimine Yönelik Bulgular

Tema	Alt Tema	Kod	Frekans (f)	Örnek Cümle (Doğrudan Alıntı)
Sevginin Sığınma ve Güven Boyutu	Zor Zamanlarda İlahi Sevgiye Sığınma	Zor zamanlarda sığınma	10	..İnancının ona sahip çıktığı, onun yanında olduğu.."(K18)

Sevginin Davranışsal ve Ahlaki Yansıması	İlişkisel	Çevreye şefkat/iyilik	3	"...aileme, arkadaşlarıma karşı daha iyi davranmaya..." (K7)
	Sosyal bağ/Kardeşlik	Din Kardeşliği	1	"..Müslüman müslüman'ın kardeşidir ..." (K6)
	Rol model alma etkisi	Örnek alma	1	"İslam dinine gerçekten güzel yaşadığını düşündüğüm kişilere baktığımda ..islamiyet'e karşı bakış açım böyle daha sevgi dolu oluyor." (K4)
Kaynak ve deneyim	İlahi sevgi	Tefekkür ve hayranlık	2	"...insan anatomisini fizyolojisini araştırdığım zaman... Allah bizi seviyor..." (K1)
		Rızık ve nimet algısı	1	".. rızık verdiğinde bunu daha baskın şekilde yaşıyorum..."(K2)
İnanca etkisi	Motivasyonel	Samimiyetle	2	"..zorunluluk gibi temellere bağlamak yerine daha samimiyetle yaşamamı sağlıyor..."(K8)
		Allaha yakınlaşma/Sadakat	1	"""derin bir bağlılık, istikamet ve sadakat olmalıdır..."(K5)

Tablo 3' e göre bulgular dört ana tema altında toplanmıştır. Katılımcılar, ilahi sevgiyi özellikle zorlayıcı yaşam deneyimlerinde bir sığınma ve güven kaynağı olarak algıladıklarını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda sevgi, yalnızca duygusal bir deneyim değil, aynı zamanda bireyin dayanıklılığını artıran manevi bir destek unsuru olarak ortaya çıkmaktadır. Katılımcılar, dua etmenin, tevekkül etmenin ve yaşanan olayların ilahi bir anlam taşıdığına inanmanın kendilerine güç verdiğini belirtmişlerdir. K12'nin "En çaresiz anlarımda 'Allah var, O her şeyi bilir' demek bana müthiş bir güç veriyor" ifadesi bu durumu desteklemektedir. Benzer şekilde K11, inancın kendisini ayakta tutan temel unsur olduğunu ifade etmiştir.

2.4. Dini Yaşantıda Şüphe Duygusuna Yönelik Bulgular

Tema	Alt Tema	Kodlar	Frekans (f)	Örnek Cevaplar
Dini Şüphe Deneyimi	Şüphe Yaşama Durumu	Şüphe yaşayanlar	14	"...şüpheye düştüğüm anlar oluyor..." (K2)
		Şüphe yaşamayanlar	4	"Çok şükür hiçbir şüpheye düşmedim..." (K4)
Dini Şüphenin Niteliği	Şüphenin İçeriği	Temel / itikadi konularda şüphe	2	"...itikadi konularda şüpheler yaşayabiliyorum." (K10)

		İbadet konularında şüphe	2	"...ibadet konularında düşünmüşümdür." (K15)
	Şüpheyi Algılama Biçimi	vesvese/kuruntu olarak algılanması	3	"Ancak bu şüpheleri vesvese kabul ediyor..." (K11)
Şüphenin İnanç Üzerindeki İşlevi/Etkisi	Olumlu / Geliştirici Etki	Taklidi imandan tahkiki imana geçiş (bilinçli inanç)	5	"...şüphe duymadığımız bir şeyin zaten varlığından da hiçbir şekilde emin olmamız bence çok zor..." (K8)
		Araştırma sonucu bağlanma	6	"...beni daha çok araştırmaya, okumaya ve Allah'ı daha iyi anlamaya ittiği için inancımı güçlendiriyor." (K12)
	Olumsuz / Riskli Etki	İmanı zayıflatma	2	"...genelde şüphe insanın imanını zayıflatır..." (K1)
Şüpheyi Baş Etme ve Yönetme Stratejileri	Bilişsel ve Davranışsal Stratejiler	Araştırma yapma ve okuma	5	"...şüphe ettiğim şeyi öğrendiğimde daha çok bağlandım..." (K6)
		Bilgili birine danışma	1	"...kafamın karıştığı yerlerde daha iyi bilen birine sorarım..." (K1)
		Üstüne giderek konuyu çözüme kavuşturma	1	"...o şüpheleri yok etmek için üstüne üstüne gidiyorum..." (K13)
	Teslimiyetçi ve Korumacı Stratejiler	Düşünmekten kaçınma /	1	"...Allah daha iyi bilir diye çok fazla düşünmemeye çalışıyorum." (K1)
		Teslimiyet	2	"Anlayamadığım hususlarda şüphe etmeyi değil, hikmetini..." (K5)
		Hadis ve dini kaideleri referans alma	1	"...hadisine uygun davranmaya çalışıyorum." (K10)
Şüpheyi Etkileyen Çevresel ve Eğitsel Faktörler	Sosyal ve Akademik Çevre	Muhafazakâr aile ve çevre etkisi	1	"...çünkü çevrem ve ailem muhafazakâr..." (K17)
		Akademik/egitim arka planı	2	"...okuduğum bölümden de kaynaklı olabilir..." (K6)

Tablo 4'e göre katılımcıların büyük çoğunluğu dini konularda zaman zaman şüphe deneyimi yaşadığını ifade etmiştir. katılımcılar (f=14), yaşamlarının belirli dönemlerinde dini içerikli sorgulamalarla karşılaştıklarını belirtmiştir. Bu şüpheler çoğunlukla inanç sisteminden kopuş şeklinde değil, düşünsel sorgulama ve zihinsel belirsizlik biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Katılımcıların ifade ettiği şüpheler içerik açısından farklılaşmaktadır. Bazı katılımcılar Allah'ın varlığı ve dini hakikatlerin doğruluğu gibi itikadi konulara ilişkin sorgulamalar yaşadıklarını ifade etmiştir (f=2). Bazı katılımcılar ise yaşadıkları şüpheleri "vesvese" ve "kuruntu" olarak tanımlamış, bu düşüncelerin süreklilik göstermeyen zihinsel rahatsızlıklar olduğunu belirtmiştir.

Bulgular, dini şüphenin katılımcılar tarafından çoğunlukla olumsuz değil, işlevsel bir süreç olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Katılımcıların önemli bir bölümü (f=12), şüphenin inançlarını zayıflatmak yerine daha bilinçli ve araştırmaya dayalı bir inanç yapısına yönlendirdiğini ifade etmiştir. Bu süreç genellikle araştırma, okuma ve öğrenme faaliyetleriyle ilişkilendirilmiştir.

2.5. Dini Yaşantıda Ümit Duygusuna Yönelik Bulgular

Ana Tema	Alt Tema	Kodlar	f	Örnek Katılımcı Görüşü
Zorlayıcı Dönemlerde İnancın Umut Kaynağı Olarak İşlevi	İlişkisel Maneviyat ve Allah Sevgisi	Allah sevgisi	10	Allah sevgisi benim için huzurun kaynağı... (K12)
	Tevekkül ve İlahi Güven	Sonucu Allah'a bırakma	8	..teslimiyetle bağlanmayı tercih ediyorum. (K4)
	Ritüel Temelli Manevi Düzenleme	İbadetlerle manevi rahatlama	7	Zor dönemlerimde her zaman dua ederim. (K6)
	İlahi Yakınlık ve Güven Duygusu	Allah'ın yanında olduğunu hissetme,	6	Allah'ın yanımda olduğunu bilmek çok yardımcı oldu. (K1)
	Umut Temelli Psikolojik Dayanıklılık	dayanma gücü, içsel umut	6	İnancım gerçekten bana çok güç verdi... o süreci atlatmamda yardımcı oldu. (K1)
	Anlamlandırıcı Dini Başa Çıkma	İmtihan olarak görme, hikmet arayışı, kader ve anlam yükleme	5	Allah bunu verdiğiyse bunun bir hikmeti vardır diye düşündüm... (K1)

Katılımcıların zorlayıcı yaşam dönemlerinde inancı, çok boyutlu bir başa çıkma sistemi olarak deneyimledikleri görülmüştür. İlişkisel maneviyyat boyutunda en yüksek freansın Allah sevgisi (f=10) kodunda toplandığı görülmektedir. Bunu tevekkül ve ilahi güven (f=8) ile ritüel temelli manevi düzenleme (f=7) takip etmektedir. Katılımcılar ayrıca ilahi yakınlık ve güven duygusu (f=6) ile umut temelli psikolojik dayanıklılık (f=6) geliştirdiklerini ifade etmişlerdir. En düşük frekans ise anlamlandırıcı dini başa çıkma (f=5) boyutunda görülmüştür. Genel olarak bulgular, inancın zorlayıcı dönemlerde hem duygusal destek hem de anlamlandırma sağlayan çok boyutlu bir başa çıkma kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Katılımcıların dinî deneyimlerini sevgi, korku, ümit ve şüphe gibi duygular üzerinden anlamlandırmaları, William James'in dinî yaşantıyı öncelikle bireysel ve duygusal bir tecrübe olarak ele alan yaklaşımını desteklemektedir.⁸ Bu araştırmada elde edilen bulgular, katılımcıların dini yaşantılarında hem olumlu hem de olumsuz duyguların birlikte deneyimlendiğini ve bu duyguların inanç sistemiyle karşılıklı bir

⁸ William James, The Varieties of Religious Experience (New York: Longmans, Green and Co., 1902).

etkileşim içinde olduğunu göstermektedir. Özellikle huzur, güven, sevgi ve manevi tatmin gibi olumlu duyguların daha belirgin biçimde ifade edilmesi, dinin bireyler için yalnızca bilişsel bir inanç sistemi değil, aynı zamanda duygusal bir dayanak alanı olduğunu düşündürmektedir. İbnü'l-Arabî, aşkta asıl hedefin birleşme ve kavuşma olduğunu ifade ederken, insani aşk deneyimini ilahî aşka işaret eden bir benzerlik üzerinden ele alır ve beşerî sevgi ile ilahî sevgi arasında anlamlı bir paralellik kurar.⁹ Nitekim çalışmada katılımcıların ilahi sevgiyi yalnızca bireysel bir duygu olarak değil, aynı zamanda yaşamı anlamlandıran ve zorlayıcı durumlarla baş etmeyi kolaylaştıran manevi bir güç kaynağı olarak deneyimledikleri görülmüştür.

Katılımcıların ifadeleri, dini inancın zorlayıcı yaşam koşullarında bir tür içsel denge ve rahatlama sağladığına işaret etmektedir. Nitekim Dini Başa Çıkma kuramının alt boyutlarını ele aldığımızda Allah'ın sevgisinden şüphe duymama, Allah'ın her an benimle olduğun düşüncesi, yapabileceğimin en iyisini yapar, gerisini Allah'a bırakırım gibi ifadeler dini başa çıkma etkili olan faktörlerdir.¹⁰ Araştırma bulguları, dua ve ibadetlerin katılımcılar açısından önemli bir başa çıkma yolu olarak işlev gördüğünü de ortaya koymaktadır. Katılımcıların zorlayıcı duygular karşısında ibadet ve dua pratiğine yönelmeleri, bu uygulamaların yalnızca dini bir yükümlülük değil aynı zamanda psikolojik bir rahatlama ve yeniden anlamlandırma aracı olarak görüldüğünü düşündürmektedir.¹¹

Bu durum, Frankl'in insanın en zor koşullarda bile yaşamına anlam arama eğiliminde olduğu yönündeki yaklaşımıyla ilişkilendirilebilir.¹² Sevgi, zaman ve mekânın ötesine uzanan, bireyin aşkın ve mutlak olana yönelme arzusunu ifade eden derin bir duygu biçimi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda ilahi sevginin, bireyin yaşamında önemli dönüşümlere ve anlam değişimlerine zemin hazırlaması doğal bir durumdur.¹³

Korku duygusunun ise çoğunlukla cezalandırılma endişesinden ziyade ilahî yakınlığı kaybetme kaygısı şeklinde deneyimlenmesi, olgun dinî yönelimin önemli bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Allport'un içsel dinî yönelim yaklaşımında vurguladığı gibi, din birey için dışsal bir zorunluluk olmaktan çok, içselleştirilmiş bir anlam ve değer sistemi hâline gelmektedir.¹⁴ Bu nedenle korku, yıkıcı bir tehditten çok, bireyin dinî sorumluluğunu canlı tutan düzenleyici bir işlev üstlenmektedir. Aynı zamanda çocukluk dönemi yaşantılarının dini gelişimde büyük ölçüde etkilemektedir. Özellikle sevgi merkezli gelişen bir dindarlık anlayışı, bireyin kendini daha iyi tanımasına, içsel bütünlüğünü güçlendirmesine ve yaşam içerisinde daha dengeli bir kişilik geliştirmesine katkı sağlayabilmektedir.¹⁵

Zorlayıcı yaşam olaylarında inancın umut, dayanıklılık ve anlam kaynağı olarak öne çıkması ise Pargament'in dinî başa çıkma kuramıyla açıklanabilir.¹⁶ Katılımcıların dua, tevekkül ve ilahî hikmete güven yoluyla yaşadıkları güçlükleri anlamlandırmaları, dinin psikolojik uyum sürecinde önemli bir baş etme kaynağı olduğunu göstermektedir.

⁹ Mustafa Doğan Karacoşkun, *Din Psikolojisi El Kitabı*, ed. Mustafa Doğan Karacoşkun (Ankara: Grafiker yayınları, 2021), 6. Baskı, s.89

¹⁰ William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Longmans, Green and Co., 1 Neslihan Can, *Başa Çıkma Davranışına Kaynak Oluşturan Dini İnanç ve Değerler Üzerine Bir Değerlendirme* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Press, 1997). 902).

¹¹ Fatma Ulu, "Manevi İhtiyaçlar Bağlamında Dua Etme ve Yaratıcı'yla Bağ Kurma: Nitel Bir İçerik Analizi", *Journal of Islamic Research* 37/1 (2026), s.1-19.

¹² Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (31. bs., İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2016).

¹³ Fahri Güzel - Faruk Karaca, "Sevgi Eksenli Dindarlığın İmkânı Üzerine", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (Ocak 2023), s. 227.

¹⁴ Gordon W. Allport, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation* (New York: Macmillan, 1950).

¹⁵ Ali Baz Bilici, "Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 14, Sayı 1 (2012), s. 212.

¹⁶ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Press, 1997).

Şüpheyne ilişkin bulgular da dikkat çekicidir. Katılımcıların bir kısmı şüpheyne inancı zayıflatan bir unsur olarak değil, araştırma, sorgulama ve öğrenme yoluyla inancı derinleştiren bir süreç olarak değerlendirmiştir. Bu durum, dinî gelişimin durağan değil, sorgulama ve yeniden anlamlandırma süreçleriyle ilerleyen dinamik bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. Sağlıklı bir şekilde yapılandırılan dinî kuşkular, bireyi inançsal boyutta ileriye taşıyarak tahkikî (bilinçli) bir imana ulaştırabilir.¹⁷ Fowler'ın inanç gelişimi kuramında da bireyin belirli dönemlerde sorgulama ve eleştirel değerlendirme süreçlerinden geçtiği ifade edilmektedir. Fowler'a göre özellikle genç yetişkinlik döneminde birey, kendisine aktarılan inançları yeniden değerlendirme eğilimi göstermektedir.

Bu açıdan bakıldığında, mevcut çalışmadaki üniversite öğrencilerinin şüpheyne bilinçli bir inanç geliştirme sürecinin parçası olarak görmeleri literatürle uyumlu görünmektedir. Nitekim Çinici(2024) Gençler üzerine yaptığı çalışmasında , bireylerin zorlayıcı yaşam olayları karşısında dua, tevekkül ve Allah'a yönelme gibi dinî başa çıkma yollarına sıklıkla başvurduğunu göstermektedir.¹⁸ Sonuç olarak, dindarlık; sevgi, korku, ümit ve şüphe gibi duyguların iç içe geçtiği dinamik bir yaşantı alanıdır. Bu duygular, bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkinin niteliğini, dini tutumlarını ve yaşam olaylarını anlamlandırma biçimini doğrudan etkilemektedir.

