E-ISSN:2757-606X

TheoSophia

2021
SAYI 3
ISSUE

Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

E-ISSN: 2757-606X

THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

JUNE 2021 | ISSUE 3

THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

E-ISSN: 2757-606X | June 2021, Issue 3

Owner and Chief Executive Officer
Doç. Dr. Mansur KOÇİNKAĞ

Editor in Chief
Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ
Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Associate Editors
Doç. Dr. Mansur KOÇİNKAĞ, *Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY*
Doç. Dr. Selahattin AKTİ, *Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY*
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BEDİRHAN, *Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY*
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SÜRÜN, *Yalova University, TURKEY*

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA	**Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN**
Erciyes University, TURKEY	*Istanbul Medeniyet University, TURKEY*
Prof. Dr. Hasan KAPLAN	**Doç. Dr. Mehmet Zahit TİRYAKİ**
Ibn Haldun University, TURKEY	*Istanbul Medeniyet University, TURKEY*
Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI	**Doç. Dr. Nail OKUYUCU**
Yalova University, TURKEY	*Marmara University, TURKEY*
Prof. Dr. Necmettin ALKAN	**Dr. Besmira LAHI**
Sakarya University, TURKEY	*University of New York, Tirana, ALBANIA*
Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA	**Dr. Metin GÜVEN**
Justus-Liebig- Universität Giessen, GERMANY	*Florida State University, USA*

ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah TAKIM	**Prof. Dr. Özcan TAŞCI**
University of Innsbruck, AUSTRIA	*Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY*
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	**Prof. Dr. Ramazan DEMİR**
İstanbul University, TURKEY	*Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY*
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL	**Prof. Dr. Semih CEYHAN**
29 Mayıs University, TURKEY	*Marmara University, TURKEY*
Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA	**Prof. Dr. Serdar KURNAZ**
Erciyes University, TURKEY	*Humboldt-Universität zu Berlin, GERMANY*
Prof. Dr. Hasan KAPLAN	**Prof. Dr. Tevhit AYENGİN**
İbn Haldun University, TURKEY	*Bayburt University, TURKEY*
Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI	**Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN**
Yalova University, TURKEY	*Istanbul University, TURKEY*
Prof. Dr. Mürteza BEDİR	**Dr. Öğt. Üye. Cumali KÖSEN**
Istanbul University, TURKEY	*Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY*
Prof. Dr. Necmettin ALKAN	**Dr. Besmira LAHI**
Sakarya University, TURKEY	*University of New York, Tirana, ALBANIA*
Prof. Dr. Nimetullah AKIN	**Dr. Serdar ASLAN**
Çanakkale Onsekiz Mart University, TURKEY	*Universität Erlangen-Nürnberg, GERMANY*

Asistant Editor
Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ

About Journal

Theosophia is an international peer-reviewed journal published electronically twice a year (June and December). Theosophia is an O*pen Access* journal. Theosophia journal uses a double-blind referee system where at least two people are referees. Referee names are kept confidential and not published. Articles are prepared in accordance with the ISNAD (in-sentence or footnote) citation system.
This work is licensed under a *Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)*.

Indexes/Databeses
DRJI (Directory of Research Journals Indexing), SSRN (Social Science Research Network), OpenAire, Asos Index, idealonline, PhilArchive, BASE (Bielefeld Academic Search Engine), ISAM Theology Articles VT.

Corresponding Adress
Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Baş Editör,
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17100 Merkez /ÇANAKKALE
Tel : 0286-2180018 (İçhat: 29025) E-Posta: kssevinc@gmail.com
Dergi e-posta: theosophiajournal@gmail.com
www.theosophiajournal.com

CONTENTS

RESEARCH ARTICLES

Bringing Together the Progressive and Accommodationist Camps: The Metaphorical Usage of the Biblical Exodus in W.E.B. Du Bois's Rhetoric
Arzu Eylül YALÇINKAYA / 1-12

The Relationship between Self-Actualization, Life Satisfaction and Religiosity among Turkish Muslims
Kenan SEVİNÇ & Nidanur KARATAŞ / 13-31

Yetişkinlerde Bağlanma Stilleri ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi Üzerine Bir Araştırma
A Study on the Relationship between Attachment Styles and Religious Coping in Adults
Bahar ÖZKAN & Sevdenur DÜZGÜNER / 33-54

Fransa'da Yaşayan Türklerin Manevi Danışmanlık İhtiyacı
The Need for Spiritual Counseling of Turks Living in France
Funda ASLAN TÜRKŞEN / 55-76

Skeptik Teizm ve Kötülük: Peter van Inwagen'ın "Minimum-Yok İddiası"
Skeptical Theism and Evil: Peter van Inwagen's "No-Minimum Claim"
Atilla AKALIN / 77-90

İslam Hukuk Düşüncesinde Aklîlik Şerʿîlik Ayrımının Somut Örneği: Şerʿî Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükmü
An Epitome of the Distinction between Rationality and Legitimacy (Sharʿiyyah) In Islamic Legal Thought: The Condition of Actions before the Coming of Sharīʿa
Hikmet ŞAVLUK / 91-122

Hadis Rivayetleri Bağlamında Hz. Peygamber'in Okuduğu veya Okuttuğu Kıraat Farklılıkları
The Differences of Qıraat Read by The Prophet Muhammed (saw) (In the Context of Hadith)
Mehmet KARA / 123-139

Nüzûl Dönemi Servet Algısının Mekkî Ayetlerdeki Yansımaları
Reflections of Perception of Wealth in the Nuzul Period in Makki Verses
Hasan KILIÇ / 141-164

Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yerine Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler
Some Evaluations and Findings about the Place of Words and Meaning in the Our'anic Education and Training
Halil İbrahim ÖNDER / 165-187

BOOK REVIEWS

***Tasavvuf ve Psikoloji Perspektifinde Rüyalar Âlemi*. By M. Fatih Çıtlak, Mustafa Merter, Necdet Tosun, Reşat Öngören, Dilaver Gürer, Hatice Alibaşoğlu, Musa Hûb.**
Ömer KAYA / 189-191

***İmam Suyuti: Tasavvuf Risaleleri*. By Ferzende İdiz (Haz.).**
Resül AKKOYUN / 193-195

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Yalçınkaya, A.E. (2021). Bringing Together the Progressive and Accommodationist Camps: The Metaphorical Usage of the Biblical Exodus in W.E.B. Du Bois's Rhetoric. *Theosophia*, 3, 1-12.
DOI: 10.5281/zenodo.5806547
Received: 17.05.2021 – Accepted: 24.06.2021 – Published: 27.12.2021

RESEARCH ARTICLE

Bringing Together the Progressive and Accommodationist Camps: The Metaphorical Usage of the Biblical Exodus in W.E.B. Du Bois's Rhetoric

Arzu Eylül YALÇINKAYA[1]

Abstract: The Black Movement in early 20th century was divided into two main poles in terms of the methods they proposed in order to fight racial discrimination. Within this intra-race debate, W. E. B. Du Bois was seen as the leading figure in the progressive camp, which championed for the immediate attainment of the Black Peoples' social, political and economic rights. The accommodationist camp, on the other hand, led by Booker T Washington, had a more compromising approach to existing social structures. This paper will take a critical look at the consistency of Du Bois's progressive stance via an analysis of his usage of the narrative of the Exodus in his work "Of Our Spiritual Strivings" in *The Souls of Black Folks*, in particular by focusing on his use of certain concepts such as *sand, water, cry* and *forty years journey*. Though within these debates the biblical Exodus Narrative was a widely used metaphor to make an analogy with the struggle of the African-American people especially by the progressive camp, the purpose of this critical analysis will be to ascertain whether Du Bois had revealed any deviances in his stance through this narrative.

Keywords: Religious Rhetoric, W.E.B. Du Bois, Black Movement, Progressive, Accommodationist, Exodus, Religious Rhetoric.

[1] Dr. Lecturer, Üsküdar University, Institute for Sufi Studies, TURKEY, arzueylul.yalcinkaya@uskudar.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6834-799X

Introduction

The accommodationist-progressive distinction, a fundamental debate in the Black Movement, divided black intellectuals in how they viewed the advancement of the Movement. This discussion focused primarily on how Black Americans could achieve their liberation in the long-term. The sharp distinction between these two camps is blurred in some of W.E.B. Du Bois's (1868-1963) writings, who is one of the main representatives of the progressive movement.[2] Though Du Bois is deemed the leader of the progressive camp, this article will argue that he retains some accommodationist ideas, which can be traced in his use of metaphors throughout his essay especially in the first chapter of *The Souls of Black Folk*, "Of Our Spiritual Strivings."

In the vast literature that focuses on W.E.B. Du Bois's writings, there has been a great deal of discussion on Du Bois's relationship with organized religion and his use of religious themes and symbolism in his writings. While scholarly research continues, there is little doubt among researchers as to how effectively Du Bois applies religious rhetoric.[3] In this paper, we will try to analyze the function of Du Bois's religious rhetoric and shed critical light on the firmness of his progressivist stance. For this purpose, we will focus on the first chapter of *The Souls of Black Folk* in which, Du Bois forms an analogy between the black struggle and the biblical story *Exodus*. In the *Exodus* narrative, the Israelites were held in bondage by the Egyptians but, through the leadership of Moses and the guidance of God, they ultimately gained their freedom from their captors in order to reach the *Promised Land*.[4]

The *Exodus* narrative was widely used by black scholars, priests and intellectuals as a story of hope in which God would be with those who were oppressed. In this context, the *oppressed* refers to the Israelites who wished to reach the *Promised Land*, namely, *Kanaan*.[5] By reaching this land, the sons of Jacob believed that they would also attain the freedom for which they had been lamenting for many years during their captivity in Egypt. Du Bois's essay seems to convey some significant concepts related to the narrative of *Exodus* in the progressive framework. However, when close reading is applied to certain phrases used in the first chapter of *Souls* such as *cry, sand* and *forty years journey*, it can be argued that these references point out to a deviation in Du Bois's progressive stance. In other words, here in this context Du Bois seems to present some more accommodationist ideas via the *Exodus* allegory.