Kaynakça

- Allport Gordon W. *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*. New York: Macmillan, 1950.
- Bilici, Ali Baz. "Çocukta Dinî Duygunun Teşekkülü". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14 / 1 (2012), ss. 189-219.
- Can, Neslihan. Başa Çıkma Davranışına Kaynak Oluşturan Dini İnanç ve Değerler Üzerine Bir Değerlendirme. Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2019.
- Çinici, Murat. "Gençlerin Problemleri ve Dini Başa Çıkma Yolları Üzerine Nitel Bir Araştırma." İlahiyat Tetkikleri Dergisi 62 (2024): 101–118.
- Ulu, Fatma. "Manevi İhtiyaçlar Bağlamında Dua Etme ve Yaratıcı'yla Bağ Kurma: Nitel Bir İçerik Analizi". Journal of Islamic Research 37/1 (2026), 1-19.
- Fersahoğlu, Yusuf. "Din Eğitimi ve Öğretiminde Duyguların Transferi." Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18 (2000): 107-120.
- Frankl, V. E. (2016). İnsanın anlam arayışı (S. Budak, Çev.; 31. basım). Okuyan Us Yayınları.
- Güzel, Fahri - Karaca, Faruk. "Sevgi Eksenli Dindarlığın İmkânı Üzerine". Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/19 (Ocak 2023), ss. 205-232.
- Hökelekli, Hayati. Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları. Bursa: Emin Yayınları, 2002.
- James, William. *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt, 1890.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green and Co., 1902.

¹⁷ Asım Yapıcı, "Dinî Şüpheyne Anlamak: Psikolojik Bir Bakış", İdrak Dinî Araştırmalar Dergisi 5/3 (Aralık 2025), s. 160.

¹⁸ Murat Çinici, "Gençlerin Problemleri ve Dini Başa Çıkma Yolları Üzerine Nitel Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 62 (2024), 101–118.

Karacoşkun, M.D. Din Psikolojisi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.

Kayıklı, Ayşe ve Mustafa Koçak. "Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Duygular." Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19/2 (2019): 660-690.

Okumuş, Ejder. "Gösterişçi Dindarlık." Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 6/1 (2006): 21-400.

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

Yapıcı, Asım. "Dinî Şüpheyi Anlamak: Psikolojik Bir Bakış". İdrak Dinî Araştırmalar Dergisi 5/3 (Aralık 2025), ss. 135-166.

Genç Yetişkinlerde Manevi Yönelim ve Yalnızlık Algısı (Mersin Üniversitesi Örneği)

Zişan Metin

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

zisanmetin07@gmail.com, ORCID ID: 0009-0005-8734-7692

Öz

Bu çalışma, genç yetişkin bireylerde manevi yönelim ile yalnızlık algısı arasındaki ilişkinin niteliğini din psikolojisi perspektifinden incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, fenomenolojik yaklaşım çerçevesinde nitel bir desenle yürütülmüş; Mersin Üniversitesi'nde öğrenim gören katılımcılarla gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmelere dayandırılmıştır. Elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle tematik olarak çözümlenmiştir. Bulgular, yalnızlık deneyiminin katılımcılar tarafından yalnızca olumsuz bir durum olarak değil, aynı zamanda bireysel farkındalığı artıran ve içsel derinleşmeye imkân tanıyan çok boyutlu bir olgu olarak anlamlandırıldığını göstermektedir. Katılımcıların yalnızlıkla başa çıkma süreçlerinde sosyal ve bireysel stratejiler ile manevi yönelimleri birlikte kullandıkları; ancak bu stratejilerin çoğunlukla süreçsel bir yapı içerisinde işlediği ve manevi yönelimin özellikle anlam krizlerinde daha belirleyici hâle geldiği tespit edilmiştir. Araştırmada ayrıca, manevi yönelimin yalnızlık duygusunu tamamen ortadan kaldırmaktan ziyade onu yeniden anlamlandırarak daha katlanılabilir hâle getirdiği; ancak bu etkinin bireyin manevi yönelimi içselleştirme düzeyine bağlı olarak farklılaştığı ortaya konmuştur. Bu yönüyle çalışma, genç yetişkinlik döneminde maneviyatın yalnızlık deneyimi üzerindeki dönüştürücü fakat değişken etkisine dikkat çekerek literatüre katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Yalnızlık, Manevi Yönelim, Genç Yetişkinlik, Anlamlandırma.

Giriş

İnsan, varoluşundan itibaren sosyal ilişkiler içerisinde anlam üreten ve aidiyet geliştiren bir canlı olarak yaşamını sürdürmektedir. Sosyal bağlar aracılığıyla kimliğini, duygusal güvenliğini ve toplumsal konumunu inşa eden birey için yalnızlık, yalnızca fiziksel olarak tek başına kalma durumu değil; aynı zamanda ilişkisel doyum eksikliğiyle bağlantılı öznel bir deneyim olarak ortaya çıkmaktadır.¹ Bu nedenle bireyin sosyal çevresinde insanların bulunması her zaman yalnızlık duygusunun ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Nitekim yalnızlık, sosyal ağların niceliğinden çok bireyin bu ilişkileri nasıl deneyimlediği ve ne ölçüde anlamlı bulduğu ile ilişkilidir.² Üniversite öğrencileri üzerine yapılan çalışmalar da yalnızlık deneyiminin kişilerarası ilişkilerin niteliği, aidiyet hissi ve duygusal yakınlık algısıyla yakından bağlantılı olduğunu göstermektedir.³

¹ Emine Karasu Avcı - Bilgin Ünal İbret, "Toplumsal Kimliğin Oluşumunda Sosyal Bilgiler Dersinin Rolü", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2018), 357-359.

² Hanife Kahraman, "Klinik Bir Olgu Olarak Yalnızlık: Yalnızlık ve Psikolojik Bozukluklar", *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi* 5/2 (2018), 5-11.

³ Abdullah Atlı vd., "Üniversite Öğrencilerinin Yabancılaşma ile Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişki", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015), 156-157.

Modern psikoloji literatüründe yalnızlık yalnızca sosyal izolasyon bağlamında ele alınmamakta; aynı zamanda varoluşsal yalnızlık (existential loneliness) kavramı çerçevesinde de değerlendirilmektedir. Varoluşsal yalnızlık, bireyin yaşamın anlamı, ölüm, aidiyet, anlaşılma ihtiyacı ve varoluşsal kaygılarla yüzleşmesi sonucunda deneyimlediği daha derin bir yalnızlık biçimi olarak tanımlanmaktadır.⁴ Özellikle genç yetişkinlik döneminde kimlik oluşumu, değer arayışı ve geleceğe ilişkin belirsizliklerin yoğunlaşması, bireyin bu tür bir yalnızlık deneyimine daha açık hâle gelmesine neden olabilmektedir.⁵ Genç bireylerin yaşadığı yalnızlığın yalnızca sosyal ilişki eksikliğinden değil, aynı zamanda anlam boşluğu ve anlaşılma hissinde de kaynaklanabileceği ifade edilmektedir.⁶

Bu bağlamda genç yetişkinlik dönemi, kimlik gelişimi, sosyal rol kazanımı ve yaşam amaçlarının belirlenmesinin yoğun yaşandığı önemli bir evredir. Ancak bu süreç; aidiyet sorunu, sosyal uyum güçlüğü ve duygusal kırılganlık gibi etkenlerle yalnızlık deneyiminin daha görünür hâle gelmesine de yol açabilmektedir.⁷

Din psikolojisi literatüründe ise maneviyat, bireyin yaşamı anlamlandırma biçimi, içsel denge kurma çabası ve psikolojik dayanıklılığıyla ilişkili önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir.⁸ Manevi yönelim, bireyin varoluşuna, yaşamın anlamına ve aşkın olanla kurduğu ilişkiye dair geliştirdiği değerler bütününe ifade etmektedir.⁹ Son yıllarda özellikle “spiritual well-being” (manevi iyi oluş) kavramı üzerinden yapılan çalışmalar, bireyin manevi açıdan kendisini anlamlı ve bütün hissedebilmesinin psikolojik iyilik hâli üzerinde önemli etkiler oluşturabileceğini göstermektedir.¹⁰ Manevi iyi oluşun stres, kaygı ve yalnızlık gibi zorlayıcı duygusal deneyimlerle başa çıkma süreçlerinde koruyucu bir işlev görebildiği ifade edilmektedir.¹¹

Bu çalışma, genç yetişkinlerde manevi yönelim ile yalnızlık algısı arasındaki ilişkiyi din psikolojisi perspektifinden incelemektedir. Literatürde yalnızlık çoğunlukla sosyal ilişkiler ve psikolojik uyum, maneviyat ise dini başa çıkma ve anlam arayışı bağlamında ele alınmaktadır. Ancak üniversite öğrencilerinin yalnızlık deneyimlerini manevi yönelim çerçevesinde nasıl anlamlandırdıklarını inceleyen nitel çalışmalar sınırlıdır. Bu araştırma, genç yetişkinlerin yalnızlık deneyimlerini manevi yönelim bağlamında nasıl anlamlandırdıklarına ve bu süreçte maneviyatın işlevine odaklanmaktadır.

Araştırma Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle sınırlandırılmıştır. Bu tercih, maneviyat farkındalığı görece yüksek bir gruptan derinlemesine veri elde etmeyi amaçlamakla birlikte, bulguların genellenebilirliğini sınırlandırmaktadır. Nitel desende yürütülen çalışmada veriler yarı yapılandırılmış görüşmelerle toplanmış, fenomenolojik yaklaşım ve tematik analizle değerlendirilmiştir. Çalışmanın, genç yetişkinlikte yalnızlığın yalnızca sosyal değil, aynı zamanda varoluşsal ve manevi boyutlar içeren çok katmanlı bir deneyim olduğunu ortaya koyarak literatüre katkı sunması amaçlanmaktadır.

⁴ Şerife Ericek Maraşlıoğlu, “The Interactional Role of Dysfunctional Attitudes in the Relationship Between Religiosity and Existential” *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/2 (2025), 570-575.

⁵ Petek Akman Özdemir – Nermin Çelen, “Genç Yetişkinlerin Siyasal Kimliklerinin İki-Döngülü Kimlik Biçimlenmesi Modeli Bağlamında İncelenmesi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/66 (2018), 587.

⁶ Hüdanur Özdemir – Arkun Tatar, “Genç Yetişkinlerde Yalnızlığın Yordayıcıları: Depresyon, Kaygı, Sosyal Destek, Duygusal Zeka”, *Kıbrıs Türk Psikiyatri ve Psikoloji Dergisi* 1/2 (2019), 96-101.

⁷ Yahya Turan, “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 400-405.

⁸ Yusuf Kabahasanoğlu – Gülüşan Göcen, “Dini Yönelim ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisinde Cesaret Erdeminin Aracı Rolü: Yetişkinler Üzerine Nicel Bir Araştırma”, *Eskiye* 61 (2026), 421-424.

⁹ Aydın Kaya, “Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Hayatın Anlamını Yordaması”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (2021), 60-66.

¹⁰ Sibel Maral vd., “Positive Childhood Experiences and Spiritual Well-Being: Psychological Flexibility and Meaning-Based Coping as Mediators in Turkish Sample”, *Journal of Religion and Health* 63 (2024), 2711-2715.

¹¹ Filiz Polat – Fatma Karasu, “Investigating the Correlation Between Spiritual Well-Being and Loneliness in Elderly Individuals in Turkey During the Covid-19 Pandemic”, *Lokman Hekim Dergisi* 12/3 (2022), 586-589.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

Araştırmada, katılımcıların öznel deneyimlerini ve bu deneyimlere yükledikleri manevi anlamları derinlemesine incelemek amacıyla fenomenolojik bir desen benimsenmiştir. Bu desen, bireylerin yalnızlık ve maneviyat gibi karmaşık olguları nasıl tecrübe ettiklerini ve bu tecrübeleri kendi iç dünyalarında nasıl yapılandırdıklarını anlamaya imkân tanımaktadır.

1.2. Katılımcılar

Araştırmanın çalışma grubunu, Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören 15 öğrenciyi kapsamaktadır. Katılımcıların çoğunluğu kadın olup yaşları 18-25 arasında değişmektedir. Erkek katılımcılara ulaşılsa dahi farklı nedenlerle çalışmaya dahil olmayı tercih etmemelerinden dolayı katılımcıların büyük bölümünü kadınlar oluşturmaktadır. Katılımcıların ilahiyat öğrencisi olması, ele alınan manevi yönelim kavramının akademik ve pratik altyapısına sahip, bu konuda farkındalığı yüksek bir grup üzerinden veri toplanmasını sağlamıştır. Katılımcıların belirlenmesinde amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmıştır.

1.3. Veri Toplama Süreci

Araştırma verileri, katılımcıların yalnızlık algıları ile manevi yönelimleri arasındaki ilişkiyi ve bu deneyimlere yükledikleri öznel anlamları incelemek amacıyla mülakat yöntemiyle toplanmıştır. Görüşme soruları hazırlanırken din psikolojisi literatüründeki yalnızlık, manevi yönelim ve anlam arayışına ilişkin teorik çerçeve dikkate alınmış; kapsam geçerliliği için alan uzmanlarının görüşlerine başvurulmuştur.

Veri toplama süreci Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler, katılımcıların kendilerini rahat ifade edebilecekleri uygun bir ortamda yürütülmüştür. Görüşme öncesinde katılımcılara araştırmanın amacı ve verilerin yalnızca bilimsel amaçla kullanılacağı açıklanmış, gönüllü katılım onayı alınmıştır. Veri kaybını önlemek ve ifadeleri ayrıntılı biçimde analiz edebilmek amacıyla görüşmeler, katılımcıların izni doğrultusunda ses kaydıyla kayıt altına alınmıştır. Her mülakat ortalama 20-25 dakika sürmüştür. Görüşmeler sırasında esnek ve yönlendirici olmayan bir yaklaşım benimsenerek, katılımcıların manevi perspektiflerinin yalnızlık deneyimlerine nasıl yansıdığı anlaşılmaya çalışılmıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Araştırma kapsamında elde edilen görüşme verileri araştırmacı tarafından yazılı metne dönüştürülmüştür. Transkripsiyonun ardından veriler araştırma soruları doğrultusunda tekrar okunarak anlamlı veri parçaları belirlenmiştir. Katılımcı ifadelerinden oluşturulan kodlar benzer içerikler doğrultusunda bir araya getirilmiş, alt ve ana temalar oluşturulmuştur. Analiz sürecinde yalnızca tekrar eden ifadeler değil, dikkat çekici farklılıklar ve istisnai deneyimler de değerlendirilmiştir. Bulgular doğrudan katılımcı ifadeleriyle desteklenerek yorumlanmıştır. Ayrıca verilerin düzenlenmesi, tematik yapıların sınıflandırılması ve dilsel düzenlemeler aşamasında yapay zekâ destekli araçlardan sınırlı ölçüde teknik destek alınmıştır.

1.5 Etik İlkeler

Araştırma sürecinde katılımcılara çalışmanın amacı açıklanmış, görüşmeler gönüllülük esasına göre gerçekleştirilmiştir. Katılımcı kimliklerinin gizliliğini korumak amacıyla gerçek isimler kullanılmamış ve

katılımcılar K1, K2 şeklinde kodlanmıştır. Elde edilen veriler yalnızca bilimsel amaçlarla kullanılmıştır. Ayrıca araştırma için etik kurul başvurusu yapılmış olup değerlendirme süreci devam etmektedir.