On the whole, this paper will investigate the underlying rationale of Du Bois's use of certain concepts related to the *Exodus* allegory and also his emphasis on the *forty years journey*. After

---

[2] Gerald Horne, *W.E.B. Du Bois, A Biography*, (California: Greenwood Publishing Press, 2009); https://www.britannica.com/biography/W-E-B-Du-Bois.

[3] For further information on Du Bois's use of religious themes and symbolism and his stance on organized religion please see: Phillip Luke Sinitiere, "W. E. B. Du Bois and Religion", *The History Teacher* 45/3 (2012), 421-436; Edward J. Blum, "The Spiritual Scholar: W. E. B. Du Bois", *The Journal of Blacks in Higher Education* 57 (2007), 73-79; Edward J. Blum, "There Won't Be Any Rich People in Heaven: The Black Christ, White Hypocrisy, and the Gospel According to W. E. B. Du Bois", *The Journal of African American History* 90/4 (2005), 368-386.

[4] Martin J. Medhurst, "Let My People Go: The Exodus in African American Cultural History", *Martin Luther King and the Rhetoric of Freedom, The Exodus Narrative in America's Struggle for Civil Rights,* (Texas: University Press, 2008), 27-50; Scott M. Langston, Exodus Through the Centuries (Blackwell Bible Commentaries), (Malden: Blackwell Publishing, 2006).

[5] Anna Hartnell, *Rewriting Exodus: American Futures from Du Bois to Obama*, (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

providing the historical background, the parallels between metaphor and reality and the religious rhetoric used by Du Bois will be studied through the following frameworks: in the first chapter, Black people's lamentations that led them to seek freedom and the Black Movement, as referred to in the literature, will be analyzed through Du Bois's implicit references to the *Exodus* narrative. In the second chapter, we will examine how the struggle to attain freedom effected black people's souls, and conveyed them to a search for a new identity and self-consciousness as discussed by Du Bois. Finally, the struggles which culminated in the establishing of the *kingdom of culture* as framed by Du Bois, will be analyzed.

1. Historical Background

In the middle of the 19th century, the two parts of the United States of America, the North and the South, considered themselves as wholly separate worlds, with completely different priorities, ways of life and political stances. The epoch-changing event, the American Civil War, which lasted between 1861-1865, took place between these two poles of the same country. The primary cause of the war, in the popular narrative at least, was the status of slavery.[6] While the Unionists of the free North fought to assure the freedom of black people, the Confederates of the South wished to maintain the practice of slavery, which they perceived as being integral to their country.[7] African-Americans perceived the war as essentially being between slavery and freedom, but it would soon be realized that the real struggle would begin after the end of the war, which ended with the victory of the Unionists.[8] The Era of Reconstruction (1865-1876) that came after the end of the Civil War, was a time when black people were trying to construe their new statute as freed men and women. The Reconstruction Era was a turbulent and significant time for the beginning of Civil Rights movements in the United States, and an immense collective effort began to bring back some kind of order to a country which had been shaken by groundbreaking social, political, physical and constitutional transformations.[9]

At the turn of the century, Black intellectuals were discussing what black folk's stance should be in demanding their social, legal, economic and educational rights. The debate was primarily between two poles, which can be named as Accommodationists and Progressives. The moderate approach, which was championed by Booker T. Washington (1856-1915), in the main stressed that economic rights and employment opportunities should be attained first, and that over time and through hard work black people would eventually attain equal social and legal rights with whites. However, the progressive camp, which Du Bois belonged to, emphasized the importance of high culture and education for the welfare of the race and disagreed with the accommodationist idea that "the agitation of questions of social equality is the extremist folly, and that progress in the enjoyment

---

[6] Jone Hope Franklin, *From Slavery to Freedom: A History of African Americans*, (New York: McGraw-Hill, 2011), 236.
[7] Justin Behrend, *Reconstructing Democracy: Grassroots Black Politics in the Deep South After the Civil War*, (Athens and London: The University of Georgia Press, 2015), 19.
[8] Behrend, *Reconstructing Democracy,* 20.
[9] Richar Zuczek, "Introduction", *Encyclopedia of the Reconstruction Era*, ed. Richard Zuczek (Connecticut: Greenwood Press, 2006), xxxi.

of all the privileges that will come to us must be the result of severe and constant struggle rather than of artificial forcing".[10]

2. Agony and Hardships that Freedman Has to Face: W.E.B. Du Bois's Application of Religious Rhetoric

Du Bois starts the first chapter of *The Souls of Black Folk* with a poem that uses some of the key symbolic concepts of the *Exodus* narrative, such as *sand*, *water* and *cry*. Although he does not openly state that he uses the *Exodus* story, he makes references to the important concepts mentioned in this narrative in order to draw a parallel between the Black Movement and the people who left the land of Egypt in order to attain freedom.

Of the many references to the concepts referred to in the poem, it can be said that the main theme of the poem is lamentation. The general ambiance of the poem reminds the reader of the struggles of the Israelites, as told in the biblical account of *Exodus*. The poem presents the reader with the experiences of the Sons of Jacob to attain *emancipation* and the hardships they endured after leaving Egypt (Exodus 16:3). Accordingly, the words *water, sand* and *cry* [11] remind us of the thirst of the Israelites and their cry for water when lost in the desert after they escaped from slavery in Egypt in search of their homeland/promised land.[12] Through this metaphor, Du Bois highlights the pain that black people suffered in order to honor their struggle. He presents the sorrows that black people experienced after the Era of Reconstruction via an analogy with the Israelites' sufferings after they left Egypt.

The references in the poem allude to black people's need to construct a self-consciousness. If the meaning of water in the Bible is a symbol of being cleansed of sin and awakening into a new life, it can be argued in this context that water represents black peoples' need for self-definition, escaping double consciousness[13] and fostering a firm identity.[14] As Muhammad Iqbal (d. 1938) says, "The post

---

[10] Henry Louis Gates, "The Trope of a New Negro and the Reconstruction of the Image of the Black", *Special Issue: America Reconstructed* 24 (1988), 129-155; Washington, Booker T. *Up From Slavery: An Autobiography*, (New York: Doubleday, Page&Co,, 1907), 223; Mark Bauerlein, "Booker T. Washington and W.E.B. Du Bois: The Origins of a Bitter Intellectual Battle", *The Journal of Blacks in Higher Education* 46 (2004-2005), 106-114.

[11] For further analysis of these symbols in other traditions please see: Sâlime Leyla Gürkan, "Su", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 37/440-2; Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008), 25-30; Maksude Fidan, "Kutsal Suyun İzinde: Suya Yüklenen Dini ve Sembolik Anlamlar", *İslam Akademi Dergisi* 1/1 (2021), 1-26.

[12] Exodus 15:22.

[13] Double consciousness is one of the main concepts in Du Bois's understanding regarding the obstacles Black people face in their fight for freedom. The following passage is Du Bois's definition of this important concept: "... the Negro is ... born with a veil, and gifted with a second-sight in this American world, – a world which yields to him no true self consciousness, but only lets him see himself through the revelation of the other world. It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his twoness, – an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder. The history of the American Negro is the history of this strife, – this longing to attain self-conscious manhood, to merge his double self into a better and truer self. In this merging he wishes neither of the older selves to be lost. He would not Africanize America, for America has too much to teach the world and Africa. He would not bleach his Negro soul in a flood of white Americanism, for he knows that Negro blood has a message for the world. He simply wishes to make it possible to be both a Negro and an American, without being cursed and spat upon by his fellows, without having the doors of Opportunity closed roughly in his face." (Du Bois, Souls, xii). For further aspects of the mentioned double-conciousness, see: Nasar Meer, W.E.B Du Bois, Double Consciousness and the Spirit of Recognition, *The Sociological Review* 67/1 (2018), 47-62.

[14] Mark 1:4; Peter 3:21.

emancipation period demanded a fresh and immediate inquiry into the new reality of black freedom in America".[15] This inquiry at the same time included a search for a definition of identity that the new social structure required and there was much pain and sorrow awaiting black folk until a firm identity and self-consciousness was established.

From this point onwards, how the concept of *cry* represented the sorrows of the black people and how this pain pushed black people to a search for a new identity will be understood better. The phrases *unresting water* and *wonder and cry like the sea* shows that this search is towards a newly emerging identity.[16] The underlying reasons of the sorrows that will accompany an emerging new identity will be presented more clearly in later sections of the paper. However, to make the statement clear, it should be stated that Washington, who was known for his moderate stance, argued that social rights will come to black people only after a long and hard journey.[17] Similarly, Appiah argues that for black people, pain will usher in the emergence of a new identity.[18] Du Bois fosters this argument through these metaphorical references. The repetition of the word *cry* reveals the sorrow that is hidden between the lines of the chapter.

The reason behind the lamentations and sorrows can be interpreted as the identity crises of the people of Moses. After escaping Egypt, the Israelites were no longer slaves, however they were not completely free either.[19] They were deprived of the soul and strength that would sustain them because they did not know themselves and they were not aware of their capacity, as understood from Du Bois's references that focus on pain. Given that the pain in the poem refers to the sorrows black people experienced after the Reconstruction Period as a result of identity crisis and deprivation of certain rights, similarly, water can be seen as a symbol of the self-consciousness that black people long to attain. Thus, Du Bois acknowledges the pain that black people will encounter in their struggle to define their identity and know themselves. Here is the point where Du Bois's accommodationist ideas becomes more apparent in his rhetoric.

In other words, it seems as though Du Bois conveyed accommodationist ideas behind the metaphor and claimed that, in order to attain self-consciousness and a firm identity, black people had to face certain adversities, as Washington argues in his Atlanta Speech.[20] To explain it more clearly, Du Bois states that these hardships were necessary as a ransom in order for black people to be truly free.

---

[15] Muhammed Khalil Jibran, *The Condemnation of Blackness, Race, Crime, and The Making of Modern Urban America,* (Cambridge: Harvard University Press, 2010), 19.

[16] Du Bois, *Souls*, 7.

[17] Washington, *Up From Slavery*, 223.

[18] Kwame Anthony Appiah, *Lines of Descent: W. E. B. Du Bois and The Emerge of Identity,* (Cambridge: Harvard University Press, 2014), 54-61.

[19] Exodus 16:3.

[20] "Brook T. Washington challenged the African Americans' intellectual and cultural image presentations made by white people in his Atlanta Exposition Speech in 1895. He declared blacks had love and fidelity for whites and they were faithful, law-abiding, and unresentful people." For further information on Atlanta Speech Washington, see *Up From Slavery*, 223; see also Robert J. Norell, "Have Historians Given Booker T. Washington a Bad Rap?", *The Journal of Blacks in Higher Education* 62 (2008), 62-69.

3. The Soul of the Painful People: Attaining Self-Consciousness

According to Du Bois, without understanding the effect of this oppression and suffering on black people's souls, it would not be possible to understand the function of the spiritual side of their struggle. In this respect, the titles that were chosen for the book *The Souls of Black Folk* and for the first chapter "Of Our Spiritual Strivings" seem particularly significant. According to Kahn, Du Bois in this chapter uses the prophetic language "of sacrifice and jeremiad that seeks concrete redemption in the here and now".[21] The result of the interrelation between soul and spiritual strivings is "seeking concrete redemption" or, in other words, taking action. In Kahn's words, "There is then, a necessary connection between soul, spiritual strivings, and activist politics. Soul and spiritual strivings are tools for effecting social-justice".[22] Du Bois's choice of language in which he uses the words *soul, spiritual* and *strivings* together, gives the impression that, for Du Bois, black people will find the strength to fight within the pain in their souls and as a result of this, they will embark upon a spiritual striving and eventually find the impulsion that will assist them to the *Promised Land* within their sufferings. Similarly, as Kahn argues, "What is absolutely the case, though, is that, in Du Bois's hands, the spirit strives for concrete action and results". [23] If considered within the perspective of the metaphor, it is reminiscent of the Israelites who took off for the desert under the guidance of Moses and found strength to go on with their soul, which was embedded with their accumulated pains and sorrows.[24] Thus in Kahn's words, "*Soul*s is an account of what a collection of souls have: the parts of communal identity that emerge in moments of struggle. In this fashion, soul refers to the values, ideals, and sufferings that give black life its forms of dignity".[25] As can be seen, for Du Bois, black people's striving for soul takes its strength from their suffering and this emboldens them to fight for concrete results such as establishing a black identity that brings together Africanism and Americanism, two ideas that are seemingly unreconcilable, and establishing a self-consciousness that embodies both the memory and struggles of their ancestors and white men's vision of society, liberty and education.

Here, the reader sees the function of Du Bois's memoirs, which played an important role in helping the reader comprehend the strivings which are rooted in *The Souls of Black Folk* and which show how the new self-consciousness of black folk led him to his new goals. In his memoirs, Du Bois recounted the bitter experience of rejection from a white girl as a representation of the usual discrimination his race faced for many years.[26] This discrimination had many effects on black society, such as living hidden under a veil and the problem of double consciousness.[27] Such disturbing experiences led African-Americans to the root of their existence and made them ask specific questions as: *"Why has God created me an outcast and a stranger in mine own house?"* This ontological question aims to explore a person's divine roots. Even though it sounds like a payoff and a conversation with God, in religious traditions it arises from a feeling of contempt about one's current

---

[21] Jonathon S. Kahn, *Divine Discontent: The Religious Imagination of W. E. B. Du Bois*, (Oxford: University Press, 2009), 14.
[22] Kahn, *Divine Discontent*, 66.
[23] Kahn, *Divine Discontent*, 65.
[24] Exodus 16:10.
[25] Kahn, *Divine Discontent*, 65.
[26] Du Bois, *Souls*, 17.
[27] Charles Lemert, "A Classic from the Other Side of the Veil: Du Bois's Souls of Black Folk", *The Sociological Quarterly* 35/3 (1994), 383-396.

situation.[28] In other words, this question is the initiation of self-questioning and self-acceptance.[29] According to Du Bois, for African-American this process occurs when answering the aforementioned question:

> The history of the American Negro is the History of this strife, -this longing to attain self-conscious manhood, to merge his double self in to a better and truer self. In this merging he wishes neither of the older selves to be lost. He would not Africanize America, for America has too much to teach the world and Africa. He would not bleach his Negro soul in a flood of white Americanism, for he knows that Negro blood has a message for the world. He simply wishes to make it possible for a man to be both a Negro and an American, without being cursed and spit upon by his fellows, without having the doors of opportunity closed roughly in his face.[30]

In this paragraph, Du Bois describes the struggle and process of African-Americans' attempts to embrace two irreconcilable parts of their identity. This also means that Afro-Americans should make peace with their current condition. Indeed, during this period, black people started to work on overcoming the negative effects of double-consciousness to unite the positive sides of the two identities. Black people were willing and trying to adapt to this new identity, to work harder, to get a better education, and to produce.[31] In his essay, Du Bois gives strength and solutions for those black people who fight for an ideal by giving an encouraging message, using phrases such as "end of strivings" and "to be a co-worker in the kingdom of culture".[32] The expression the *end of strivings* indicates that Du Bois still sees his people on the way, while *the kingdom of culture* points to the *Promised Land*. In other words, the *kingdom of culture* is the beautiful land that black people will arrive with the self-consciousness they attained as a result of the soul that was born out of pains and struggles. The search for a self-consciousness and a new identity will trigger the struggle that will convey black people to *the kingdom of culture*.[33]

4. From Spiritual Strivings to Kingdom of Culture

The kingdom of culture, as explained in detail in "Of Our Spiritual Strivings", was in reality a newly promised *high culture* and *the state* black people would reach as a result of their spiritual strivings. As has been well documented, in the Bible striving refers to the endeavor to attain physical and spiritual excellence.[34] In the context of black folk, striving refers to attaining certain rights in the personal and social levels, and – qua black people – to attain the abilities in order to truly use their rights. As Du Bois states, "This, then, is the end of his striving: to be a co-worker in the kingdom of culture, to escape both death and isolation, to husband and use his best powers and his latent genius".[35] For the black artist, the single challenge awaiting this promised kingdom is the difficulty to take sides between two cultures or two identities. In Du Bois's words, since *emancipation*, the black man's loss of effectiveness was not because of his weakness but because of their struggle being

---

[28] Du Bois, *Souls*, 45.
[29] Schrager, Cynthia D. "Both Sides of the Veil: Race, Science, and Mysticism in W. E. B. Du Bois", *American Quarterly*, 48/4 (1996), 551-586, 551-552.
[30] Du Bois, *Souls*, 9.
[31] Edward J. Blum, "There Won't Be Any Rich People in Heaven: The Black Christ, White Hypocrisy, and the Gospel According to W. E. B. Du Bois", *The Journal of African American History* 90/ 4 (2005), 374.
[32] Du Bois, *Souls*, 9.
[33] Du Bois, *Souls*, 9.
[34] Philippians 1:9-10.
[35] Du Bois, *Souls*, 9.

double aimed.[36] According to this statement, the black artisan needed to act in a way that utilized both aspects of his existence towards a single goal, which is the *Promised Land* representing the high culture. In other words, Black people need to find a way to best utilize the benefits of being American without sacrificing their African identity. Now, they had totally different dreams to realize on American soil than the ones dreamt by the black men that had first stepped on the new continent centuries earlier. However, realizing the dreams of their ancestors did not satisfy the African-American anymore; because freedom, a right that had been desperately desired by their ancestors was not simply the ability to move freely. What Du Bois pictures in *the kingdom of culture* is the ability to actualize all the benefits of a profoundly high culture and acquire all the freedom associated with it.[37] African-Americans wanted not only to be authentic and spiritual as African but also to become competent in all branches of high culture, including business, education, art and literature, a culture the foundations of which were originally laid by white men.[38] Through this passage, it can be said that Du Bois held on firmly to his progressive ideas; his vision for the black men is, arguably, progressive, although this is open to debate and interpretation.[39] However, as it will be seen in the coming passage, his ideas on why black people could not reach the *Promised Land* and the time needed for this dream to actualize seems to suggest an accommodationist approach.