2. Bulgular

Bu bölümde araştırma verileri, “Manevi yönelim yalnızlık deneyimini nasıl etkilemektedir?” sorusu çerçevesinde sunulmaktadır. Analiz sürecinde katılımcı ifadeleri açık kodlama yöntemiyle incelenmiş, benzer kodlar bir araya getirilerek alt ve ana temalar oluşturulmuştur. Bulgular; yalnızlığın anlamlandırılması, yalnızlıkla başa çıkma süreçleri ve manevi yönelimin işlevi ekseninde değerlendirilmiştir.

Analizler, maneviyatın yalnızlık deneyimini tamamen ortadan kaldırmaktan ziyade onu yeniden anlamlandıran ve daha katlanılabilir hâle getiren bir işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Ancak bu etkinin, manevi yönelimin içselleştirilme düzeyi, bireysel psikolojik yapı ve sosyal destek durumuna bağlı olarak farklılaştığı görülmüştür.

2.1. Yalnızlık Algısının Anlamlandırılması

Ana Tema	Alt Tema	Kod	Katılımcılar	Frekans (f)	Örnek İfadesi	Katılımcı
Yalnızlığın Duygusal Anlamı	Olumsuz duygular	Üzüntü / melankoli / eksiklik hissi	K2, K5, K9, K10, K11, K13	6	“Yalnızlık benim için üzücü bir şey.” (K2)	
	Olumlu duygular	Huzur / sessizlik / rahatlama	K1, K3, K4, K7, K12, K13, K14	7	“Yalnızlık sessizliği ve huzuru ifade ediyor.” (K3)	
	Çift yönlü duygu	Hem olumlu hem olumsuz hissetme	K1, K7, K9, K10, K13	5	“Yalnızlık bazen güzelken bazen kötü oluyor.” (K9)	
İçsel Süreçler	Öz farkındalık	Kendini dinleme / içe dönüş / kendini tanıma	K1, K4, K6, K10, K12, K15	6	“Kalbimi dinlediğim bir alan.” (K1)	
Sosyal Boyut	Sosyal yabancılaşma	Kalabalık içinde yalnızlık / ait hissedememe	K1, K5, K6, K9	4	“Kalabalıkların içinde soyutlandığım zaman kendimi yalnız hissediyorum.” (K5)	
Yalnızlığın İşlevi	Kaçış alanı	Kaçış / uzaklaşma / içe çekilme	K1, K2, K3, K6, K7, K9, K11, K13	8	“Yalnızlık benim için kalabalıktan, sahtelikten, yalandan dolandan bir kaçış aracıydı.” (K11)	
	Bireysellik	Kendi kendine yetebilme / bağımsızlık	K4, K15	2	“Günlük hayatımı tek başıma idame ettirme olarak düşünüyorum.” (K15)	
Manevi Boyut	İnanç temelli yaklaşım	Allah’ın varlığını hissetme / yalnız olmama	K5, K8, K10, K14, K15	5	“Bana göre yalnızlık diye bir şey yok.” (K8)	

Yalnızlığın Geliştirici Yönü	Kişisel gelişim	Güçlenme / olgunlaşma / sabır kazanma	K4, K10, K13, K15	4	“Yalnızlık bana her zaman bir şeyler öğretti diyebilirim.” (K10)
------------------------------	-----------------	---------------------------------------	-------------------	---	--

Tablo 1: Yalnızlık Algısının Anlamlandırma Analizi Tablosu

Tablo 1’de yalnızlığın en sık ilişkilendirildiği boyutlardan biri kaçış alanı temasıdır. Sekiz katılımcı yalnızlığı kalabalıklardan uzaklaşma ve zihinsel dinlenme alanı olarak ifade etmiştir. K11’in “*Yalnızlık benim için kalabalıktan, sahtelikten, yalandan dolandan bir kaçış aracıydı*” ifadesi, yalnızlığın birey için bir korunma stratejisi olarak işlev görebildiğini göstermektedir.

Yalnızlığın olumsuz duygusal yönü de belirgindir. Altı katılımcı yalnızlığı üzüntü, eksiklik hissi ve kaybolmuşluk gibi ifadelerle tanımlamıştır. K10’un “*biraz kaybolmuşluk gibi... eksik hissettiriyor*” sözü, yalnızlığın duygusal kırılganlıkla ilişkili olduğunu göstermektedir.

Veriler, yalnızlığın fiziksel izolasyondan çok ilişkisel kopukluk biçiminde deneyimlendiğini de ortaya koymaktadır. Dört katılımcı kalabalık ortamlar içinde dahi yalnız hissettiğini belirtmiştir. K5’in “*Kalabalıkların içinde soyutlandığım zaman kendimi yalnız hissediyorum*” ifadesi, yalnızlığın aidiyet ve anlaşılma hissiyle ilişkili olduğunu göstermektedir.

Katılımcıların bir kısmı yalnızlığı öz farkındalıkla ilişkilendirmiştir. Altı katılımcı yalnızlığı kendini dinleme, içe dönüş ve kendini tanıma süreci olarak değerlendirmiştir. K1’in “*Kalbimi dinlediğim bir alan*” ifadesi, yalnızlığın içsel düşünme alanı oluşturduğunu göstermektedir.

Manevi yönelim bağlamında ise bazı katılımcılar yalnızlığı yeniden anlamlandırmaktadır. Beş katılımcı Allah’ın varlığını hissetmenin yalnızlık duygusunu dönüştürdüğünü ifade etmiştir. K8’in “*Bana göre yalnızlık diye bir şey yok*” sözü, yalnızlık deneyiminin manevi referanslarla yeniden yorumlandığını göstermektedir. Ancak bu durum, yalnızlığın ortadan kalktığını değil, deneyime yüklenen anlamın değiştiğini göstermektedir.

2.2. Yalnızlıkla Başa Çıkma Süreçleri

Tema	Alt Tema	Alt Temanın Açıklaması	Kod	Katılımcılar	Frekans (f)	Örnek İfade
Başa Çıkma Şekilleri	Sosyal destek arayışı	Aile, arkadaş ve sevilen kişilerle iletişim kurarak yalnızlık hissini azaltma	Sosyal destek	K2, K3, K8, K10	4	“Ailemle vakit geçiririm.” (K2)
	Manevi yönelim	Dua, Kur’an ve Allah’ın varlığına sığınarak rahatlama sağlama	Manevi başa çıkma	K1, K5, K8, K15	4	“Allah yanımda diyebiliyorum...” (K5)
	Sanatsal faaliyetler	Müzik, resim ve yazı gibi uğraşlarla duygusal	Yaratıcı faaliyetler	K1, K4, K7, K10, K14	5	“Bazen resim çizdiğim oluyor...” (K7)

		rahatlama sağlama				
	Dijital uğraşlar	Telefon, sosyal medya ve dijital içeriklerle vakit geçirme	Dijital kaçış	K3, K9, K13, K14	4	“Kendimi sosyal medyayla avutmaya çalışıyorum.” (K9)
	İçe çekilme	Kendi içine kapanma ve yalnız kalmayı tercih etme	İçe yönelm e	K3, K6, K11	3	“Kendi içime çekilirim.” (K3)
	Uyuma davranışı	Uyuyarak yalnızlık hissinden uzaklaşmaya çalışma	Uyuma	K4, K12	2	“Genelde uyurum.” (K4)
	Öz değerlendir me	Düşünme ve kendini sorgulama yoluyla yalnızlığı anlamlandır ma	Öz değerle ndirme	K4, K12, K15	3	“Yanlış gördüğüm şeyleri düzeltmek için düşünürüm.” (K12)
	Kabullenme	Yalnızlığı doğal bir durum olarak değerlendirm e	Kabulle nme	K6, K10, K11	3	“Bazen yalnız kalmak gerekir.” (K10)
	Baş edememe	Yalnızlıkla mücadelede yetersizlik hissetme	Çaresizl ik	K6, K9	2	“Bu duyguyla genel olarak baş etmiyorum.” (K6)
	İnanç temelli güven	İnanç sayesinde yalnız olmadığını hissetme	Manevi güven	K5, K15	2	“Bir koruyucunun her zaman yanında olduğunu düşünüyorum.” (K15)

Tablo 2: Yalnızlıkla Başa Çıkma Süreçleri Analiz Tablosu

Tablo 2’ye göre en sık kullanılan yöntemlerden biri yaratıcı faaliyetlerdir. Beş katılımcı müzik, resim ve yazının duygusal rahatlama sağladığını belirtmiştir. K7’nin “*Bazen resim çizdiğim oluyor*” ifadesi, yaratıcı faaliyetlerin duygusal düzenleme işlevi gördüğünü göstermektedir. Sosyal destek ve manevi yönelim de öne çıkan başa çıkma biçimleridir. Dört katılımcı aile ve arkadaş desteğinin yalnızlık hissini azalttığını, dört katılımcı ise dua ve ibadetin rahatlatıcı etkisini vurgulamıştır. K5’in “*Allah yanımda diyebiliyorum*” sözü, manevi başa çıkmanın özellikle duygusal yoğunluk anlarında belirginleştiğini göstermektedir. Bazı katılımcılar ise sosyal medya, dijital içerikler ve uyuma davranışı gibi kaçınmacı yöntemlere yöneldiklerini ifade etmiştir. K9’un “*Kendimi sosyal medyayla avutmaya çalışıyorum*” ifadesi, yalnızlığın geçici dikkat dağıtıcılarla bastırılmaya çalışıldığını göstermektedir.

Bulgular, başa çıkma süreçlerinin katmanlı bir yapı sergilediğini ortaya koymaktadır. Katılımcıların bir kısmı kısa süreli rahatlatma sağlayan yöntemlerden manevi başa çıkmaya yönelmektedir. K10'un "*Resim yapmak geçici bir mutluluk ama asıl kalıcı olan maneviyat*" ifadesi bunu göstermektedir. Öte yandan bazı katılımcılar etkili bir başa çıkma stratejisi geliştiremediklerini belirtmiştir. K6'nın "*Bu duyguyla genel olarak baş etmiyorum*" sözü, maneviyatın her zaman psikolojik dayanıklılığa dönüşmediğini göstermektedir.

2.3. Yalnızlık Deneyiminin Sonradan Anlamlandırılması

Tema	Alt Tema	Açıklama	Kod	Katılımcılar	f	Örnek İfade
Dönemleri Anlamlandırma Biçimleri	Yaşananları gerekli görme	Zorlayıcı dönemlerin yaşanması gerekten deneyimler olduğunu düşünme	Gereklilik düşüncesi	K1, K6, K7, K10	4	"Demek ki o an bunun olması gerekliyormuş." (K1)
	Manevi/ımtihan odaklı yorumlama	Yaşananları Allah'ın bir sınavı veya takdiri olarak değerlendirme	İmtihan anlayışı	K2, K7, K12	3	"Bunun bir sınavım olduğunu düşünüyorum." (K2)
	Kişisel gelişim ve olgunlaşma	Zorlu süreçlerin kişiyi güçlendirdiğini ve olgunlaştırdığını düşünme	Olgunlaşma	K1, K5, K10, K13, K14, K15	6	"Beni olgunlaştırdığını hissediyorum." (K1)
	Tecrübe kazanımı	Yaşanan olumsuzlukları hayat deneyimi olarak değerlendirme	Tecrübe edinme	K7, K15	2	"Bir tecrübe olarak başımdan geçmesi gerekliyormuş." (K7)
	Kendini suçlama / abarttığını fark etme	Süreci gereğinden fazla büyüttüğünü sonradan fark etme	Abartma farkındalığı	K3, K8, K9, K11	4	"Ben abartmışım diyorum." (K8)
	Pişmanlık ve keşke düşüncesi	Süreci farklı yönetebileceğini düşünme	Pişmanlık	K4, K11	2	"Destek alarak daha iyi geçirebilirdim." (K4)
	Kendini tanıma ve güçlenme	Yalnızlık sayesinde bireysel güç kazandığını düşünme	Güçlenme	K10, K13, K15	3	"Yanımda biri olmadan da güçlü kalabilmek..." (K10)
	Hayat dersi ve farkındalık	Yaşanan süreçlerden ders	Farkındalık kazanma	K2, K5, K14	3	"Bana bir şeyler kattığını

		çıkarıldığını düşünme				hissediyorum. " (K14)
	Anı yaşama düşüncesi	Geçmişe dönüp bakınca anı yaşayamamış olduğunu fark etme	Anı yaşama farkındalığı	K3	1	"Keşke anı yaşasaymışım diye düşünüyorum. " (K3)
	Yalnızlığın tehlikeli yönü	Yanlış anlamlandırılan yalnızlığın kişiyi karanlığa sürükleyebileceğini düşünme	Olumsuz anlamlandırma	K15	1	"İnsanı kötü şeylere sürükleyebilir. " (K15)

Tablo 3: Yalnızlık Deneyiminin Sonradan Anlamlandırılması Analizi Tablosu

Katılımcıların çoğu geçmişte yaşadıkları yalnızlık deneyimlerini zamanla yeniden anlamlandırmada çoğunlukla kişisel gelişim, olgunlaşma ve manevi yorumlama çerçevesinde ortaya koymaktadır.

Tablo 3'e göre en sık tekrar eden tema kişisel gelişim ve olgunlaşmadır. Altı katılımcı yalnızlığın kendilerini daha güçlü ve sabırlı hâle getirdiğini belirtmiştir. K1'in "*Beni olgunlaştırdığını hissediyorum*" ifadesi bu dönüşümü göstermektedir.

Bazı katılımcılar yaşadıkları süreci manevi bir çerçevede değerlendirmiştir. K2'nin "*Bunun bir sınav olduğunu düşünüyorum*" sözü, yalnızlığın ilahi takdir ve imtihan anlayışıyla anlamlandırıldığını göstermektedir.

Diğer taraftan bazı katılımcılar yalnızlık deneyimlerini daha eleştirel biçimde değerlendirmiştir. Dört katılımcı yaşadığı süreci sonradan baktığında abartılmış olarak yorumlamıştır. K8'in "*Ben abartmışım diyorum*" ifadesi, zamanla bilişsel yeniden değerlendirme geliştiğini göstermektedir.

Bulgular, yalnızlığın her zaman olumlu sonuçlar doğuran bir deneyim olarak görülmediğini de ortaya koymaktadır. K15'in "*İnsanı kötü şeylere sürükleyebilir*" sözü, yalnızlığın yanlış anlamlandırılması durumunda psikolojik risk oluşturabileceğini göstermektedir. Bu durum, yalnızlığın hem geliştirici hem de yıpratıcı etkiler oluşturabileceğine işaret etmektedir.

Tartışma ve Sonuç

Bu araştırma, genç yetişkinlerde manevi yönelim ile yalnızlık deneyimi arasındaki ilişkiyi din psikolojisi perspektifinden incelemeyi amaçlamıştır. Bulgular, yalnızlığın yalnızca sosyal ilişki eksikliğiyle açıklanamayacağını; aidiyet ihtiyacı, anlam arayışı ve manevi yönelimle bağlantılı çok katmanlı bir deneyim olduğunu göstermektedir. Araştırmada özellikle maneviyatın yalnızlığı tamamen ortadan kaldıran doğrudan bir unsurdan ziyade, bireyin yalnızlık deneyimini yeniden anlamlandırmasına katkı sunduğu görülmektedir.¹²

Tablo 1'deki bulgularda bazı katılımcılar yalnızlığı üzüntü, eksiklik hissi ve kaybolmuşluk gibi olumsuz duygularla ilişkilendirirken, bazıları sessizlik, huzur ve kendini dinleme alanı olarak tanımlamaktadır. Kaçış alanı temasının yüksek frekansta ortaya çıkması, yalnızlığın sosyal yorgunluk karşısında bir geri çekilme biçimi olarak da işlev gördüğünü düşündürmektedir. Ayrıca bazı katılımcıların yalnızlığı,

¹² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 200-215.

kalabalık içinde yalnız hissetme şeklinde tanımlaması Weiss'ın yalnızlığı öznel ve ilişkisel bir deneyim olarak açıklayan yaklaşımıyla örtüşmektedir.¹³

Bulgularda dikkat çeken bir diğer unsur, yalnızlığın bazı katılımcılar tarafından öz farkındalık ve içsel değerlendirme alanı olarak görülmesidir. Özellikle “kalbimi dinlediğim bir alan” ve “kendimi tanıdığım süreç” şeklindeki ifadeler, yalnızlığın yalnızca olumsuz bir psikolojik durum olmadığını; bazı bireylerde içsel derinleşme ve bireysel farkındalık geliştiren bir deneyime dönüşebildiğini göstermektedir. Bu bulgu, varoluşsal yalnızlık literatürüyle paralellik göstermektedir.¹⁴ Nitekim güncel çalışmalarda genç yetişkinlik döneminde yalnızlığın yalnızca sosyal değil, aynı zamanda bireyin yaşam anlamı ve kimlik arayışıyla ilişkili varoluşsal bir deneyim olduğu ifade edilmektedir.¹⁵

Tablo 2’de sosyal destek, sanatsal faaliyetler, dijital uğraşlar ve manevi yönelimlerin birlikte kullanılması, yalnızlığın tek bir başa çıkma mekanizmasıyla yönetilmediğini ortaya koymaktadır. Özellikle yaratıcı faaliyetlerin yüksek frekansta görülmesi, bireylerin yalnızlık sırasında duygusal düzenleme ihtiyacı hissettiklerini düşündürmektedir. Dijital uğraşların ise çoğunlukla oyalanma ve avutma biçiminde tanımlanması, bu stratejilerin kalıcı bir çözümden çok kısa süreli kaçış işlevi gördüğüne işaret etmektedir.