When the religious connotations of the newly defined *the kingdom of culture* are analyzed, Du Bois's intentions to use this phrase would be understood better. As seen in religious texts, the people of *kingdom of heaven* are free of work and burden, and are surrounded with beautiful bounties.[40] They get what they want instantaneously with no effort and fatigue. This suggestion, as an element of Du Bois's metaphor, also reminds readers of Moses in the desert, where the Israelites dreamt of acquiring wealth and abundance without struggle.[41] In an effort to meticulously examine the usage of the metaphor in Du Bois's rhetoric, we need to read the words of this section closely. It can be inferred Du Bois was implying that black folk would not easily gain relief in the near future. It is because he thought that black people expected to have success in different areas of social, cultural and literal life all at once, without having burden of any kind of hard work. But this quest requires them to admit that they need a new spirit and courage to face new challenges. According to Du Bois, this is a valid and necessary demand which puts more responsibility on all black people in general as well as assigning an important duty to spiritual forerunners who task them to stay consistent and strong in their Afro-American identity.[42] On the whole, Du Bois believes that in order to be successful in all the spheres of public life, black people had to strive, as the abolition of slavery was not enough for freedmen to be truly free.

After this point, the function of the *forty years* metaphor, used throughout Du Bois's discussion of spiritual striving, becomes much more explicit. In terms of function, this metaphor is especially

---

[36] Du Bois, *Souls*, 9.
[37] Du Bois, *Souls*, 9.
[38] Du Bois, *Souls*, 13.
[39] Mark Baurlein, "Booker T. Washington and W.E.B. Du Bois: The Origins of a Bitter Intellectual Battle", *The Journal of Blacks in Higher Education*, 46 (2004-2005), 109.
[40] Genesis 27:28.
[41] Exodus 13:18.
[42] Du Bois, *Souls*, 13.

important in order to understand how Du Bois conveys his accommodationist ideas by the means of his rhetoric. The message that was intended to be conveyed via this metaphor makes an appearance when Du Bois remarks, "Emancipation was the key to a promised land"; then, "years have passed away since then, -ten, twenty, forty; forty years of national life, forty years of renewal and development" and finally "the freedman has not yet found freedom in his promised land".[43] As stated in the tradition, the Israelites gained their freedom from the Egyptians and arrived to in *Promised Land* after a prolonged struggle that lasted forty years in the desert.[44] In their first days of freedom after escaping from Egypt, they were disappointed and questioned the meaning of *freedom* due to famine, drought and the unrelenting heat of the desert.[45] Again, as expressed in religious traditions, the fundamental barriers in front of the Israelites to arrive at the *Promised Land* were because of the inadequacies and deficiencies of the people, such as their disobedience to Moses, their hesitation regarding about work and their ingratitude concerning the blessings they had been given by God.[46] Here Du Bois explains the disappointment of African-American people by saying, "the freedman has not yet found in freedom his promised land".[47] The freedman, who took his own volition into his own hands after the reconstruction period of the Civil War, recognized that the meaning of freedom had been transformed and altered. However, the new dream of freedom required more equipment that would necessitate hard work and time; therefore, he could not find himself in the promised place despite being in demand it for *forty years*. To be more precise, black people's ideals progressed from merely being free to the ability to find work, from political rights to the highest educational goals.[48] When a close reading applied to this metaphor, it is understood Du Bois points out that it is necessary to overcome many internal and external problems in order to reach *the Promised Land.* In accordance with the accommodationist thought, the usage of the religious metaphor underlies the fact that to accomplish this target, black people should prepare themselves to strive to overcome the hardships that began with the period of reconstruction.[49]

What were the hardships that black people had to overcome? As Du Bois writes in the chapter "Of Our Spiritual Strivings", the hardships that black people faced after the emancipation were first, "the holocaust of war, the terrors of the Ku-Klux-Klan, the lies of carpet-beggars, the disorganization of industry... (which) left the bewildered serf with no new watchword beyond the old cry for freedom" etc.[50] In other words, the bewildered serf who faced these adversities despite being a free man, like the old slavery days, had only one solution: to be truly free. Like the old days, he was crying and lamenting for freedom. However, over time, Black man began to grasp a new idea. This idea was to search to complete their 'half-freedom' with the right to vote. For black man, voting was a concrete representation of freedom. With the fifteenth amendment and the revolution of 1876, he was hopeful about the opportunities that political rights would bring him. In Du Bois's words, "The ideal of liberty demanded for its attainment powerful means, and these the Fifteenth Amendment gave him. The

---

[43] Du Bois, *Souls*, 12.
[44] Exodus 16:3; Exodus 16:35.
[45] Exodus 17:1.
[46] Numbers 32:13; Deuteronomy 9:7, 24, 27.
[47] Du Bois, *Souls*, 47.
[48] Du Bois, *Souls*, 16, 27.
[49] Washington, *Up From Slavery*, 223.
[50] Du Bois, *Souls*, 10.

ballot, which before he had looked upon as a visible sign of freedom, he now regarded as the chief means of gaining and perfecting the liberty with which war had partially endowed him".[51] Attaining political power did not give the complete freedom he had envisioned, it did give him the strength to continue to his struggle and inspired him with regards to the steps he should take. For Du Bois, at this stage the black man realized his need for education and the stultifying effect of ignorance.[52] Black people realized that they could not truly use the opportunities and rights that were endowed to them because of their lack of education and they started to cry and lament their ignorance. In Du Bois's words "It was the ideal of book-learning"; the curiosity, born of compulsory ignorance, to know and test the power of the cabalistic letters of the white man, the longing to know".[53] For Du Bois, education was the discovery of the road to *The Land of Kanaan.*[54] However, education being the discovery of the road to *Kanaan* did not mean that they were closer to the *Promised Land*. Rather, in the same way it took *forty years* for the Israelites, so for black folk the land of *Kanaan* was far away and hard to reach. "To the tired climbers, the horizon was ever dark, the mists were often cold, the Kanaan was always dim and far away".[55] According to Du Bois, black people had to strive and struggle to attain the status they are willing to attain. So here, Du Bois is affiliated with the accommodationist approach, which claims that black people could attain their rights only through time and as a result of hard work.[56] Du Bois argues that hardship allows black people to reflect and examine himself.[57] After all, a new soul is born as a result of these sorrows. In Du Bois's words, "If changed the child of Emancipation to the youth with dawning self-consciousness, self-realization, self-respect".[58] Indeed, this struggle ushered in the dawning of these vital aspects of the actualization of a race. However, in order for a true self-consciousness to be attained, there was still a long way to go.

In the context of the metaphor of the *Promised Land*, when the relation between black folks' pursuit of freedom and the endeavor of the Israelites to reach *Kanaan* is examined more closely, Du Bois's understanding of struggle, which was established upon the principles of "liberty, education and work", will be further clarified.[59] Du Bois's *Freedman* is a new formation, which knows its origin but has his branches in another land.[60] Accordingly, black people knows that their dream of freedom will be no longer like their ancestors, who had dreamt of simply walking freely on the lands they worked. Strictly speaking, for Du Bois, the *Promised Land* is already far away, but the redefinition of freedom within Du Bois is guidance; if the highest facilities for art, education and working life are targeted and serious burdens are undertaken, the *Promised Land* is a place that can be reached within a certain time.[61] According to Du Bois, this ideal is not only a heavy burden that should be carried altogether on behalf of the black race but is also the greatest goal to the freed man would ever achieve.

---

[51] Du Bois, *Souls*, 10.
[52] Du Bois, *Souls*, 10.
[53] Du Bois, *Souls*, 10.
[54] Du Bois, *Souls*, 10; For further information on The Land of Kanaan please see: Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), "Ken'an", 210.
[55] Du Bois, *Souls*, 10.
[56] Washington, *Up From Slavery*, 223.
[57] Du Bois, *Souls*, 10.
[58] Du Bois, *Souls*, 10.
[59] Du Bois, *Souls*, 10.
[60] Du Bois, *Souls*, 9.
[61] Du Bois, *Souls*, 10.

Du Bois offers the ideals "education, work, liberty" as the ultimate goals for African-Americans. These ideals, as it would be understood, approach black folk from a progressive angle. However, when looked at how Du Bois conveys these progressive ideals through his rhetoric, it can be seen that what he tries to say is closer to the accommodationist camp. Du Bois's sayings imply that black people have been in the wilderness for *forty years* because of their unemployment, ignorance and their lack of a complete perception of freedom. By giving this message through this metaphor, it seems that Du Bois conceals his accommodationist thoughts under a metaphor which is considered progressive.