Araştırmanın önemli bulgularından biri olan manevi yönelimin dua, ibadet ve Allah’ın varlığını hissetmek gibi yalnızlığı ortadan kaldıran değil, onu daha katlanılabilir hâle getiren bir çerçeve olarak ortaya koymaktadır. Bazı katılımcıların önce sosyal medya ve müzik gibi faaliyetlere, ardından maneviyata yönelmeleri sürecin aşamalı bir yapı sergilediğini göstermektedir. Bu durum, Pargament’in dini başa çıkma kuramıyla paralellik göstermektedir.¹⁶

Araştırma verileri, manevi yönelimin her bireyde aynı şekilde işlevselleşmediğini ortaya koymaktadır. Özellikle bazı katılımcıların “baş edemiyorum” biçimindeki ifadeleri, manevi farkındalığın her zaman etkili bir psikolojik dayanıklılığa dönüşmediğini göstermektedir. Bu durum, maneviyatın otomatik ve tek yönlü bir iyileştirici mekanizma olarak değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Nitekim güncel literatürde de dini başa çıkmanın bazı durumlarda sosyal geri çekilme ve kaçınma davranışlarıyla birlikte görülebileceği belirtilmektedir.¹⁷ Bu çalışmada bazı katılımcıların yalnızlığı bilinçli bir geri çekilme alanı olarak tanımlamaları da bu tartışmayı desteklemektedir.

Tablo 3’teki bulgularda olgunlaşma, tecrübe kazanımı ve hayat dersi temalarının öne çıkması, yalnızlığın dönüştürücü bir deneyim olarak anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır. Bazı katılımcıların bu süreci imtihan ve takdir çerçevesinde yorumlamaları ise manevi yönelimin yalnızlık deneyimini anlamlandırmada önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Bu durum, Frankl’in zorlayıcı deneyimlerin anlamlandırılmasıyla psikolojik dayanıklılık geliştirilebileceğini savunan yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir.¹⁸

Araştırmanın temel bulgularından biri, manevi yönelimin yalnızlığı doğrudan ortadan kaldıran bir unsur olmaktan ziyade, bireyin bu deneyimi yeniden anlamlandırmasına katkı sunan bir çerçeve işlevi görmesidir. Manevi yönelimi duygusal olarak içselleştiremeyen katılımcıların yalnızlıkla baş etmede daha fazla zorlandıkları dikkat çekmektedir. Ayrıca bazı katılımcıların yalnızlığı sosyal geri çekilme alanı

¹³ Robert S. Weiss, *Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation* (Cambridge, MA: MIT Press, 1973), 18-24.

¹⁴ Maraşlıoğlu, “The Interactional Role of Dysfunctional Attitudes”, 570.

¹⁵ Hacer Yıldırım Kurtuluş “Yetişkinlerde Sosyal-Duygusal Yalnızlık, Manevi Duyarlık ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”, *Humanistic Perspective* 5/2 (2023), 864-865.

¹⁶ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Press, 1997), 90-94.

¹⁷ Turan, “Yalnızlıkla Başa Çıkma”, 410.

¹⁸ Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 101-115.

olarak değerlendirmeleri, dini başa çıkmanın kimi durumlarda kaçınmacı eğilimlerle birlikte görülebileceğini düşündürmektedir. Bu durum yalnızlık üzerinde ki etkinin sadece maneviyatla değil bireysel psikolojik yapı, sosyal destek ve anlamlandırma biçimine göre değiştiğini göstermektedir.

Araştırmada, kişiyi kötü şeylere sürükleyebileceği yönündeki ifadelerin yalnızlığın bazı katılımcılar tarafından olumsuz sonuçlar doğurabilecek bir süreç olarak değerlendirildiği de görülmektedir. Bu yönüyle araştırma, maneviyatı her durumda koruyucu ve iyileştirici kabul eden tek boyutlu yaklaşımlardan ayırmaktadır.

Araştırma yalnızca Mersin Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerini kapsamaktadır. Bu durum, katılımcıların maneviyata yatkın bir grup olmasına ve bulguların genellenebilirliğinin sınırlı kalmasına yol açmaktadır. Ayrıca nitel desen, yalnızlık ve manevi yönelim arasındaki ilişkiyi nedensel olarak değil, katılımcı deneyimleri üzerinden değerlendirmeye imkân vermektedir.

Sonuç olarak bulgular, maneviyatın yalnızlığı ortadan kaldırmaktan ziyade onu anlamlandıran ve daha yönetilebilir hâle getiren bir çerçeve sunduğunu göstermektedir. Ancak bu etkinin bireysel psikolojik yapı, sosyal destek ve maneviyatın içselleştirilme düzeyine bağlı olarak değiştiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle genç yetişkinlere yönelik psikososyal destek çalışmalarında yalnızlığın sosyal boyutunun yanı sıra manevi ve varoluşsal yönlerinin de dikkate alınması önem taşımaktadır.

Bu araştırma doğrultusunda genç yetişkinlere yönelik psikososyal destek çalışmalarında yalnızlığın yalnızca sosyal değil, varoluşsal ve manevi boyutlarının da dikkate alınması önerilmektedir. Ayrıca farklı örneklem gruplarıyla yürütülecek nicel ve karma yöntemli çalışmaların, manevi yönelim ile yalnızlık arasındaki ilişkiyi daha kapsamlı katkı sunulabileceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Akman Özdemir, Petek – Çelen, Nermin. “Genç Yetişkinlerin Siyasal Kimliklerinin İki-Döngülü Kimlik Biçimlenmesi Modeli Bağlamında İncelenmesi”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/66 (2018): 578-593.
- Atlı, Abdullah vd. “Üniversite Öğrencilerinin Yabancılaşma ile Yalnızlık Düzeyleri Arasındaki İlişki”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015): 143-149.
- Avcı Karasu, Emine – İbret, Bilgin Ünal. “Toplumsal Kimliğin Oluşumunda Sosyal Bilgiler Dersinin Rolü”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2018): 332-365.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. Çev. Selçuk Budak. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Kabahasanoğlu, Yusuf – Göcen, Gülüşan. “Dinî Yönelim ve Psikolojik Dayanıklılık İlişkisinde Cesaret Erdeminin Aracı Rolü: Yetişkinler Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *Eskiyeşi* 61 (2026): 415-438.
- Kahraman, Hanife. “Klinik Bir Olgu Olarak Yalnızlık: Yalnızlık ve Psikolojik Bozukluklar”. *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi* 5/2 (2018): 1-14.
- Kaya, Aydın. “Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Hayatın Anlamını Yordaması”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (2021): 35-58.

- Maral, Sibel vd. "Positive Childhood Experiences and Spiritual Well-Being: Psychological Flexibility and Meaning-Based Coping as Mediators in Turkish Sample". *Journal of Religion and Health* 63 (2024): 2701-2718.
- Maraşlıoğlu, Şerife Ericek. "The Interactional Role of Dysfunctional Attitudes in the Relationship Between Religiosity and Existential". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 8/2 (2025): 565-580.
- Özdemir, Hüdanur – Tatar, Arkun. "Genç Yetişkinlerde Yalnızlığın Yordayıcıları: Depresyon, Kaygı, Sosyal Destek, Duygusal Zeka". *Kıbrıs Türk Psikiyatri ve Psikoloji Dergisi* 1/2 (2019): 94-103.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- Polat, Filiz – Karasu, Fatma. "Investigating the Correlation Between Spiritual Well-Being and Loneliness in Elderly Individuals in Turkey During the Covid-19 Pandemic". *Lokman Hekim Dergisi* 12/3 (2022): 580-591.
- Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018): 395-420.
- Weiss, Robert S. *Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation*. Cambridge, MA: MIT Press, 1973.
- Yıldırım Kurtuluş, Hacer vd. "Yetişkinlerde Sosyal-Duygusal Yalnızlık, Manevi Duyarlık Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Humanistic Perspective* 5/2 (2023): 857-872.

Kanonik Gelenekten Kopuş ve Kur'an Anlatısına Yakınlık: Barnaba İncili ve Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın Doğumu ve Çocukluğu

Merve Oktar - Kenan Oktar

Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mersin/Türkiye

23053670005@mersin.edu.tr, ORCID ID: 0009-0002-7067-672X

mervenisanur19@gmail.com, ORCID ID: 0009-0007-0631-0965

Öz

Barnaba İncili, Hz. İsa'nın hayatını ele alış biçimiyle dört kanonik İncil'den (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) farklıdır. Bu nedeni ve dikkat çekici yönü, metnin birçok noktada Kur'an-ı Kerim'in inşa ettiği Hz. İsa tasviriyle şaşırtıcı bir paralellik arz etmesidir. Özellikle Hz. İsa'nın doğumu ve çocukluk evresi, her iki metinde de mucizevi bir içerikle ve benzer sembollerle (Hz. Meryem'in bakire doğumu, Hz. İsa'nın beşikte konuşma mucizesi, Hz. Meryem'in ağaç altında doğum yapması vb.) aktarılmaktadır. Bu çalışma, Barnaba İncili'nin ilk bölümleri ile Kur'an-ı Kerim'deki ilgili ayetleri karşılaştırmalı bir analize tabi tutmaktadır. Çalışmanın temel amacı, Barnaba İncili'nin Hz. İsa'nın erken dönem hayatına dair sunduğu anlatıların, kanonik gelenekten hangi noktalarda koptuğunu ve Kur'an-ı Kerim anlatısıyla nasıl bir teolojik ve kronolojik yakınlık kurduğunu tespit etmektir. Araştırma sonucunda, Barnaba İncili'nin Hz. İsa'nın beşerî yönü ile ilahi seçilmişliğini mezceden anlatı yapısının, İslam'ın Mesih tasavvuruyla olan fenomenolojik benzerliği verilerle ortaya konulacaktır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa ve Hz. Âdem ile benzerliğini anlatan Âl-i İmrân 59. ayete kısaca değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hz. İsa, Barnaba İncili, Kur'an-ı Kerim, Mukayeseli Dinler Tarihi, Apokrif.

Giriş

Kur'an-ı Kerim ile Barnaba İncili, Hz. İsa hakkında sundukları anlatılar bakımından farklı dinî geleneklere ait iki önemli metin olarak dikkat çekmektedir. İnsanlık tarihinin en çok konuşulan ve hakkında en fazla metin üretilen şahsiyetlerinden biri hiç şüphesiz İsa'dır. Onun doğumu, tebliği, mucizeleri ve dünya tarihindeki etkisi, yalnızca bir dinî figür olarak değil; aynı zamanda farklı inanç geleneklerinin merkezî simalarından biri olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu sebeple Hz. İsa'nın hayatı ve kimliği, tarih boyunca kutsal metinler, teolojik yorumlar ve apokrif (sahte/kabul edilmeyen) literatür içerisinde farklı biçimlerde ele alınmıştır.

Kur'an-ı Kerim, Hz. İsa'yı Allah'ın kulu, elçisi, Mesih ve Meryem oğlu olarak tanıtmakta; onun mucizevi doğumuna, peygamberlik görevine ve Allah'ın izniyle gerçekleştirdiği mucizelere dikkat çekmektedir. Özellikle Kur'an-ı Kerim'de yer alan Meryem Sûresi ve Âl-i İmrân Sûresi, Hz. İsa'nın doğumu ve çocukluk dönemine dair anlatımlar içermektedir. Bu çerçevede Kur'an-ı Kerim, Hz. İsa'yı ilahlaştırılmış bir figür olarak değil, vahiy ile desteklenmiş seçilmiş bir peygamber olarak sunmaktadır.

Buna karşılık Hristiyanlık geleneğinde kabul gören dört kanonik İncil'in (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) yanı sıra, tarih boyunca farklı topluluklar tarafından kaleme alınmış çok sayıda apokrif metin de mevcuttur. Nitekim erken dönem Hristiyan tarihi incelendiğinde, tarihsel İsa'nın dinî hukuka bağlılıkla kazanılacağını tebliğ ettiği kurtuluş anlayışının, Pavlus tarafından şekillendirilerek İsa'nın bizzat kurtarıcı "Tanrı oğlu" figürüne dönüştürüldüğü inanç merkezli bir teolojiye (kristosentrik) evrildiği görülmektedir. İşte Barnaba İncili, Hz. İsa'ya dair sunduğu anlatılar bakımından bu noktada dikkat çekici bir yere sahiptir. Zira söz konusu metin, Pavlusçu teolojiyle gelişen Hz. İsa'nın ilahlığını reddeden, onu

beşerî ve peygamber kimliğiyle öne çıkaran yaklaşımıyla kanonik İncillerden ayrılmakta; bazı bölümlerde ise Kur'an anlatılarıyla benzerlik gösteren unsurlar barındırmaktadır.¹ Özellikle Meryem'in bakire olarak doğum yapması, Hz. İsa'nın olağanüstü biçimde dünyaya gelişi, çocukluk dönemindeki mucizevî olaylar ve onun Allah tarafından seçilmiş bir kul oluşu gibi temalar hem Kur'an-ı Kerim'de hem de Barnaba İncili'nde dikkat çekici biçimde yer almaktadır. Bu durum, iki metin arasındaki ilişkinin tarihî, teolojik ve metinsel boyutlarda incelenmesini gerekli kılmaktadır. Fakat Hz. İsa'nın doğumu, çocukluğu hakkında detaylı bilgi bulunmamakla beraber Yeni Ahit'te ilgili bölümlerden faydalanılacaktır.

Bu çalışmada, Barnaba İncili'nin ilk bölümlerinde yer alan Hz. İsa'nın doğumu ve çocukluk dönemine ilişkin anlatılar, Kur'an-ı Kerim'deki ilgili âyetler ışığında karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Böylece Barnaba İncili'nin kanonik gelenekten ayrıldığı noktalar, Kur'an-ı Kerim'deki anlatısıyla kesişen yönleri ve Hz. İsa tasavvuruna dair ortaya koyduğu özgünlük tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem ve Hz. İsa'nın benzerliğini anlatan Âl-i İmrân Sûresi 59. âyete kısaca değinilecektir. Çalışmada Barnaba İncili'nin pasajları için <https://barnabas-incili.com/> sitesinden ve Kültür Basın Yayın Birliği/Gümüş Basımevi'nin 1987 tarihli baskısından faydalanılmıştır. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi maddelerinden ve konumuz ile ilgili makalelerden yararlanılmıştır. Kur'an-ı Kerim âyetleri için Türkiye Diyanet Vakfı'nın yayımladığı meâl esas alınmıştır.

1. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa

Kur'an'da *ulu'l-Azm*² olarak hakkında bilgi verilen Hz. İsa ile ilgili ifadeler; İsa (عیسی), Mesih (المسيح), Meryem oğlu (ابن مريم) gibi tüm atıflar birlikte düşünüldüğünde yaklaşık 93 âyette geçmektedir ve bu âyetler 15 farklı sûrede yer almaktadır.³

1.1. Hz. Meryem'in Doğum ile Müjdelenmesi

Meryem'in Hz. İsa ile müjdelenmesi Kur'an-ı Kerim'de şu şekillerde geçmektedir. “Meryem oğlu ile annesini de bir mucize yaptık.”⁴

فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَى هَيْئٍ وَلَنَجْعَلَ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا ﴿٢١﴾

Onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Derken, ona ruhumuzu gönderdik; ruh ona tam bir insan şeklinde göründü. Meryem, “Beni senden koruması için çok esirgeyici olan Allah’a sığınıyorum! Eğer Allah’tan sakınan bir kimse isen (bana dokunma)” dedi. Melek, “Ben ancak sana tertemiz bir erkek çocuk başışlamak için rabbın tarafından gönderilmiş bir elçiyim” dedi. Meryem, “Ben iffetsiz olmadığım ve bana bir erkek eli bile değmediği halde nasıl çocuğum olur?” dedi. Melek cevap verdi: “Orası öyle; ancak rabbın buyurdu ki: O bana kolaydır. Biz, onu insanlara bir delil ve kendimizden bir rahmet kılacağız. Bu, kararlaştırılmış bir iştir.”⁵ Âyette geçen melek ifadesiyle Cebrâil kastedilmiştir.⁶ Cebrâil ile karşılaşmasında Meryem'in on üç, on beş veya yirmi yaşında idi.⁷

¹ Serkan Sayar, “İsâ-Mesih ve Pavlus Ekseninde Hristiyan Geleneğinde Kurtuluş”, *Tetkik* 2 (Ekim 2022), 460-461.

² *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Ahkâf 46/35.

³ Hasan Hüseyin İslam, “Yeni Ahit'te ve Kur'an'da İsa'nın Doğumuna Mukayeseli Bir Yaklaşım”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (01 Ocak 2021), 232.

⁴ el-Mü'minûn 23/50.

⁵ Meryem 19/17-21.

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Muessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 17/163; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidit-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 4/573.

⁷ M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 2/307.

Hız. İsa'nın Âl-i İmrân ve Meryem sûrelerinde müjdelenmesi ise şöyle anlatılmaktadır.

﴿٤٥﴾ إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾

“Melek demişti ki: “Ey Meryem! Allah seni kendisinden bir kelime ile müjdeliyor. Adı Meryem oğlu İsa Mesîh'tir, dünyada da âhirette de itibarlı ve (Allah'a) yakın kılınanlardandır.”⁸ buna göre âyetin manası; “Ey Meryem, Allah seni bir haberle müjdeliyor ki o haber, adı Meryem oğlu İsa olan bir oğlunun olacağıdır” şeklinde olur.⁹ Ayrıca şu âyette; “Meryem oğlu İsa Mesîh ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir ve O'ndan bir ruhtur.”¹⁰ buyurulmaktadır.

Bu ilahi emrin ardından Meryem şaşkınlıkla;

﴿٤٧﴾ قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾

Meryem Dedi ki: “Rabbim! Bana bir erkek eli değmediği halde nasıl çocuğum olur?” Allah buyurdu: “İşte öyle, Allah dilediğini yaratır, bir işin olmasını istedi mi ona sadece ‘ol!’ der, o da oluverir.”¹¹

Kur'an-ı Kerim'de ismi zikredilen Meryem seçkin ailelerden biri olan İmran ailesine mensuptur.¹² “(Allah) İmrân kızı Meryem'i de (misal vermiştir): O iffetini çok iyi korumuştur, biz de ona ruhumuzdan üfledik; o, rabbinin sözlerini ve kitaplarını hep tasdik etti ve o içtenlikle itaat edenlerdendi.”¹³ “İffetini korumuş olan kadını da an! Ona ruhumuzdan üfledik; onu ve oğlunu cümle âlem için bir işaret kıldı.”¹⁴ İffetini koruduğu bildirilen Meryem, oğlu da Hz. İsa'dır. Âyet-i kerime Meryem'in zina iftirasından uzak olduğunu; iffetini, namus ve şerefini korumuş olduğunu ifade etmektedir.¹⁵ Hz. Peygamber, Meryem için “Kendi zamanındaki kadınların en hayırlısı, İmran'ın kızı Meryem'di. Bu ümmetin kadınlarının hayırlısı da Hatice'dir.”¹⁶ nitelemesinde bulunmuştur.

1.2. Doğumu

Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın annesi Meryem'in doğumuna dair şu âyet; “Onu doğurunca dedi ki: “Rabbim! Onu kız doğurdum. (Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir) erkek de kız gibi değildir. Ben onun adını Meryem koydum, işte ben onu ve soyunu kovulmuş şeytana karşı senin korumana bırakıyorum.”¹⁷ ve şu hadis “Âdemoğullarından doğan hiçbir çocuk yoktur ki doğduğu anda şeytan ona dokunmasın. Bu sebeple şeytanın dokunuşundan dolayı ağlayarak ses çıkarır. Ancak Meryem ve onun oğlu müstesna.”¹⁸ Söz konusu âyet ve hadis-i şerif rivâyeti, Meryem ile Hz. İsa'nın doğum anından itibaren diğer bütün insanlardan farklı olduklarını Allah'ın muhafazası altında bulunduklarını ortaya koymaktadır.

Meryem'in Hz. İsa'ya hamile kalışı ve sonrası Kur'an-ı Kerim'de şöyle anlatılır: “Derken Meryem ona hamile kaldı, işte bu sebeple karnında bebeği ile uzak bir yere çekildi. Sonra doğum sancısı onu bir hurma ağacının dibine getirdi. Meryem, “Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim!” dedi. Aşağısından biri ona şöyle seslendi: “Tasalanma! Rabbin senin altında bir su kaynağı yaratmıştır. (Şu)

⁸ Âl-i İmrân 2/45.

⁹ Taberî, Câmi'u'l-Beyân, 5/406-407.

¹⁰ en-Nisâ 4/171.

¹¹ Âl-i İmrân 2/47.

¹² Ahmet Güç, “Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Meryem ve İsa”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/3 (01 Ocak 1991), 216.

¹³ et-Tahrîm 66/12.

¹⁴ el-Enbiyâ 21/91.

¹⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 3/698; Ömer Faruk Harman, “Meryem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/236.

¹⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), “Ehâdisü'l-Enbiyâ”, 46 (No. 3432).

¹⁷ Âl-i İmrân 2/36.

¹⁸ Buhârî, *Sahîh*, “Ehâdisü'l-Enbiyâ”, 45 (No. 3431).

hurma ağacını da kendine doğru silkele ki, üzerine taze, olgun hurma dökülsün. Ye iç, gözün aydın olsun! İnsanlardan birini görürsen de ki: Ben, çok esirgeyici olan Allah'a adakta bulundum; artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım.”¹⁹

Kur'an-ı Kerim, Hz. İsa'nın doğum hadisesine hatırı sayılır şekilde yer verirken mucizelerine ve peygamberliğine de değinir. Hz. İsa ve Hz. Adem'in yaratılma hadisesinin Allah için kolay ve benzer olduğunu anlatan şu âyet-i kerime: *“Allah nezdinde İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona “ol” dedi ve oluverdi.”²⁰* Allah'ın sadece “ol” demesinin yaratmada asıl kudretin kendisi olduğunu anlatmaktadır. Hz. İsa babasız olarak Meryem tarafından doğmuştur. Hz. Adem'in yaratılması ise hem annesiz hem de babasız olmuştur. Hz. Adem'in topraktan yaratılması, et ve kemik ile donatılması durumu nasıl mucize ise, Hz. İsa'nın durumu da böyledir.²¹ İki türlü yaratılma da Allah'ın kudretinin göstergeleridir.

1.3. Çocukluğu

Hız. İsa'nın çocukluğuna ve annesi Meryem ile birlikte yaşadığı döneme dair Kur'ân-ı Kerim'de dikkate değer bilgiler bulunmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *“İşte o zaman Allah şöyle diyecek: “Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve annene lütfettiğim nimetleri hatırla! Seni Rûhulkudûs'le (Cebrâil) desteklemiştim de hem beşikte iken hem de yetişkin halinde insanlarla konuşuyordun. Sana yazmayı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğretmiştim...”²²* Bu âyet, İsa'nın daha çocukluk döneminden itibaren ilahî himayede bulunduğunu, olağanüstü biçimde konuştuğunu ve ileride peygamberlikle görevlendirileceğinin önceden haber verildiğini göstermektedir.

1.4. Mucizeleri

Hız. İsa'nın Peygamber olmadan önce de gösterdiği olağanüstü olaylar vardır. Bu tür olaylara irhâs denilir. Nübüvvet öncesi dönemde sâdır olan bu tür olayların nübüvvete bir nevi hazırlık oluşturduğu kabul edilmiştir.²³ Hız. İsa'nın doğduktan hemen sonra konuşması²⁴, irhâs olarak kabul edilmektedir.

Mucize ise; Peygamber olduğunu ileri süren kimsenin doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan hârikulade olaydır.²⁵ Mucize ile asıl maksat ise; peygamberin nübüvvet ispatı ve doğrulamasıdır.²⁶ Hız. İsa'nın peygamber olarak gönderilişinin mucizesi Kur'an-ı Kerim'de çeşitli âyetlerde zikredilmektedir. Nitekim Âl-i İmrân sûresinde onun İsrâiloğulları'na elçi olarak gönderileceği, Allah'ın izniyle çamurdan kuş yapıp canlandıracağı, körleri ve cüzzamlıları iyileştireceği, ölüleri dirilteceği bildirilmektedir.²⁷ Benzer şekilde Mâide sûresinde de bu mucizeler tekrar edilerek Allah'ın izniyle gerçekleştiği vurgulanmaktadır.²⁸

2. Barnaba İncili'nde İsa

¹⁹ Meryem 19/22-26.

²⁰ Âl-i İmrân 2/59.

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/367; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 5/459,462; Güç, “Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Meryem ve İsa”, 219; Mehmet Reşat Şavlı, *Barnabas İncili'nde Hz. Muhammed'in Haber Verildiği Pasajların İslam İnanç Sistemi Açısından Tahlili* (Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 50.

²² el-Mâide 5/110.

²³ M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/181.

²⁴ Meryem 19/30-33.

²⁵ Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/348.

²⁶ Mustafa Aydın, *Reşid Rızâ ve Hadis (Neo-Selefîlik Ekolü)* (Konya: Kitap Dünyası, 2023), 215.

²⁷ Âl-i İmrân 2/49-50.

²⁸ el-Mâide 5/110.

Asıl adı Yusuf olan Barnaba (Teselli oğlu demektir.)²⁹ tarafından yazılan ve Kilise tarafından apokrif sayılan İnciller içinde en önemli olanlarından biri Barnaba İncilidir. Kilisenin bu İncili reddetmesinin arkasındaki önemli sebepler ise; İncilde Hz. İsa'nın ilahlığını ve teslis inancının kabul edilmemesi, çarmıh olayının reddedilmesi, Hz. İsa'nın peygamber olduğunun açıkça bildirmesi gibi, bugünkü resmî Hristiyan doktrinin kabul etmediği bilgilerin yer almasıdır.³⁰ Barnaba havârilere biri olduğu konusu tartışmalıdır. Bu ad, kendisine Havariler tarafından verilmiştir.³¹

Hz. İsa'nın hayatıyla ilgili olarak Yuhanna ve sinoptik³² (Matta, Markos, Luka) İncillerinin bakış açısı farklı olduğundan naklettikleri olayların tarihi sırası da birbirinden farklıdır, zaman ve mekanla ilgili işaretlerin anlaşılması genel olarak zordur.³³ Hz. İsa'nın doğumuna dair bilgiler ise; Matta ve Luka İncillerinde bulunmaktadır. Markos ve Yuhanna İncillerinde fazla bilgi mevcut değildir.

2.1. Doğumu

2.1.1. Kanonik İncillerde Doğumu

İncillerde anlatılan İsa'nın doğumu şöyledir. *“İsa Mesih'in doğumu şöyle oldu: Annesi Meryem, Yusuf'la nişanlıydı. Ama birlikte olmalarından önce Meryem'in Kutsal Ruh'tan gebe olduğu anlaşıldı.”*³⁴ *“Bir oğul doğuracak, Onun adını İsa koyacaksın. Çünkü O halkını kurtaracak”*³⁵ *“Melek ona geldi, “Selam, ey Tanrı'nın lütfuna erişen kız! Rab seninleedir.” Bu söz üzerine Meryem şaşırды, böyle bir selamın ne anlama geleceğini düşündü. Melek, “korkma, Meryem” dedi, “Çünkü Tanrı'nın lütfuna eriştin. İşte gebe kalıp bir oğul doğuracak, adını İsa koyacaksın. O ulu olacak, kendisine en yüce olanın oğlu denecek. Rab Tanrı ona, atası Davut'un tahtını verecek”*³⁶ *“Meryem meleğe sordu: “Bu nasıl olur? Çünkü hiçbir erkek ile ilişkim olmadı.” Melek, “Kutsal ruh üzerine gelecek, yüce olanın gücü sana gölge salacak” diye yanıtladı. “Bu nedenle, doğacak olan kutsal kişiye Tanrı Oğlu denecek... çünkü Tanrı katında olanaksız hiçbir şey yoktur.”*³⁷ *“Onlar oradayken Meryem'in doğurma vakti geldi. İlk oğlunu dünyaya getirdi.”*³⁸ *“Meryem'in sözlüsü Yusuf Yakup'un oğluydu. Meryem'den Mesih diye tanınan İsa doğdu.”*³⁹ Doğmadan önce Meryem'e bir erkek çocuğunun olacağı haber verilmiş ve İsa dünyaya gelmiştir. Dikkat edilirse Meryem'in hamileliği ve doğurmasında İsa'nın bir etkinliği olmamıştır. Bunları yapan, İsa'nın dünyaya gelmesini isteyen ilahi kudrettir.⁴⁰

Kur'an-ı Kerim'de ise Meryem'in İsa'ya hamile kalması, Âl-i İmrân ve Meryem sûrelerinde anlatılmaktadır. Yeni Ahit'in Matta ve Luka İncillerinde hamileliği hakkında yukarıda zikredilen bilgiler arasında bir kısım benzerliklerin olduğu görülmektedir. Bu açıklamalara göre hem Yeni Ahit'te hem de

²⁹ Muhammed Ali Kutub, *Hz. Muhammed'in Peygamberliğini Müjdeleyen Barnaba İncili*, çev. Osman Cilacı (Konya: Tekin Kitabevi, 1988), 56; *İncil (Sevindirici Haber) İncil'in Yunanca Aslından Çağdaş Türkçeye Çevirisi* (İstanbul: Grafik Sanatlar Matbaacılık A.Ş., 1997), Elçilerin İşleri 4:36.

³⁰ Şaban Kuzgun, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri* (İstanbul: Metinler Matbaacılık, 1991), 128.

³¹ Osman Cilacı, “Barnaba İncili”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/76; Emine Meydan, *Barnaba İncili: Değeri, Muhtevası ve Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 21; *İncil, Elçilerin İşleri* 4:36.

³² “Türk Dil Kurumu | Sözlük” (Erişim 20 Nisan 2026), “Konuyu aynı yönden ele alan anlamındadır.”

³³ Ömer Faruk Harman, “İsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/468.

³⁴ Matta 1:18.

³⁵ Matta 1:21.

³⁶ Luka 1:28-32.

³⁷ Luka 1:34-35, 37.

³⁸ Luka 2:6,7.

³⁹ Matta 1:16.

⁴⁰ Remzi Kaya, “İnciller ve Kur'an'da Hz. İsa'nın İnsan ve Peygamber Oluşu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 40.