Conclusion

There is every appearance that in "Of Our Spiritual Strivings", Du Bois effectively examined the biblical *Exodus* which was used by black folk's leading progressive thinkers and leaders to galvanize the progress of their race during the reconstruction period and afterwards. Considering the positive connotations of the biblical *Exodus*' in relation to the black movement, the general impression that occurs at first glance is that Du Bois, in his essay, maintains a progressive stance. By highlighting the ideals of education, work, liberty and, in particular, by underlying the importance of education and book-learning, Du Bois delineates a very progressive ideal for the black people. However, when the concepts belonging to *Exodus,* namely sand, *cry, water* and, especially, *wandering the wilderness for forty years* are more closely analyzed, it can be seen that the situation is not what it seems at first glance. Just as Moses' people wondered the desert for forty years, due to the lack of integratiy, black people could also experience the same problem on the way of freedom. This obstacle is the cause of their suffering and black people were not able overcome this difficult period of forty years without gaining a new identity that embraced the two aspects of their existence (African and American) and utilizing the opportunities that came with being Africa-American. According to Du Bois, these futile forty-year strivings are inevitable due to the inabilities of blacks. Black people could not head towards a search for a new identity and a demand for of education and employment without experiencing first the pain of non-identity, unemployment, ignorance and semi-free status. However, had Du Bois stated that clearly, he would have openly been in support of the accommodationist camp; but rather doing that, Du Bois seems to have presented his ideas within the context of the metaphor of the *Exodus*. To be more precise, when the sequence between reality and metaphor is followed carefully, it can be argued that in order to disguise some of his accommodationist ideas, Du Bois uses the opportunities of this widely-used metaphor, which is considered a progressive example for the black race. However, he presents these ideals through an accommodationist framework. Through the metaphor, he implies that black people have to work hard and that there is a long way to go before these ideals may be actualized.

References

Appiah, Kwame Anthony. *Lines of Descent: W. E. B. Du Bois and the Emerge of Indentity.* Cambridge: Harvard University Press, 2014.

Baurlein, Mark. "Booker T. Washington and W.E.B. Du Bois: The Origins of a Bitter Intellectual Battle". *The Journal of Blacks in Higher Education* 46 (2004-2005), 106-114.

Blum Edward J.. "The Spiritual Scholar: W.E.B. Du Bois". *The Journal of Blacks in Higher Education* 57 (2007), 73-79.

Blum, Edward J.. "There Won't Be Any Rich People in Heaven: The Black Christ, White Hypocrisy, and the Gospel According to W. E. B. Du Bois". *The Journal of African American History* 90/ 4 (2005), 368-386.

Du Bois, W.E.B.. *The Souls of Black Folk.* Oxford: Oxford University Press, 2007.

Fidan, Maksude. "Kutsal Suyun İzinde: Suya Yüklenen Dini ve Sembolik Anlamlar".

İslam Akademi Dergisi 1/1 (2021), 1-26.

Gates, Henry Louis. "The Trope of a New Negro and the Reconstruction of the Image of the Black". *Special Issue: America Reconstructed* 24 (1988), 129-155.

Gürkan Sâlime Leyla, "Su", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet İslam Araştırmaları Merkezi, (2009), 37/ 440-2.

Hartnell, Anna. *Rewriting Exodus: American Futures from Du Bois to Obama*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Horne, Gerald*. W.E.B. Du Bois, A Biography*. Califonia: Greenwood Publishing Press, 2009.

Langston, Scott M.. *Exodus Through the Centuries (Blackwell Bible Commentaries)*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

Lemert, Charles. "A Classic from the Other Side of the Veil: Du Bois's Souls of Black Folk". *The Sociological Quarterly* 35/3 (1994), 383-396.

Medhurst, Martin J.. "Let My People Go: The Exodus in African American Cultural History", *Martin Luther King and the Rhetoric of Freedom, The Exodus Narrative in America's Struggle for Civil Rights.* Texas: University Press, 2008, 27-51.

Muhammed, Khalil Jibran. *The Condemnation of Blackness, Race, Crime, and The Making of Modern Urban America*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Schrager, Cynthia D. "Both Sides of the Veil: Race, Science, and Mysticism in W.E.B. Du Bois". *American Quarterly* 48/4 (1996), 551-586.

Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.

Sinitiere, Phillip Luke. "W. E. B. Du Bois and Religion". *The History Teacher* 45/3 (2012), 421-436.

The New International Bible. Worldwide Biblica. (1978).

Thomas, Rhondda Robinson. *Claiming Exodux: A Cultural History of Afro-Atlantic Identity, 1774-1903.* Texas: Baylor University Press, 2013.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2001.

Washington, Booker T.. *Up From Slavery: An Autobiography*. New York: Doubleday Page&Co., 1907.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Sevinç, K. & Karataş, N. (2021). The Relationship between Self-Actualization, Life Satisfaction and Religiosity among Turkish Muslims. *Theosophia*, 3, 13-31.
DOI: 10.5281/zenodo.5806564
Received: 25.10.2021 – Accepted: 26.11.2021 – Published: 27.12.2021

RESEARCH ARTICLE

The Relationship between Self-Actualization, Life Satisfaction and Religiosity among Turkish Muslims*

Kenan SEVİNÇ**

Nidanur KARATAŞ***

Abstract: In this study, the relationship of religiosity, which is the most important concept of the psychology of religion, with self-actualization and life satisfaction is discussed. Religion is seen as related to both life satisfaction and self-actualization due to its features such as directing people's life, giving meaning, contributing to social and individual development. In this study, whether there is a relationship between the three variables, and if so, in what direction this relationship is, was handled with the correlational model. The sample of the study consists of Turkish adults over the age of 18. Participants were selected by simple random sampling method. *The Islamic Religiousness Scale*, *Personal Orientation Inventory* and *Life Satisfaction Scale* were used in the research as Turkish, and then the relationship between the three variables was analyzed in the light of the obtained data. According to the results, while there is no significant relationship between religiosity and self-actualization scores, there is a positive correlation between life satisfaction and self-actualization and life satisfaction and religiosity. In addition, it has been determined that the relationship between religiosity and self-actualization differs according to various variables.

Keywords: Turkish, Muslim, Religiosity, Personality, Self-Actualization, Happiness, Life Satisfaction.

---

* This article was produced from the second author's master's thesis titled "The Relationship Between Religiosity, Self-Realization and Life Satisfaction".

** Assoc. Prof. Dr., Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, TURKEY. kssevinc@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6726-9827

*** Teacher for religious education, TURKEY. nidanur.krts@outlook.com
ORCID: 0000-0001-9180-9339

Introduction

The relationship between personality and religiosity occupies an important place in the studies of psychology of religion (Sevinç, 2013). Since both personality and religiosity have many issues, the relationship between the two phenomena has been the subject of many studies from different perspectives (See. Caldwell-Harris et al., 2011; Nielsen et al., 2009; Mehmedoğlu, 2004; Bahadır, 2002; Turan, 2009; Gürses, 2017; Şentepe and Güven, 2015; Argyle and Hills, 2000; Taşçi Yıldırım, 2021). In these studies, it has been discussed whether there is a relationship between religiosity and personality types or personality dimensions according to the Big Five Personality Model. For example, Şentepe and Güven (2015) showed that there is a significant relationship between religiosity and agreeableness and conscientiousness dimensions of personality. Considering the sociological, biological and psychological effects of religion, it can be predicted that it will also affect the personality development of its members and that religiosity may be related to many different aspects of personality. At this point, the question of whether the concept of *self-actualization*, which is one of the most important concepts of personality in Humanistic Psychology, is related to religiosity comes to mind.

Although the concept of self-actualization was first used by Goldstein (1939), by Maslow (1943, p. 10), one of the most important names of Humanist Psychology, this concept was defined more systematically and it is placed on a scientific ground and accepted as the top step of the hierarchy of needs. Maslow categorizes the needs that a person has throughout his life in a hierarchical order, starting from physiological needs to the need for self-actualization. According to Maslow, needs are physiological needs, safety needs, belonging and love needs, esteem needs, and self-actualization needs. Self-actualization is the unleashing of one's innate potentials at the highest level. Even if we meet all our needs, unless we unlock these potentials, we begin to feel discontented and restless after a while in our lives. Throughout our lives, we aspire to be "all that we can be". Maslow (2001) defines self-actualization as an ultimate value that all people strive to achieve. Self-actualization is a process in which a person both does not dissolve his self in social authority and does not come into conflict with social rules, can act in line with his own feelings and needs, and use his latent powers to the fullest (Kuzgun, 1982, p. 170). This process can also be expressed as the process of self-knowledge. It also brings with it a healthy and happy personality. Individuals who use their potential well, that is, who self-actualized, are open to all experiences, accept themselves, live every moment to the fullest and act with their own instincts, have a much more sense of freedom in their thoughts and behaviors than other individuals, and are quite productive (Göcen and Konar, 2014, p. 365-383; Özdoğan, 1997; Tekke and Coşkun, 2019). It is thought that the need for self-actualization may be related to religiosity (Watson et al, 1995; Ayten, 2004; Göcen, 2005; Özdoğan, 1995). As a matter of fact, according to Maslow (2001), religion is actually an expression of the will to self-actualization and the expression of what people want to be. In this respect, there may be similarities between the type of people that religions want to create and the characteristics of self-actualized people (transcendence, altruism, honesty, naturalness, courtesy, grace, self-discipline, humility, etc.). Considered in terms of religion, human beings are born with the potential for self-actualization. For example, in terms of Islam, human beings are the most precious of creations, and the effort for self-realization is present in human nature (Quran, 17/70). While religion wants people to be an

individual who is aware of their own potentials and develops them, with the principles it brings and ideal goals, it also wants people to develop healthy relationships with other people by not being limited to themselves. Some of the characteristics that religion determines for the ideal person are in line with the characteristics of self-actualized people. On the other hand, although religious and self-actualized individuals seem similar to each other in terms of their some characteristics, the relationship between religiosity and self-actualization may progress in different ways, as people's perceptions of religion, people's religious orientations, and type of religiosity will differ (Ayten, 2005, p. 185-204; Tokur, 2013). For example, some empirical studies show that expression of self-actualization in humanistic sense and in Christian terminology may be differ, but also compatible (Watson et al, 1995). On the other hand some thinks that the concept of self-actualization is not compatible with Christian beliefs (Hood et al, 2009). From this point of view, it can be said that we have enough reasons to think that there may be a relationship between self-actualization and religiosity, but the direction and nature of this relationship is not clear enough.