Kur'an'da Hz. Meryem'in kendisine bir erkeğin dokunmadan hamile kaldığının anlatıldığı bölümler arasında büyük oranda uyum olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹

2.1.2. Barnaba İncili'nde Doğumu

Barnaba İncili'nde İsa'nın doğumuna geçmeden önce Barnaba İncili hakkında kısaca bilgi verilmesi gerekir. Barnaba İncili bir giriş ile doğumundan semaya yükselişine kadar İsa'nın hayatının anlatıldığı 222 bölümden oluşmaktadır.⁴² Barnaba, yazmış olduğu İncil'in girişinde, bu İncil'in Allah tarafından gönderilen İsa'nın hakiki İncil'i olduğu ve havarisi olarak kendisi tarafından kaleme alındığını söyler.⁴³ Barnaba İncili asıl bölümünde yer alan konuları: *Hz. İsa'nın dünyaya gelişi ve çocukluğu, peygamberliğinin ilk yılı, ikinci yılı, üçüncü yılı* olacak şekilde dört kısma ayırmak mümkündür.⁴⁴ İsa'nın doğumu ve çocukluğunu ilgilendiren 9 bölüm bulunmaktadır.

İlahi Müjde ve Meryem'in Teslimiyeti: Melek, günahsız ve ibadet ehli Bakire Meryem'e görünerek, Allah'ın onu İsrail halkına gönderilecek bir peygamberin annesi olarak seçtiğini müjdelemiştir. Meryem, bir erkek eli değmeden nasıl hamile kalacağını sorduğunda; Cebrail, Allah'ın yoktan var etme gücünü hatırlatmış, Meryem de bu ilahi iradeye dua ederek teslim olmuştur.⁴⁵

Yusufl'un Rüyası ve Koruyuculuğu: Meryem, insanların hamileliği hakkındaki suizanlarından çekinerek dindar bir marangoz olan Yusuf'u yoldaş seçmiştir. Yusuf, durumu öğrendiğinde ayrılmayı düşünse de rüyasında melek tarafından uyarılmış; çocuğun kutsal bir kul, temiz olmayan şeylerden uzak ve mucizelerle gelecek bir peygamber olduğu kendisine bildirilmiştir.⁴⁶

Mucizevi Doğum: İmparator Augustus Caesar (ö. 14) nüfus sayımı emri üzerine Beytülahm'e⁴⁷ giden Yusuf ve Meryem, yer bulamadıkları için bir çoban sığınağına yerleşmişlerdir. İsa, burada nurani bir atmosferde, sancısız bir şekilde dünyaya gelmiş; melekler bu doğumu kutlamak için hazır bulunmuştur.⁴⁸

Çobanların Ziyareti ve Tebliğ: Melekler, çobanlara görünüp "Rabb'in peygamberinin" doğduğunu müjdelemişlerdir. Sığınağa gelerek çocuğu yemlikte bulan çobanlar, gördükleri mucizeyi anlatmışlar. Bu durum bölgede büyük yankı ve merak uyandırmıştır.⁴⁹

Sünnet ve İsimlendirme: Musa'nın kanunlarına uygun olarak doğumun sekizinci gününde mabede götürülen çocuk sünnet edilmiştir. Meleğin daha önce bildirdiği üzere kendisine "İsa" adı verilmiş, ailesi onun gelecekteki büyük görevini idrak ederek onu Allah korkusuyla yetiştirmeye başlamıştır.⁵⁰

Yıldızın Rehberliği ve Kudüs Ziyareti: Doğu'dan gelen üç münecim, gökyüzünde beliren parlak bir yıldızın peşine düşerek Yahudiye'ye ulaşmışlardır. Yahudilerin Kralını arayan bu bilgiler Kudüs'e vardığında, Kral Hirodes (ö. 4)⁵¹ bu durumdan büyük endişe duymuş ve din adamlarından Mesih'in

⁴¹ İslam, "Yeni Ahit'te ve Kur'an'da İsa'nın Doğumuna Mukayeseli Bir Yaklaşım", 241-243.

⁴² Cilacı, "Barnaba", 5/78.

⁴³ Meydan, *Barnaba*, 53-54; Cilacı, "Barnaba", 5/78.

⁴⁴ Meydan, *Barnaba*, 54.

⁴⁵ "Barnabas İncili: Metin, Tarih ve Kaynaklar" (Erişim 14 Nisan 2026), 1; Mehmet Yıldız, *Barnabas İncili* (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği/Gümüş Basımevi, 1987), 55-57.

⁴⁶ "Barnabas", 2; Yıldız, *İncil*, 57-58.

⁴⁷ Abdurrahman Küçük, "Beytülahm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/86 Ayrıca bkz. Kudüs'ün güneyinde bulunan Hz. İsa'nın doğduğu yer.

⁴⁸ "Barnabas", 3; Yıldız, *İncil*, 58-59.

⁴⁹ "Barnabas", 4; Yıldız, *İncil*, 59.

⁵⁰ "Barnabas", 5; Yıldız, *İncil*, 60.

⁵¹ "Büyük Herod – Sevion" (Erişim 21 Nisan 2026).

Beytülahm'de doğacağını öğrenmiştir. Hiroides, müneccimlere çocuğu bulduklarında kendisine haber vermelerini, İsa'ya hürmet edeceğini söyleyerek yalan bir vaatte bulunmuştur.⁵²

İsa'nın Bulunması ve İlahi Uyarı: Yıldızın tekrar önlerine düşmesiyle sevinçle Beytülahm'e varan müneccimler, çocuğu ve Meryem'i bularak ona saygı göstermiş; yanlarında getirdikleri altın, gümüş ve baharatları sunmuşlardır. Ancak uykularında İsa tarafından Hiroides'in kötü niyeti konusunda uyarılmışlar ve onun yanına dönmeyerek farklı bir yoldan ülkelerine gitmişlerdir.⁵³

2.2. Çocukluğu

İsa'nın çocukluğuna dair bilgiler Mısır'a kaçıştan sonra 8 ve 9 bölümde anlatılmaktadır.

Hiroides'ten Korunma Mısır'a Kaçış: Müneccimlerin kendisine dönmediğini gören Hiroides kandırıldığını anlayınca büyük bir öfkeye kapılmıştır. Bu sırada bir melek, Yusuf'un rüyasına girerek Hiroides'in çocuğu öldürmek istediğini haber vermiş ve ailenin acilen Mısır'a gitmesini emretmiştir. Yusuf, Meryem ve İsa'yı alarak Mısır'a sığınmıştır. O sırada da Hiroides, İsa'yı ele geçiremeyince yeni doğan çocukların öldürülmesini emrederek katliam başlatmıştır. Bu trajik olay, peygamberlerin evlatları için ağlayan anneler (Rahel) hakkındaki sözlerinin gerçekleşmesi olarak nitelendirilmiştir.⁵⁴

Mısır'dan Dönüş ve Nasıra'ya Yerleşme: Hiroides'in ölümü üzerine Yusuf, rüyasında melekten tehlikenin geçtiğine dair haber almıştır. Meryem ve yedi yaşında olan İsa ile birlikte geri dönmüşler; ancak yeni kraldan çekindikleri için Galiledeki Nasıra kentine yerleşmişlerdir.⁵⁵

Kudüs Yolculuğu ve İsa'nın Kayboluşu: İsa on iki yaşına geldiğinde Musa'nın kitabında yazılı Rabb'in kanunlarına göre ibadet etmek için Meryem ve Yusuf ile Kudüs'e geldi. Dönüş yolunda ailesi onun yanlarında olmadığını fark etmiş, üç gün boyunca her yerde aramışlardır.⁵⁶

Mabeddeki Tartışma ve İlk Hikmet: İsa, Kudüs'teki mabedde din bilginleri (muallimler) ile derin teolojik tartışmalar yaparken bulunmuştur. Okuma yazma bilmediği halde sergilediği bu olağanüstü bilgi ve akide, çevresindekileri hayrete düşürmüştür.⁵⁷

Öncelik Vurgusu ve İtaat: Meryem'in endişeli azarlamasına karşılık İsa, Allah'a olan hizmetinin her türlü aile bağından önce geldiğini belirterek görev bilincini ortaya koymuştur. Bu olayın ardından ailesiyle Nasıra'ya dönmüş ve onlara hürmetle bağlı kalmaya devam etmiştir.⁵⁸

3. Karşılaştırma Tablosu

Kur'an-ı Kerim ve Barnaba İncili'nde Hz. İsa'nın doğumu, çocukluğu, peygamberliğine dair karşılaştırmalar yapılacak olup, bilgiler tablo halinde aşağıda sunulacaktır.

3.1. Benzerlikler

Hz. İsa'nın doğumu, çocukluğu, peygamberliğine dair benzerlik tablosu aşağıdadır.

Konu Başlığı	Kur'an-ı Kerim	Barnaba İncili
Hz. Meryem'in seçilmişliği	Âl-i İmrân 3:42	Meryem temiz ve seçkin kadın

⁵² "Barnabas", 6; Yıldız, *İncil*, 60-61.

⁵³ "Barnabas", 7; Yıldız, *İncil*, 61; *İncil*, Matta 2:1-12.

⁵⁴ "Barnabas", 8; Yıldız, *İncil*, 61-62; Matta 2:13-18.

⁵⁵ "Barnabas", 9.

⁵⁶ Yıldız, *İncil*, 62-63; Niaz Çavgalov, *İnciller'e ve Kur'an'a Göre Hz. İsa'nın Mesajı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 11.

⁵⁷ "Barnabas", 9.

⁵⁸ "Barnabas", 9; Yıldız, *İncil*, 62-63.

Doğum müjdesi	3:45 / Meryem 19:19	Melek doğum haberi verir
Bakire doğum	3:47 / 19:20–21	Erkek dokunmadan doğum anlatılır
Mûcizevi doğum	19:22–26	Olağanüstü doğum vurgulanır
Meryem'in yalnızlığı	19:22	Meryem'in inzivaya çekilmesi
Doğum sonrası savunma	19:27–29	Meryem toplum karşısında korunur
Çocuk yaşta mûcize/hikmet	3:48	Küçük yaşta hikmet sahibi
Peygamberlik vurgusu	19:30	İsa elçi/peygamber olarak tanıtılır
İlahlığın reddi	Allah'ın kulu ve elçisi	İsa insan ve peygamberdir

3.2. Farklılıklar

Hz. İsa'nın doğumu, çocukluğu, peygamberliğine dair farklılık tablosu aşağıdadır.

Konu Başlığı	Kur'an-ı Kerim	Barnaba İncili
Anlatım biçimi ve kaynağı	Vahiy merkezli	Hikayeleştirilmiş, Barnaba eklemeleri
Doğum mekanı	Hurma ağacı altında, تنها yerde (Meryem 19:23)	Ahır / barınak benzeri ortam (Hristiyan gelenek etkisi)
Doğum anı mûcizesi (Sancılı doğum)	Hurma ağacı, su kaynağı, ilahî tezkiye	Melekler ve çevresel olağanüstülükler
Çocukluk dönemi kapsamı	Çok sınırlı bilgi	Hikayesel eklemeli anlatım
Hz. İsa'nın kimlik beyanı	"Ben Allah'ın kuluym" (19:30)	Peygamber ve insan olarak sunulur
Hz. Meryem'in konumu	İffetli, seçilmiş, sabreden kul	Daha uzun biyografik tasvir
Beşikte konuşma, Rûhulkudûs desteği	19:29–30 / Mâide 5:110	İsa'nın olağanüstü konuşması (apokrif gelenekte mevcut)
Teolojik vurgu	Tevhid ve kudret delili	Peygamberlik vurgusu

Barnaba İncili ile Kur'an-ı Kerim arasında Hz. İsa'nın doğumu ve çocukluğuna dair ortak bölümler bulunmakla beraber, Kur'an'ın vahiy merkezli özlü üslubu ile Barnaba İncili'nin genişletilmiş betimlemeli anlatı karakteri arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Kur'an olayları ilahi vahiy içinde sunarken, Barnaba İncili biyografi tarzında bir anlatı kurgusuna yönelmektedir.

4. Barnaba İncilinde Hz. İsa

Barnaba İncili'nde Hz. İsa şu şekilde yer almaktadır.⁵⁹

Bab

Konu

Önsöz

İncil'in başlığı ve Havari Barnaba'nın önsözü

Hz. İsa'nın dünyaya gelişi ve çocukluğu

1-9

Hz. İsa'nın çocukluğu

Peygamberliğinin birinci yılı

10-13

Peygamber oluşu

14

Şeytan'ın İsa'yı denenmesi ve Onikileri seçmesi

15

Kana'daki düğün

16-19

Dağ vaazı

20-29

Celile, Tyr ve Sidon'daki faaliyetleri

30-34

Kudüs'teki faaliyetleri

⁵⁹ Meydan, *Barnaba*, 53-66

- 35-41 Ayrılıp Ürdün'ün ötesindeki çöle gidişi
 42-46 Kudüs'teki tapınakta Baş kâhinle karşılaşması

Peygamberliğinin ikinci yılı

- 47-50 Nain ve Kefernahum'daki faaliyetleri
 51-69 Çölden Kudüs'e yolculuğu
 70-90 Nasıra ve Samiriye'deki faaliyetleri

Peygamberliğinin üçüncü yılı

- 91-98 Yahuda'da ayaklanma
 99-126 Onikiller ve yetmişlerin görevi
 127-131 Kudüs'teki faaliyetleri
 132-143 Meseller, Nain ve Şam'daki faaliyetleri
 143-151 Celile'ye dönüş
 151-179 Nasıra'dan Kudüs'e ardından Çöle gidişi
 180-192 Kudüs'teki yazıcı Nicodeme ile karşılaşması
 192-200 Lazar'ın dirilişi ve Lazar'ın evinde yemek
 200-214 Kudüs'teki son olaylar
 214-216 İsa'nın bahçedeki duası
 217 Yahuda İskaryot'un ızdırabı
 218-221 İsa'nın dirildiğine dair söylemler
 222 Sonuç

Sonuç

Bu çalışmada, Hz. İsa'nın doğumu ve çocukluk dönemi özelinde Kur'an-ı Kerim âyetleri ile Barnaba İncili pasajları karşılaştırmalı bir analize tabi tutulmuştur. Yapılan incelemeler neticesinde, her iki metnin de Hz. İsa'nın ilahlığına dair iddiaları reddederek onu "Allah'ın seçilmiş bir kulu ve elçisi" olarak konumlandığı görülmüştür. Barnaba İncili, bu beşerî peygamber tasavvuruyla kanonik İncillerden keskin bir şekilde ayrılmakta ve Kur'an-ı Kerim'in tevhid merkezli anlatımıyla dikkat çekici bir paralellik sergilemektedir.

Hz. Meryem'in iffeti, mûcizevi doğum müjdesi ve Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelişi her iki metinde de ilahi kudretin bir tezahürü olarak sunulmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in vahiy merkezli, özlü ve hikmet odaklı üslubuna karşılık; Barnaba İncili'nin daha detaylı, biyografik ve hikâyeci bir anlatım benimsediği tespit edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın yaratılışına dair sunulan teolojik perspektif, Âl-i İmrân Sûresi 59. âyetteki Hz. Âdem benzetmesiyle rasyonel bir zemine oturtulmaktadır. Bu kıyas, yaratılışın biyolojik nedenlere değil, doğrudan ilahî iradenin "Ol" (Kün) emrine dayandığını ispat eder. Hem annesi hem babası olmaksızın topraktan var edilen Hz. Âdem'in yaratılışı, yalnızca babası olmaksızın dünyaya gelen Hz. İsa'nın yaratılışından daha şaşırtıcı bir mûcizedir. Dolayısıyla Hz. Âdem'i "kul" olarak kabul eden bir

zihnin, Hz. İsa'yı da aynı yaratılış mucizesi çerçevesinde kulluk dairesinde görmesi teolojik bir zorunluluk olarak sunulmaktadır.