There is a third variable associated with religiosity and self-actualization: life-satisfaction. As a matter of fact, there are various studies dealing with the relationship between religiosity and life satisfaction and religiosity and self-actualization (Aydın, 2019; Ayten, 2013; Kula and Çakar, 2015; Turan, 2018). The intersection points of these three variables can be explained as follows: religion ultimately promises happiness in the world and the hereafter, religion is an expression of the individual's demand for self-actualization, happiness, peace and satisfaction with life are among the characteristics of self-actualized individuals. Therefore, it can be thought that these three may be related.

Life satisfaction is accepted as an indicator of how satisfied people are with the life they live (Aydın, 2019). According to the definition of APA (2021), life satisfaction is one's perception of the quality of one's own life and reflects one's attitude towards the difference between what they have and what they do not have. Therefore, we can say that life satisfaction is about what we expect from life, not about the financial means we have. From this point of view, it can be said that the way we make sense of life, our expectations about worldly life, our beliefs, our worldview will affect our level of life satisfaction. Although religion is not the only factor that determines life satisfaction, it has a significant impact on life satisfaction, both individually and socially, as it shapes the expectations and desires of individuals (Krause et al., 1998; Mustafayeva, 2013; Ayten, 2018, p. 116-117). Numerous studies show that there is a positive relationship between religiosity and life satisfaction (Diener and Clifton, 2002; Krause et al., 2002; Bergan et al, 2001). These three variables, which we have covered in our research, are very effective in human life and at the same time have features that can affect each other positively or negatively, and due to these features, they are deemed worthy of investigation.

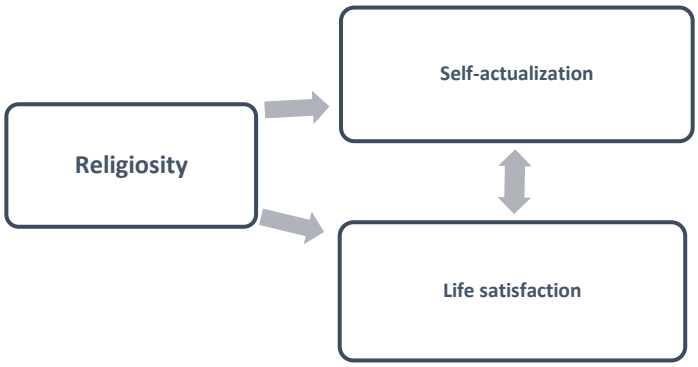
Religion is a phenomenon that directs a person's life and gives meaning to his life. Religion allows individuals to organize their lives (Mehmedoğlu, 2004). Self-actualization is a person's effort to reach the point of satisfaction. The person trying to realize himself has met certain basic needs and continues to do the best he can (Gürses, 2017). In fact, things done in terms of both religiousness and self-actualization are the door to happiness. What we express as happiness is the state of being

satisfied with life (Yılmaz Çıtır, 2016). We guess that this is where religiosity, self-actualization and life satisfaction meet on common ground. This research will be one of the few previous studies on the relationship between religiosity, self-actualization and life satisfaction. However, when we look at the Turkish literature, although there are studies that deal with the relationship between religiosity and life satisfaction and the relationship between individual religiosity and self-actualization (See. Akkoyun, 1988; Aydın, 2019; Ayten et al, 2012; Güleç, 1999; Keser, 2005; Mustafayeva, 2013; Tokur, 2013; Turan, 2018; Türker and Çelik, 2019), no study can be found that deals with these three together. In addition, some of the studies conducted in this field were carried out with a group of samples with certain characteristics (for example, only university students) (See. Akbaş, 1993; Ayten, 2005; Ayten and Tura, 2017; Göcen, 2005; Özdoğan, 1995; Yarar, 2019). What makes this study original is that these three variables are considered together and the sample is selected from the general population over the age of 18. The question of "Is there a relationship between individuals' levels of religiosity, self-actualization and life satisfaction, and if so, what kind of relationship is there?" constitutes the main problem of this research. In this study, answers are sought to the following questions: Is there a relationship between the level of religiosity and the level of self-actualization; Is there a relationship between the level of religiosity and the level of life satisfaction; Is there a relationship between the level of life satisfaction and the level of self-actualization; Do religious people's self-actualization levels differ according to their life satisfaction levels? The hypotheses of the research can be listed as (H1) " The level of religiosity predicts the level of self-actualization", (H2) " The level of religiosity predicts the level of life satisfaction." and (H3) "There is a positive correlation between self-actualization and life satisfaction".

Method

This study has a correlational method in terms of investigating the relationship between more than two variables, and a cross-sectional survey type in terms of being limited to a certain time period. The demographic variables of the study consist of gender, age, graduation status, marital status, region of residence and socioeconomic status. In addition to demographic variables, the variables to be addressed are religiosity, self-actualization and life satisfaction. In accordance with the purpose of the research, a questionnaire was used to collect data and the study was carried out by analyzing the results of the data. In the analyzes, the effect of religiosity on self-actualization and life satisfaction and the relationship between these three variables were discussed and the findings were interpreted and reported. This research was approved by the Ethics Committee of Çanakkale Onsekiz Mart University Graduate Education Institute, with the decision dated 11.03.2021 and numbered 05/25.

Figure 1: Research Model



Participants

Turkish Muslim individuals over the age of 18 participated in this research. Participants were formed by non-random convenience sampling method. The online questionnaire, which was prepared in a computer, was delivered to the participants on the internet on March 18, 2021 and remained on the air for one week. A total of 534 people participated in the research. Volunteering was taken into account in the participation in the research, detailed information was given at the beginning of the questionnaire, the rights of the participants were mentioned and the consent form was included. A personal information form was added to the research, where the participants' gender, age, educational status, marital status, income status and place of residence could be accessed, but no information was requested to reveal the identity of the participants. The analysis of the data obtained from the questionnaire form was carried out using the SPSS program.

Table 1: Demographics of the Participants

		N	%
Gender	Female	326	61
	Male	208	39
Age	18-24	113	21.2
	25-34	294	55.1
	35-44	76	14.2
	45-54	43	8.1
	55+	8	1.5
Education	Primary school	16	3
	Middle school	10	1.9
	High school	89	16.7
	Two years degree	65	12.2
	University	269	50.4
	Master degree	74	13.9
	PhD	11	2.1
Marital Status	Single	274	51.3
	Married	252	47.2
	Other	8	1.5
Place of residence	Village	13	2.4
	Town	8	1.5
	County	208	39
	City	84	15.7
	Big City	221	41.4
Socioeconomic Status	1	23	4.3

	2	68	12.7
	3	351	65.7
	4	86	16.1
	5	6	1.1
Total		534	100

As seen in Table 1, 326 (61%) of the participants were female and 208 (39%) were male. Considering the high number of female participants, It should be watched out in generalizing the results. Participants are over 18 years old and the oldest participant is 68 years old. The mean age is 30.54 (SD=8.507). Looking at the age groups, it is seen that the majority (55.1%) are in the 25-34 age range, followed by the 18-24 age range with 21.2%. Although the majority of the participants are young adults, a quarter of the participants are over the age of 35, and this rate is remarkable considering that university students are mostly sampled in studies related to religiosity. When the education levels of the participants are examined, it is seen that the majority (50.4%) have a bachelor's degree and the second is high school graduation (16.7%). The fact that the participants mostly had higher education can be counted as another limitation of the study. Looking at the profile of the participants in terms of marital status, it is seen that the rates of single (51.3%) and married (47.2%) are very close to each other. Most of the participants (41.4%) live in a big city and come from a middle socioeconomic (65.7%) segment.

Measurement

In accordance with the purpose of the research, a personal information form, a religiosity scale, a scale to determine the level of self-actualization and a life satisfaction scale in Turkish were used to collect data.

Personal Information Form: A form was used to collect the demographic characteristics of the research participants. The form included questions on gender, age, educational status, marital status, place of residence and socioeconomic status.

Islamic Religiosity Scale: Developed by Uysal (1995), the scale was designed with five dimensions: consequence, belief, knowledge, rituals, and individual and social dimensions of worship. The scale in a four-point Likert format consists of 26 items in total. In our study, the 12-item version of the scale, abbreviated by Ayten (2009), was used. Participants were asked to mark the option with the degree they deem appropriate for each item given. While some questions in the scale were rated as “strongly agree”, “agree”,, “disagree”, “strongly disagree”, some questions were rated as “very often”, “often”, “sometimes” and “never”. These ratings are scored as 4, 3, 2 and 1 from the most positive to the least positive. The highest score that the participants can get from this scale is 48 and the lowest is 12. A high score from the scale means that the participant's level of religiosity is high. The short version of the scale consists of two sub-dimensions. These are the belief- consequence dimension and the knowledge-ritual dimension. In our study, when the internal consistency analysis of the scale was analyzed, it was seen that the Cronbach Alpha value was .827, that is, the internal consistency level was high.