Netice itibarıyla, Barnaba İncili üzerine yapılan tarihsel tartışmalar devam etse de metnin Hz. İsa'nın doğumu ve çocukluğuna dair sunduğu anlatılar, İslami literatürdeki İsa imajına en yakın apokrif kaynak olma özelliğini pekiştirmektedir. Bu benzerlikler, Hz. İsa'nın hakiki kimliğine dair tarihsel süreçte korunan ortak bir anlatı çizgisinin varlığına işaret etmesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Ayrıca farklılıklar olmasına rağmen Hz. İsa'nın doğumu ve çocukluğuna dair kanonik İncillerdeki anlatımda Kur'an-ı Kerim ve Barnaba İncilindeki bilgilerle benzerlikler bulunmaktadır. Çalışmamız, iki metin arasındaki kesişme noktalarının, Hz. İsa'nın ilahlaştırılmış bir figürden ziyade vahiy ile desteklenmiş bir peygamber olduğu gerçeğini vurguladığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Aydın, Mustafa. *Reşîd Rızâ ve Hadis (Neo-Selefilik Ekolü)*. Konya: Kitap Dünyası, 2023.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/348-351. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Cilacı, Osman. "Barnaba İncili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/76-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Çavgalov, Niaz. *İnciller'e ve Kur'an'a Göre Hz. İsa'nın Mesajı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Güç, Ahmet. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Meryem ve İsa". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/3 (01 Ocak 1991), 215-224. <https://izlik.org/JA73CH54UB>
- Harman, Ömer Faruk. "İsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/465-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "Meryem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/236-242. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- İslam, Hasan Hüseyin. "Yeni Ahit'te ve Kur'an'da İsâ'nın Doğumuna Mukayeseli Bir Yaklaşım". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (01 Ocak 2021), 230-254. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.840541>
- Karaman, Hayreddin vd. *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 6 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kaya, Remzi. "İnciller ve Kur'an'da Hz. İsa'nın İnsan ve Peygamber Oluşu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 37-58. <https://izlik.org/JA24HG72JH>
- Köksal, M. Asım. *Peygamberler Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 22. Basım, 2016.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kutub, Muhammed Ali. *H. Muhammed'in Peygamberliğini Müjdeleyen Barnaba İncili*. çev. Osman Cilacı. Konya: Tekin Kitabevi, 1988.
- Kuzgun, Şaban. *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*. İstanbul: Metinler Matbaacılık, 1991.
- Küçük, Abdurrahman. "Beytülahm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/86-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Meydan, Emine. *Barnaba İncili: Değeri, Muhtevası ve Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Sayar, Serkan. "İsâ-Mesîh ve Pavlus Ekseninde Hristiyan Geleneğinde Kurtuluş". *Tetkik* 2 (Ekim 2022), 447-463. <https://doi.org/10.55709/tetkikdergisi.2022.2.71>
- Şavlı, Mehmet Reşat. *Barnabas İncili'nde Hz. Muhammed'in Haber Verildiği Pasajların İslam İnanc Sistemi Açısından Tahlili*. Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-. *Câmiu'l-Beyân fî Tevîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1420/2000.

Yıldız, Mehmet. *Barnabas İncili*. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği/Gümüş Basımevi, 3. Basım, 1987.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

“Barnabas İncili: Metin, Tarih ve Kaynaklar”. Erişim 14 Nisan 2026. <https://barnabas-incili.com/>

“Büyük Herod – Sevivon”. Erişim 21 Nisan 2026. https://www.sevivon.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1496&catid=13&Itemid=248

İncil (Sevindirici Haber) İncil'in Yunanca Aslından Çağdaş Türkçeye Çevirisi. İstanbul: Grafik Sanatlar Matbaacılık A.Ş., 1997.

“Türk Dil Kurumu | Sözlük”. Erişim 20 Nisan 2026. <https://sozluk.gov.tr/>

Platon'dan Günümüze Öjeni Kavramı ve İslâmî Açından Değerlendirme*

Zehra Ünal /

Dr. Öğr. Üyesi Merve Koyuncu Albayrak

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/Türkiye

2025931120@ogr.cu.edu.tr/ koyuncum@cu.edu.tr

ORCID ID: 0009-0001-2678-2341/0000-0002-6021-2529

Öz

İlk çağ filozoflarından Platon ve Aristoteles'ten itibaren öjeni kavramı farklı şekillerde günümüze kadar gelmiştir. Platon, Devlet eserinde özellikle fiziksel ve zihinsel olarak Atina'nın en iyileri olan koruyucu sınıfının cinsi münasebet yoluyla üremesi gerektiğini söylemiştir. İlk çağdan uzun bir süre sonra 1883 yılına gelindiğinde evrim teorisini ortaya atan bilim insanı Charles Darwin'in kuzeni olan Francis Galton tarafından iyi soy anlamına gelen Eugenics kavramı günümüz literatürüne kazandırılmıştır. Öjeni kavramı sosyal yaşamda belirgin olarak eşitsizlik kavramını öne çıkarmaktadır. Ancak İslam düşüncesinde İslam'da böyle bir eşitsizliğin kabul edilmediği yazılı kaynak olarak merkeze alınabilecek Kur'an-ı Kerim 'in Hucurat suresinde (49/13) geçen "Artık İslâm aranızda eşitlik tesis etmiştir, farklılık ancak takva ile dir" ayeti ile desteklenmiştir. Veda Hutbesinde vurgulanan müsavat (eşitlik) kavramı, Peygamber'in sünnetinde insanlar arasında rehber olması hasebiyle tavsiye edilmiştir. İslâm düşüncesinde eşitlik kavramı, İslâm'ın temel kaynaklarındaki bu eşitlikçi beyanlardan ilham alınarak ve modern insan hakları öğretilerinden de yararlanılarak günümüzde insan hakları ve özgürlükler bağlamında temellendirilmektedir. Temel araştırma konusu öjenik kavramının tarihsel süreçteki anlam kaymasını tespit etmek ve İslam bakış açısındaki müsavat (eşitlik) kavramı üzerinden karşılaştırma yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Öjeni, İslam, Müsavat, İyi.

Giriş

İnsanoğlu tarih boyunca sosyal bir varlık olarak yaşamış ve bu sosyalliği aile bağları üzerinden tesis etmiştir. Neslini diğer nesillere aktarmada ise üremeyi kendinden bir parça olarak en iyi halini aktarmak amacıyla kullanmıştır. İnsanoğlunun bu en iyi halini devam ettirmek amacı salt olarak zihniyette kalmamış bu amacı yıllar içinde isimlendirme yoluna gitmiştir. Bu amacını da en yaygın kullanımı olarak iyi aileden gelen, soylu, yüce gönüllü, asil ruhlu olarak tanımlanan yunanca eugenics kavramıyla açıklamak mümkündür.¹ Bizde çalışmamızda öjeni kavramını tarihsel bağlamda öne çıktığını düşündüğümüz olaylar üzerinde incelemeye hedeflemekteyiz. Platon'un Devlet eseri, 1930 yılı Amerika Öjeni Kayıt Ofisi (U.S. Eugenics Registry Office), Britanya'daki Öjeni Derneği bu bağlamda kurulmuş olan bazı sivil toplum kuruluşlarındandır, çalışmamız da söz edeceğiz. Yine hakeza 1933-45 yılları arasında Almanya'da hüküm süren Nazi siyasetinde de öjeninin etkisi olduğunu düşündüğümüz için Holokost'tan da söz edeceğiz. L. J. Ray'in Savaşlar Arasında Öjeni, Zihinsel Yetersizlik ve Fabian Sosyalizmi (Eugenics, Mental Deficiency and Fabian Socialism between the Wars) makalesi, Diane B.

* Bu çalışma, TÜBİTAK 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programı kapsamında 1919B012425749 numaralı ve "Platon'dan Günümüze "ÖJENİK "Kavramının İslam Bakış Açısıyla Değerlendirilmesi " başlıklı proje çerçevesinde desteklenmiştir ve bu projeden üretilmiştir.

¹ İrini, Karaca, Eski Yunanca-Türkçe Sözlük (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021), "εὐγενής", 235.

Paul'un Öjeni Kaygıları, Sosyal Gerçeklikler ve Siyasi Seçimler makalesi (Eugenic Anxieties, Social Realities, and Political Choices), günümüz gen teknolojileri, siyasi bağlam, İslâm dininde müsâvât kavramı üzerinden bu konun tartışılmasını hedeflemektedir.

Öjeni kavramı, tarihsel süreç içinde elbette bugün kullandığımız sözlük anlamıyla kullanılmamaktadır. Bu kavram, öncelikle dönemin zihniyet yapısını göstermesi hasebiyle İlk Çağ filozofu olan Platon 'da bariz bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Platon, Devlet eserinde fiziksel ve zihinsel olarak Atina'nın en iyileri olan koruyucu sınıfının cinsi münasebet yoluyla üremesi gerektiğini söylemiştir. Böylelikle arzu edilen özelliklerin Atinalı seçkin sınıfa ulaşacağını belirtmiştir. Öjeni kavramını, Platon üzerinden zihniyet olarak tarih sahnesine çıkmış olduğunu söyleyebiliriz. Elbette Platon döneminde öjeni kavramı kullanılmıyordu. Bu kavrama modern temelleri diyebileceğimiz 1883 yılında Charles Darwin'in kuzeni İngiliz doğa bilimci olan Francis Galton karşımıza çıkmaktadır. Francis Galton, yunanca iyi soy anlamına gelen eu ve genes kelimelerin birleşimiyle eugenesis olarak kullanmıştır. Galton, kalıtımın insanların bedensel ve ruhsal özelliklerinin ana belirleyicisi olduğuna inanmıştır ve kalıtsal hastalıklarda üreme kontrolüyle hastalıkların önlenebileceğini savunmuştur. Francis Galton 'un bu inancı üzerinden oluşturduğu çalışmaları, üstün olarak isimlendirilen kesimlerin üremelerini teşvik etmekte, istenmeyen kesimlerin üremesini engelleyerek var olan nüfusun iyileştirilmesini amaçlayan iktidarlara ilham kaynağı olmuştur.² Özellikle uygulama aşaması genellikle pozitif ve negatif olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Pozitif anlamda, nüfusun nitelik ve nicelik olarak büyümesini, toplumun genel olarak sağlıklı olmasını amaçlayan politika ve uygulamalardır. Buna örnek olarak ise sağlıklı ve topluma yararlı kesimin çok çocuk yapmasının teşvik edilmesi gösterilebilir. Negatif anlamda öjeni ise toplumda hastalıklı ve zayıf görünen kesimin çocuk yapması engellenerek onları elimine ederek toplumsal sağlığı korumayı amaçlamaktadır. Sosyal reform amacıyla biyolojik temelli uygulamalara girilmiştir. Nüfus politikaları, aile planlamaları, hastalıkların önlenme çabaları, kamu maliyetlerinin kontrol edilmesi gibi uygulamalar modern sosyal devlet için sıradan hale gelmiştir ve bu yollarla sanayileşmenin yol açtığı olumsuzlukların giderileceği fikri olumlu yönelimlere sebep olmuştur. Öjeni kavramının nispeten pozitif olarak nitelenmesi gereken bu yüzünün karşısında milliyetçilikle birlikte ilerleyen, insanları alt-üst ırktan şeklinde sınıflandıran ve aşağı görülenlerin yok edilmesini amaçlayan öjeninin karanlık bir yüzü mevcuttur.³ Öjenik fikir ve uygulamalar, bu ayrımla meşrulaştırılmaktadır ve negatif yönü saklanmaktadır. Literal anlam olarak öjeni kavramı artık zihniyet olarak kalmamış belli bir kesim tarafından da olsa dahi hissedilmeye başlanılmıştır.

1. Öjenin Tarihçesi

Öjeni uygulamaları 1930'lu yıllara gelindiğinde ise ilk olarak Amerika'da Charles Davenport ve Harry Laughlin tarafından savunulduğunu görmekteyiz. Davenport, Öjenik Kayıt Ofisi (Eugenics Registry Office)'ni kurarak Amerika'nın öjeninin merkezi haline gelmesinde katkısı olmuştur. Hatta öjeni fikri toplumun hiyerarşik olarak üst tabakada olduğu düşünülen gruplar tarafından desteklenmiştir. Böyle düşünen gruplar içerisindeki en belirgin isimlerden biri Carnegie ve Rockefeller aileleridir. Bunların yanı sıra dönemin ABD Başkanı Woodrow Wilson'unda güçlü bir şekilde öjeni fikrini desteklediği bilinmektedir. Hatta öjeni bu yönüyle 1933'lü yıllarda Nazi Almanyası'nda Holokost siyasetinin güdülmesine neden olabilecek fikirler verdiği düşünülebilir.⁴ Hitler'in iktidara gelmesiyle radikalleşen bu görüşün savunucuları devlet içinde önemli pozisyonlara gelmiş ve çıkartılan yasalarla negatif öjeni politikaları en sert şekilde uygulanmıştır. Nazi iktidarı boyunca öjeni, ırkçılığın en yakın yol arkadaşı olmuştur. Irklar arasında bir hiyerarşi kuran ve üstün soy yetiştirme hedefi doğrultusunda "üstün"

² Nuran Aytemur Sağıroğlu, "Öjeni ve Sağlam Bedenlilik", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30(Güz,2020), 119.

³ Bengücan Fındık, "Öjeni Kavramına Genel Bir Bakış", *Socrates Journal of Interdisciplinary Social Studies* 8/22(2022), 16.

⁴ Intramural Research Program (NIH), "Üremeye Uygun Değil: Amerika'nın Öjenik Hakkındaki Karanlık Öyküsü" (Erişim 26 Şubat 2026).

tanımlananları ayrıcalıklı kılan öjeni, ırkçılıkla yakın ilişki içerisinde. Öjenizm, tıbbın söylemiyle donatılmış bir tür ırkçılık olarak nitelendirilebilir. Öjeni kavramının Nazi siyasetinden dolayı negatif anlam yüklü bir durumu vardır. Bu sebeple öjeni fikrinin devamı olan fakat bu negatif çağrışımı içermeyen, yeni bir anlayışa ihtiyaç duyulmuştur. Bu amaçla da "tıbbi genetik" ve "genetik danışmanlık" adı altında yeni tür oluşumların karşımıza çıktığını görmekteyiz. Daniel Kevles'in "yeni öjeni" olarak tanımladığı bu süreçte, odak noktası "ırkın refahı"ndan "ailenin refahı"na kaymıştır.⁵ 1960'lı yıllardan itibaren gelişen bu yeni tutum, toplumsal genetik hedefleri reddederek radikal bir bireyselliliğe yönelmiştir.

Britanya'daki Öjeni Derneği'nin (Eugenics Society) temel amacı ise, insan ırkının fiziksel ve zihinsel niteliklerini iyileştirmek için kalıtım yasalarını incelemek ve pratik olarak uygulamaktır. Sosyolog J. M. Keynes, doktor William Beveridge ve bilim insanı Leonard Darwin gibi önemli isimleri barındıran bu hareket, profesyonel orta sınıfın ideolojisini yansıtan bir platform işlevi görüyordu. Bu sınıf, toplumsal sorunların geleneksel hapishane veya tımarhane gibi cezalandırıcı sistemlerle değil, sosyologların, psikiyatristlerin ve sosyal hizmet uzmanlarının bilimsel bilgisiyle çözülebileceğine inanıyordu. Bu "bilimsel" çıkarımların sonucunda, zihinsel engellilerin toplumdan izole edilmesi (kolonileştirme) ve kısırlaştırılması meşru tıbbi çözümler olarak sunuldu. Öjeni Derneği (Eugenics Society), 1928 ve 1935 yıllarında zihinsel yetersizliği olanların tıbbi otoritelerin onayıyla kısırlaştırılmasını öngören yasa tasarıları hazırladı. Ancak ilginçtir ki, kısırlaştırma veya tecrit kararlarını alırken Wood ve Brock Komiteleri katı genetik kanıtlardan ziyade, bireyin davranışlarının "anti-sosyal" olup olmaması gibi tamamen sosyal kriterleri baz aldılar. Bu durum, sözde bilimsel argümanların aslında mevcut sınıf eşitsizliklerini tıbbi bir dille koruma çabası olduğunu gösteriyordu.⁶ Hülasa bu uygulamalar bize öjeninin insanların fiziksel ve psikolojik yönden sağlıklı unsurlarının çoğaltılması, sağlıklı unsurlarının ise azaltılması yoluyla insan soyunun geliştirilmesini amaçlayan politikalar toplamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Öjeni, tarihsel süreçte ırkçılığın en yakın yol arkadaşı olmuştur. Irklar arasında bir hiyerarşi kuran ve "üstün soy (aryan ırk)" yetiştirme hedefi doğrultusunda "üstün" tanımlananları ayrıcalıklı kılan öjeni, ırkçılıkla yakın ilişki içerisinde. Bu ilişki hasebiyle öjeni, tıbbın söylemiyle donatılmış bir tür ırkçılık olarak nitelendirilmektedir.