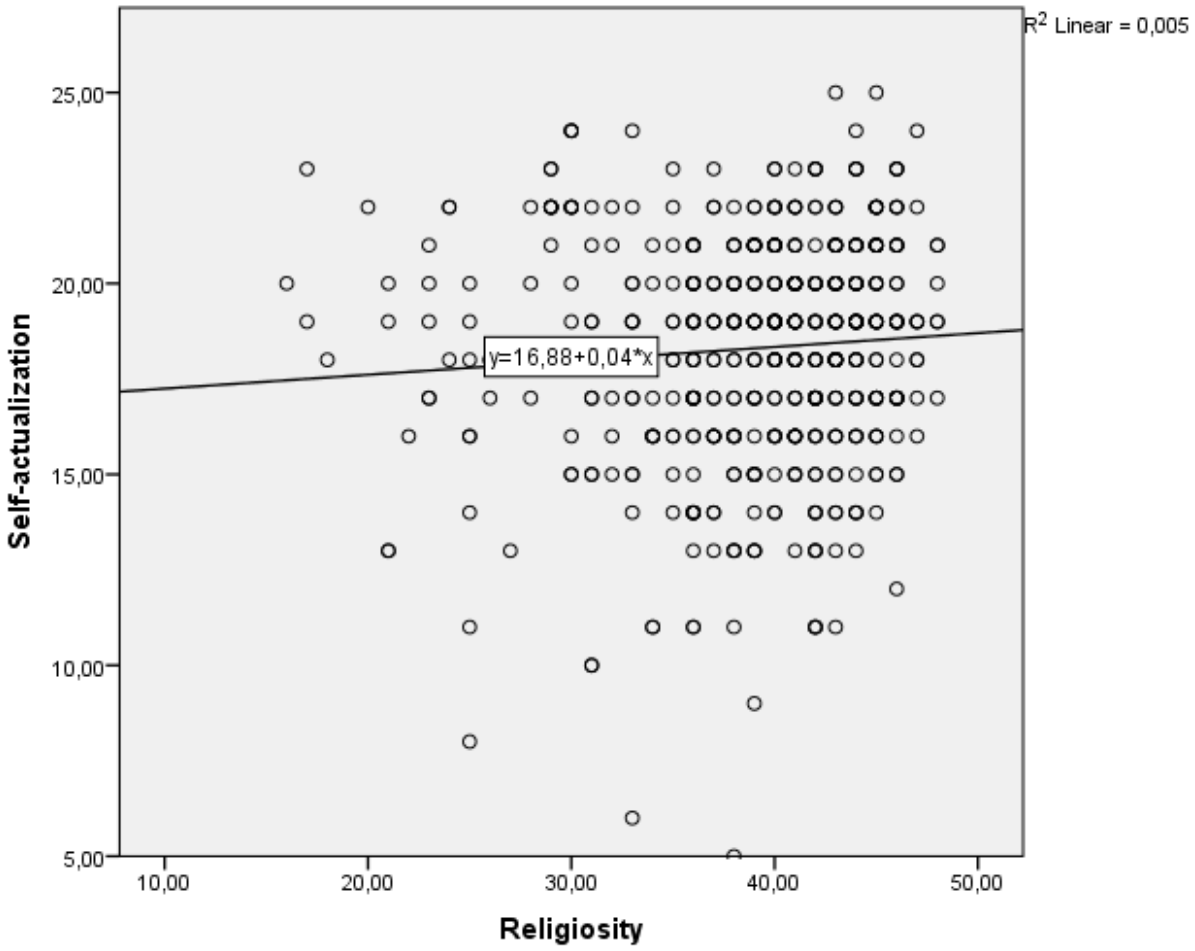
Personal Orientation Inventory: The inventory was developed by Everett Shostrom and adapted into Turkish by Kuzgun (2012) in order to measure the level of self-actualization according to the principles of humanistic counseling. The inventory consists of 150 pairs of behavior or value comparisons of compulsory-choice type that require choosing one of the two. In the inventory, there are 12 subscales consisting of the combinations of 150 items. In this study, 25 items in the subscale measuring self-actualization value were used. Each item consists of sentences expressing specific behavior or values, one of which is self-actualizing and the other is not. Those who mark the option specific to self-actualizers get 1 point, while those who tick the option specific to non-self-actualizers get 0 points. As a result of the questionnaire, the highest score that can be obtained for the level of self-actualization is 25, and the lowest score is 0 (Kuzgun, 2012). After the data were collected, it was understood that the internal consistency analysis of the inventory showed a moderate level of consistency (α=.536).

Life Satisfaction Scale: The scale was developed by Ed Diener and adapted to Turkish by Durak et al. (2010). The scale is a 5-item, 7-point Likert-type self-report scale with a metric measure ranging from "strongly disagree" to "strongly agree". The aim of the scale is to reveal the life satisfaction levels of individuals. In scoring the scale, the rating level of each item is added. The highest score that the participants can get is 35 and the lowest score is 7. An increase in the score obtained from the scale indicates an increase in life satisfaction. At the end of the research, the internal consistency level of the scale was found to be α=,848.

Results and Discussion

A large literature in the psychology of religion addresses the physiological, psychological, and sociological benefits of religiosity (See. Hood et al, 2009; Yapıcı, 2007). Undoubtedly, the effects of religiosity differ from religion to religion, and negative effects can be seen in some religions (Exline, 2002; Pargament, 2002; Pargament et al., 2001; Koenig et al., 2001). Apart from their effects, it is a fact that religions advise people to change and develop, to gain a certain direction of their lives. Just as religion wants people to develop in many areas, one of these areas is personal development. For this reason, it is thought that there will be a positive relationship between religiosity and self-actualization. Because the characteristics of self-actualized people and the features that religion wants people to have are similar. For example, it is akin to the fact that religion always asks people to have goodwill, while self-actualized people avoid prejudice. In addition, religion advises people to live the modest life that self-actualized people also adopt. Self-actualized people and religious people are similar to each other in terms of tolerating others, treating them equally without attributing superiority, not being arrogant towards them, and being sensitive to their problems. Also it can be said that both religiosity and personality are in a continuous development. From this point of view, simple linear regression analysis was conducted to determine whether there is a relationship between the level of religiosity and the level of self-actualization and to determine to what extent the level of religiosity predicts the level of self-actualization.

Chart 1: Relationship between Religiosity and Self-Actualization Level



As a result of the regression analysis (R^2=.005, b_0=16.883, p=.092), it was resulted that there was no significant relationship between religiosity and self-actualization (Chart 1). This result we obtained does not support our hypothesis that the level of religiosity predicts the level of self-actualization. This result is consistent with Maslow's (1970) claim that institutional religion and self-actualization are incompatible. The results obtained in the studies conducted by Ayten (2004) and Özdoğan (1995) also support our research. Although we think that there may be a relationship between these two variables in the context of religion and its benefits, religiosity is about how religion is perceived and how it is transferred to life. Maslow (1970) explains what we mean by religion and the relationship of this definition with self-actualization as follows:

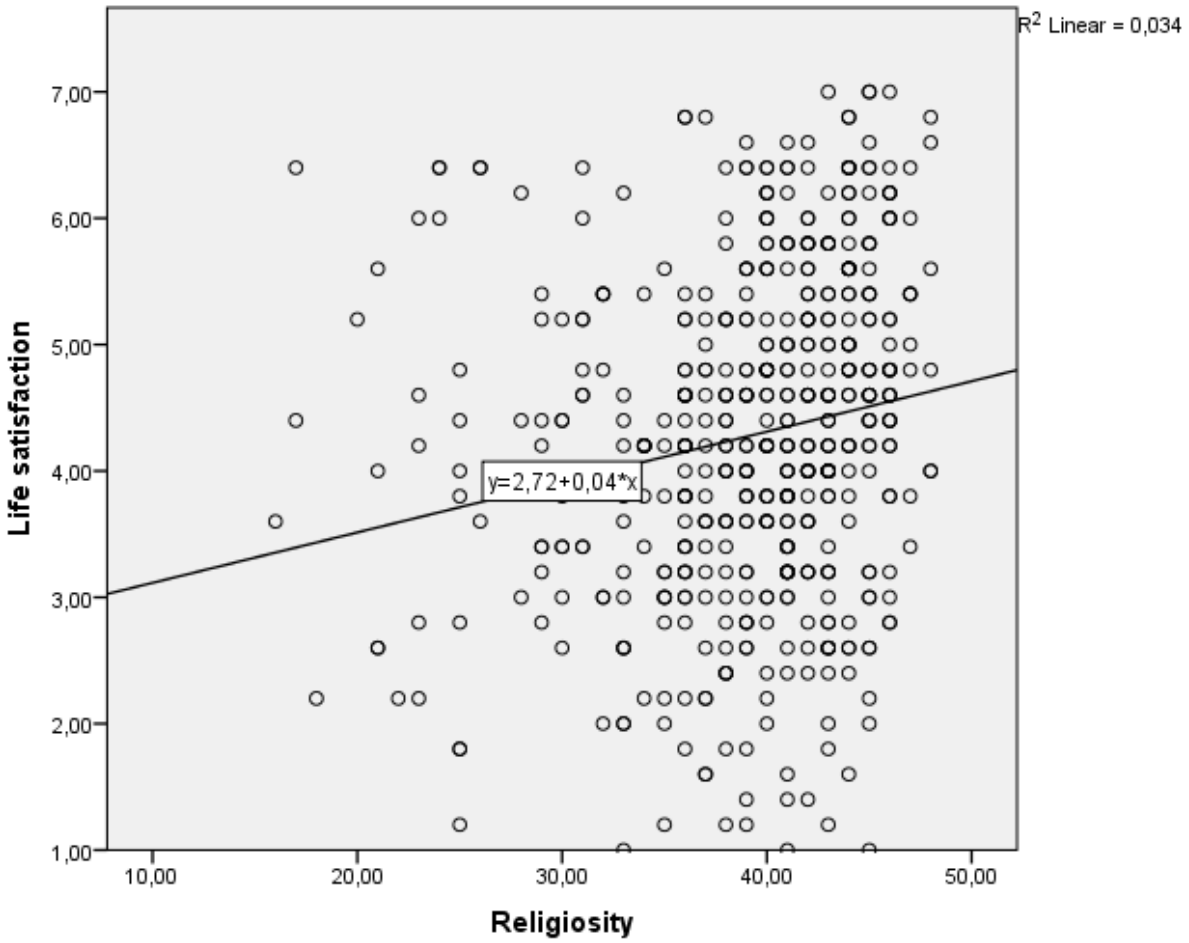
> A few say that they believe in a God, but describe this God more as a metaphysical concept than as a personal figure. If religion is defined only in social-behavioral terms, then these are all religious people, the atheists included. But if more conservatively we use the term *religion* to stress the supernatural element and institutional orthodoxy (certainly the more common usage) then our answer must be quite different, for then very few of them are religious (p. 169).