Günümüzde ise gen teknolojilerindeki ilerlemeler, doğum öncesi tarama testleri, tıbbi sebeplerle gebeliği sonlandırma gibi işlemlerle öjeni tartışmalarını yeniden gündeme getirmiştir.⁷ Gebeliğin tıbbi sebeplerle sonlandırılması üzerinde hala uzlaşmaya varılamamıştır ve etik ikilemlerin devam ettiği bir konudur. Anne karnındaki fetüste oluşan sağlık sorunları sebebiyle engelli tespit edilmesi durumunda gebeliğin ilerleyen haftalarında sonlandırılmasına yasal olarak izin verilmesi öjenik kürtaşı ortaya çıkarmaktadır. Kamuoyunda engellilerin hayattan zevk almadığı, engelli çocuğa sahip olmanın ise trajedi olduğu yönündeki genel kanaat öjeniyeye destek vermektedir.⁸ Akademik yazında prenatal tanı olanaklarındaki gelişmeler bağlamında "ayrımcılık ve). Akademik karar verme sürecinde daha az ele alınması dikkat çekicidir.⁹ Genetik mühendislik alanındaki ilerlemeler, şu an için belirli insan gruplarını yok etmek için kullanılmıyor olsa bile engelli bireyler açısından bir tehdit olarak algılanmakta ve bu uygulamaların teşvik edilmesiyle öjenik değerlerin etkisi olduğu öne sürülmektedir. Ortaya çıkan tehdit durumu engellilerin yaşamını değersizleştirilmesi ve onların kusurlu, aşağı olarak nitelendirilmesiyle

⁵ Diane B. Paul, "Eugenic Anxieties, Social Realities, and Political Choices", *The Johns Hopkins University Press* 59/3(FALL 1992), 672.

⁶ L.J. Ray, "Eugenics, Mental Deficiency and Fabian Socialism between the Wars", *Oxford Review of Education* 9/3(1983), 216-220.

⁷ Sağiroğlu, "Öjeni ve Sağlam Bedenlilik", 320.

⁸ Havva Çaha, "Elemeci Kürtaşı: Öjenizmin Yeni Yüzü", *İş Ahlakı Dergisi* 7/2(Güz 2014), 58.

⁹ Selda Okuyaz-Funda Gülay Kadioğlu, "Etik Açısından Gebeliğin Tıbbi Nedenlerle Sonlandırılması Kararı Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Biyoetik Dergisi* 10/3(2023), 91.

ilgilidir.¹⁰ Bu nitelendirmeler, öjeninin tıp alanındaki faaliyetlerinin, toplumsal kabuller üzerindeki ilişkisini göstermektedir. Yıllar içerisinde her ne kadar öjeni büyük ölçüde taraftar kaybetmiş olsa da özellikle üreme ve genetik teknolojilerine temel teşkil eden "yeni" bir öjeni türünün ortaya çıkışından söz edilmektedir. Bu "yeni öjeni" [ing."newgenics"], bir yandan insan türünü iyileştirmeyi, diğer yandan engelliliği ortadan kaldırmayı yönelik tıbbi, siyasal ve toplumsal pratikleri tanımlar. Gelişen doğum öncesi tarama testleri, engelli ve hastalıklı bebeklerin anne karnında tespit edilerek yok edilmesini mümkün kılmaktadır. Türkiye dahil birçok ülkede, normalde yasal kürtaj süresi dolsa bile fetüsün engelli olması durumunda yasalar esnetilerek daha ileri haftalarda kürtaja izin verilmektedir. Bu durum, öjenik kaygıları beraberinde getirmektedir. Modern tıbbın objektif olduğu, hekimlerin doğru kararı vereceği, doğum öncesi testlerin kadınlara özgürlük getirdiği ve toplumdaki estetik/beden anlayışı, kadınları engelli bebeklerden kurtulmaya itmekte ve öjeneye destek vermektedir. Engelli insanların toplumda bir fonksiyonu olmadığı için engelliliğin önlenmesi gerektiğini savunan görüşler, geçmişteki öjenistlerin kullandığı fayda-maliyet analizini dile getirmektedir.

2. İslam'da Eşitlik Eşitsizlik Bağlamında Öjeneye Bakış

Semavi olarak kabul edilen dinlerden olan İslam dini, ilk nuzül olmaya başladığı günden itibaren eşitlik prensibini sarıh bir şekilde anlatmakla kalmayıp aynı zamanda bir fariza olarak kabul etmiştir. Bu farizayı gerek sözlü gerekse Peygamber Efendimiz (S. A.V.) vesilesiyle uygulamalı olarak uygulamıştır. Öte yandan, İslam dini, eşitlik prensibi diyebileceğimiz müsavatı dünyaya ilke olarak peygamber aracılığıyla gelmiştir. İslam'ın ortaya çıktığı toplum, üstünlük duygusu, şerefli, gururluluk, mallarıyla, mertebeleriyle, renkleriyle, ırklarıyla, kabileleriyle övünen bir yapıdaydı. İslam, bu tür bir yapının seviyesinde üstün bir nizam olup, toplumu terakki ettiren bir sistem olduğunu eşitlik prensibini vazetmekle göstermiştir.

Kur'an-ı Kerim'de Hucurat Suresinin 13.ayetinde geçen **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا** "Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır."¹¹ ayeti Kur'an-ı Kerim'de eşitlik prensibinin en bariz örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Âyet de görüldüğü üzere farklı yaratılmanın kimlik edinme ve bu kimlikle tanınma, tanışma fonksiyon ve hikmetini onaylamaktadır. Fakat, farklı sosyal ve etnik gruplara mensup olmanın üstünlük vesilesi olarak kullanılmasını reddetmektedir. İnsanın şeref ve değerini, kendi iradesi ile elde etmediği etnik aidiyete değil, kendi irade ve çabasıyla elde ettiği evrensel değerlere bağlamaktadır. Âyetteki etka kelimesinin içerdiği takvâ kavramı, evrensel değerleri, erdemleri edinme ve bunların zıtlarından titizlikle kaçınma ve sakınmayı ifade etmektedir.¹² Bu ayet insanların temel birliğine ve farklılıkların üstünlük nedeni olmadığına işaret etmektedir.

İslam dini, kulun kula kul olduğu sistemleri kaldırıp bütün insanların eşit şekilde yalnız Allah'a kul olduğu bir nizam getirmeyi düstur edinmiştir. Klasik diyebileceğimiz dindar zihninde var olan "İslam'da eşitlik yoktur, adalet vardır" şeklindeki yaygın kanaatin yanlış olduğu ve Kur'an'ın metnine, içeriğine uymadığı savunulmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de müsavat kökünden gelen eşitlik kavramı kullanılmakta ve insanın yaratılış aşaması anlatılırken İnfitar Suresi 7.ayette: **فَعَدَّلَكَ فَسَوِّكَ خَلَقَكَ أَذَىٰ** "O rabbin ki seni yarattı, seni insan olarak şekillendirdi ve seni dengeledi."¹³ Ayeti seni eşit kıldı ve adaletli yaptı şeklinde yorumlanmaktadır. Adalet ve eşitlik arasındaki vurgulanan bu bağ, eşitsizlik görüldüğü anda adalet hissi

¹⁰ Sağiroğlu, "Öjeni ve Sağlam Bedenlilik", 128.

¹¹ Kur'an Yolu (Erişim 16 Nisan 2025), el- Hucurat 49/13.

¹² Kur'an Yolu Tefsiri (Erişim 16 Nisan 2025), el-Hucurat 49/13, 97-98.

¹³ Kur'an Yolu Tefsiri (Erişim 16 Nisan 2025), el-İnfitar 82/7, 570.

oluşur, oluşan bu adalet hissini tatmin etmek içinse eşitliğin sağlanması gerekir.¹⁴ Bahsettiğimiz ayet ve hadis kaynakları, adalet – eşitlik kavramlarının arasındaki derin bağı göstermektedir.

İslam dininin peygamberi Hz. Muhammed (S. A. V.)’de Vedâ Hutbesinde:” Ey insanlar! Biliniz ki rabbiniz birdir, atanız da birdir. Bütün insanlar Âdem’den gelmiş, Âdem de topraktan yaratılmıştır. Arap’ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap’a, beyazın siyaha, siyahın da beyaza hiçbir üstünlüğü yoktur. Allah katında üstünlük ancak takvâ iledir.”¹⁵ Evrensel kurallar olarak kabul edebileceğimiz Veda Hutbesi’ndeki bu detay bile insan haklarında İslam’ın merkezi olmaktadır. Hatta Hz. Muhammed (S.A.V.)’de “İnsanlar bir tarağın dişlileri gibi eşittirler. Ne Arap’ın Acem’e ne acemin araba takvadan başka üstünlüğü vardır/Cehalet döneminden kalma kabile gururunun ve atalarla övünmenin İslam ile kaldırıldığını çünkü bütün insanların Hz. Adem’den, Hz.Adem’in ise topraktan yaratıldığını belirtir” şeklinde buyurduğu rivayet edilmiştir. Bu hadisten de anlaşılabileceği gibi İslam dini insanlara eşitlik sağlamıştır ve bu eşitlik bütün insanları kapsamaktadır.

Kaynaklar, kabul edilen yaygın varsayımların aksine asabiyet, cinsiyet, zenginlik, güç, şans gibi var olan eşitsizliklerin özellikle de asabiyyetin Allah’ın takdiri olup onaylaması gerektiği fikrinin yanlış olduğunu göstermektedir. Bu fikirlerin dünya üzerinde bulunan eşitsizlikleri meşrulaştırmak için kullanılan dini bir propaganda olduğu görülmektedir. İslam dini, asabiyyeti (ırkçılığı)kesin olarak yasaklamıştır. Asabiyyet, tarih boyunca toplumsal bölünmelere yol açan, zulüm, sömürüye sebep olan bir hastalıktır. Kur'an'ın dili, her ne kadar Arapça'nın bir özelliği ve nüzul ortamının sosyo-kültürel şartları nedeniyle bazı konularda farklılıklar gösterse de ilahi hitaptaki üslubun altında mutlak manada her iki cinsin bir değerinde olduğu kabul edilmektedir. Kadın ve erkek ilişkisinde Kur'an'ın öne çıkardığı üst değerler adalet, meveddet (sevgi/bağlılık), rahmet (merhamet) ve velayet (koruma/destekleme) kavramlarıdır. Adalet, İslam dininin temel öğretilerindendir ve her şeyi yerli yerinde yaratma ilkesi gereği kadın ve erkek dahil her varlığa kendi şahsına münhasır özellikler vermiştir. Kişinin çalışmasının karşılığını almada kadın ve erkek ortak zeminde tanımlanmıştır. Önemli olan cinsiyet değil, ehliyettir. Velayet kavramı ise, mümin erkek ve kadınların birbirlerinin velileri (koruyup kollayan, destekleyen) olmasını ifade eder. Bu, dostluk, paylaşım, temsil yetkisi gibi zengin bileşenler içeren, eşitlik hedefinin de üstünde muhkem bir kavramdır. Yaratılış kabulü olarak Hz. Adem'in çocuğu olmakta eşit olan insanların, asabiyyetlerini esas alarak üstünlük iddia etme hakları yoktur. Üstünlük, Allah’a karşı sorumluluk bilincinde ve ahlaki erdemlere bağlılıktır.

Sonuç

Öjeni, en genel anlamıyla ırkların niteliksel olarak geliştirilmesi çabasıdır. Bu nitelikli çabanın iki yüzü olduğu belirtilir: nispeten iyi niyetli ve pozitif öjeni olarak nitelendirilebilecek yönü (nüfusun nicelik ve nitelik olarak büyümesini, toplumun genel sağlığını amaçlayan politikalar) ve negatif öjeni. Negatif öjeni, etnik milliyetçilik ile kol kola giden, insanları aşağı ve yukarı ırktan şeklinde sınıflandıran ve aşağı görülenlerin yok edilmesini amaçlayan öjeniyi tanımlar. Bu negatif öjeni, toplumun zayıf ve hastalıklı görülen kesimlerinin çocuk yapmasının önüne geçerek toplumsal sağlığa ulaşmayı hedefler. Öjeni, belirli genetik, fiziksel veya ırksal özelliklere sahip bireyleri "kusurlu," "istenmeyen" veya "aşağı" görerek onların varlığını engellemeyi veya ortadan kaldırmayı amaçlar. Bu, insanları biyolojik veya kalıtsal özelliklerine dayalı bir hiyerarşiye tabi tutmaktır. Bu tanım ve örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak öjenik gibi insan sağlığını iyileştirme potansiyeli olan uygulamaların başta siyasi ideolojiler olmak üzere belli bir kesimin çıkarına göre uygulanmamalıdır. Buradaki en önemli sınır, ahlaklı olanı tercih etmek olmalıdır. Bu ahlakta, öteki zihniyeti oluşturarak herhangi bir sebepten dolayı

¹⁴ İlhan Kutluer, “Müsâvat”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 13 Kasım 2024), 78.

¹⁵ Bünyamin Erul, “Sahabenin Sünnet Anlayışı”, *Türkiye Diyanet Vakfı* (2012), 592.

belli bir kesimi reddetme ya da yok etmek olmamalıdır. Sonuç olarak insan sosyal bir varlıktır ve bu sosyalliği güç üzerinde telakki etmemelidir.

Kaynakça

- Aytemur Sağıroğlu, Nuran, “ÖJENİ VE SAĞLAM BEDENLİLİK”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2020 Güz, sayı: 30, ss. 115-133.
- Çaha, Havva, “Elemeci Kürtaj: Öjenizmin Yeni Yüzü”, İş Ahlakı Dergisi, • Güz 2014, 7(2) ,53-90. 7 Aralık, 2014./ OnlineFirst | 27 Şubat 2015.
- Fındık, Bengücan “ÖJENİ KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ “, Socrates Journal of Interdisciplinary Social Studies, 2022, Year 8, Volume 22.
- Karaca, İrini. Eski Yunanca-Türkçe Sözlük. İstanbul: Kabalcı Yayınları, Birinci Baskı, Ekim, 2021.
- Kalomiris, Megan, “Üremeye Uygun Değil: Amerika'nın Öjenik Hakkındaki Karanlık Öyküsü”, Intramural Research Program, Erişim 26 Şubat 2026. <https://irp.nih.gov/catalyst/29/4/unfit-to-breed-americas-dark-tale-of-eugenics>
- Kur'an Yolu. Erişim 16 Nisan 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kutluer, İlhan, "MÜSÂVAT", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/musavat-esitlik> (13.11.2024).
- Okuyaz, Selda- Kadioğlu, Funda Gülay.” Etik Açıdan Gebeliğin Tıbbi Nedenlerle Sonlandırılması Kararı Üzerine Bir Değerlendirme “, Türkiye Biyoetik Dergisi, 2023, Vol. 10, No. 3, 85-95.
- Paul, Diane B., “Eugenic Anxieties, Social Realities, and Political Choices”, The Johns Hopkins University Press, Social Research, Vol. 59, No. 3, Science and Politics (FALL 1992), pp. 663-683(02-01-2026 14:21). / <https://www.jstor.org/stable/40970710>
- Ray, L.C., “Eugenics, Mental Deficiency and Fabian Socialism between the Wars”, Oxford Review of Education , 1983, Vol. 9, No. 3, Mental Handicap and Education (1983), pp. 213-222./ <https://www.jstor.org/stable/1050282>

EKLER