For example, can we expect an extrinsically religious person to have a high level of self-actualization? Self-actualized individuals make decisions of their own free will and implement them.

They have no dependency to others or other elements. In addition, some dimensions of religiosity may have a negative effect on self-actualization. If we consider religiosity in terms of worship, worship may have a positive relationship with self-actualization in terms of putting life in order, and it may also negatively affect the process of self-realization by the excessive amount of time devoted to worship and the alienation of individuals from social life. In this case, the real effect of religiosity on self-actualization is related to what people understand from religion and how much they can apply the teachings of religion to their lives.

As can be seen in the chart below, as a result of the regression analysis, it was determined that there is a significant relationship between religiosity and life satisfaction. (R^2=.03, b_0=2.716, p<.001). The obtained result supports our claim that the level of religiosity predicts the level of life satisfaction. The change in the level of religiosity affects the change in the level of life satisfaction by 3%. Life satisfaction and religiosity have been and continue to be the subject of many researches. In some studies, it has been concluded that there is a significant and positive relationship between religiosity and life satisfaction, supporting our research (Acat, 2019; Ayten and Tura, 2017; Ayten and Yıldız, 2016; Güler and Emeç, 2006; Sağır, 2019; Turan, 2018; Yılmaz Çıtır, 2016).

Chart 2: Relationship between Religiosity and Level of Life Satisfaction



Religiosity has existed in every society from past to present. In line with the principles it brings, it directs and shapes people's lives individually and socially. It have answers to the questions people ask about finding their purpose in life. Therefore, it is very effective on life satisfaction, which we can call an evaluation process about life. While people give meaning to their lives with the belief dimension of religiosity, they provide order in their lives with the dimension of worship. In order for a person to be satisfied with life, he must have reached a spiritual satisfaction. In this sense, religion positively affects people personally and spiritually and makes it possible to be satisfied with life. At the same time, when it is thought that people affect each other in terms of life satisfaction, the contribution of religion to the creation of an environment of peace in the society with the social arrangements that religion has made, provides an increase in life satisfaction. Considering that life satisfaction is related to the perception of the difference between what one has and what one wants to have, it can be thought that religion seriously affects this perception through beliefs about the impermanence of the world and indirectly has a positive effect on life satisfaction.

When we look at the result of the analysis in which the correlation between the three variables is considered together (Table 2), there is a positive and significant relationship between religiosity and life satisfaction as seen in the table, and between self-actualization and life satisfaction ($p<.001$). The result we obtained confirms our hypothesis that there is a significant relationship between the level of self-actualization and the level of life satisfaction. However, there is no significant relationship between religiosity and self-actualization. Numerous studies (See. Ayten et al., 2012; Toplanır, 2018) dealing with life satisfaction and self-actualization have determined that there is a significant relationship between these two variables.

Table 2: Correlation between Religiosity, Self-Realization and Life Satisfaction Levels

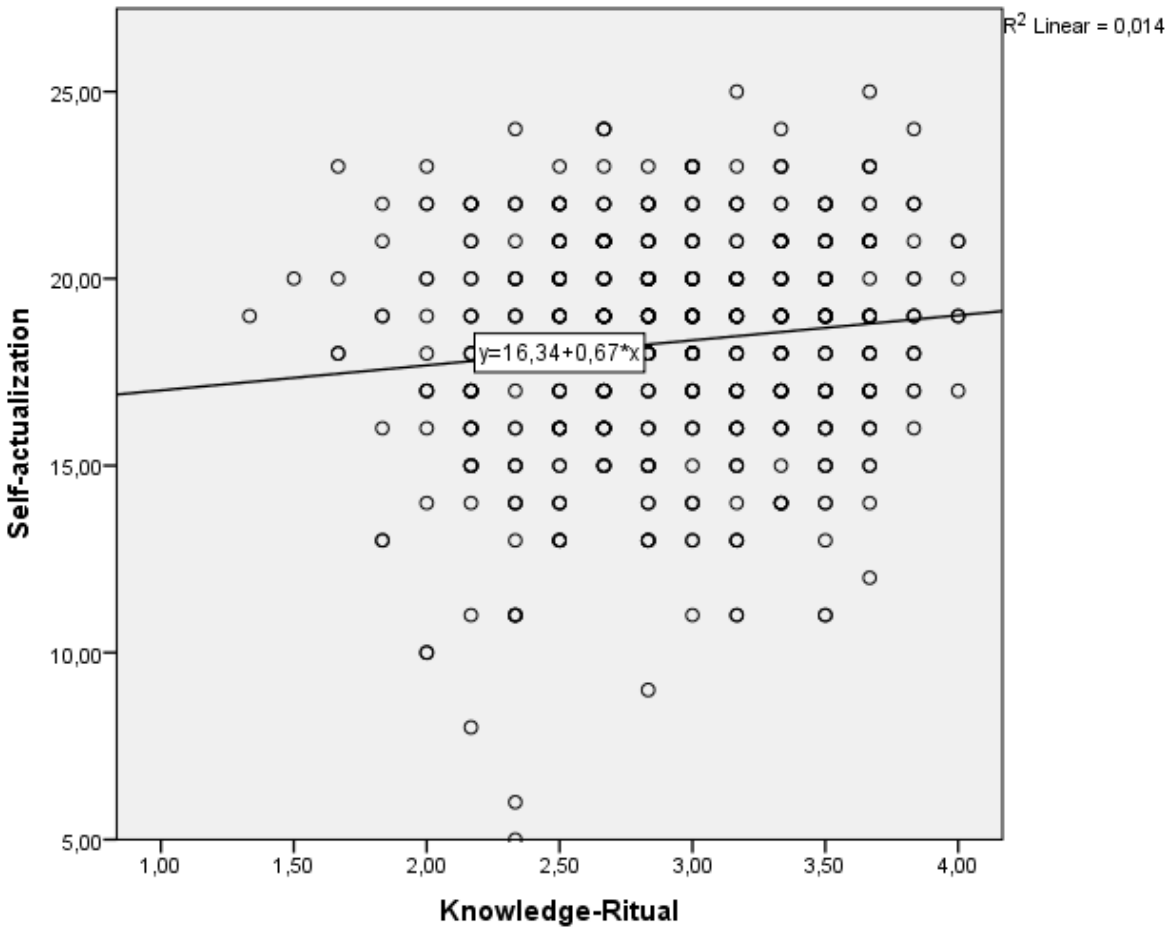
		Self-actualization	Life satisfaction
Religiosity	r	.073	.183*
	p	.092	.001
	N	534	534
Life satisfaction	r	.217*	
	p	.001	
	N	534	

*. The correlation between the two variables is significant at the 0.01 level.

Life satisfaction is an evaluation process that deals with the whole life in general. The fact that people are happy in their life, think that they have achieved everything they can achieve, and do not want to change anything even if given the opportunity to live again, are indicators of their satisfaction with life. When the hierarchy of needs is taken into account, people's satisfaction with their lives is in a sense related to meeting their needs. A person who has met their physiological, safety, love and belongingness and esteem needs is expected to be largely satisfied with their life. Thus, life satisfaction can be accepted as a step in the process of self-actualization. Therefore, it is understandable that there is a significant relationship between life satisfaction and self-actualization. This result we have obtained confirms our hypothesis that there is a significant relationship between the level of self-actualization and the level of life satisfaction. However, when these three variables are considered together, the significant relationship between life satisfaction and both religiosity and self-actualization suggests that there may also be a relationship between religiosity and self-

actualization, although the results we obtained show the opposite. Against this picture, some new questions arise. Why is there a positive correlation between religiosity and life satisfaction, and between life satisfaction and self-actualization, but not between religiosity and self-actualization? In this case, it can be assumed that there may be various mediator or moderator variables affecting the relationship between religiosity and self-actualization, or that different dimensions of religiosity may have different relationships with self-actualization. In order to better understand this situation, first of all, the relationship between the sub-dimensions of religiosity and self-actualization was examined.

Chart 3: The Relationship between Knowledge-Ritual Dimension of Religiosity and Level of Self-Actualization

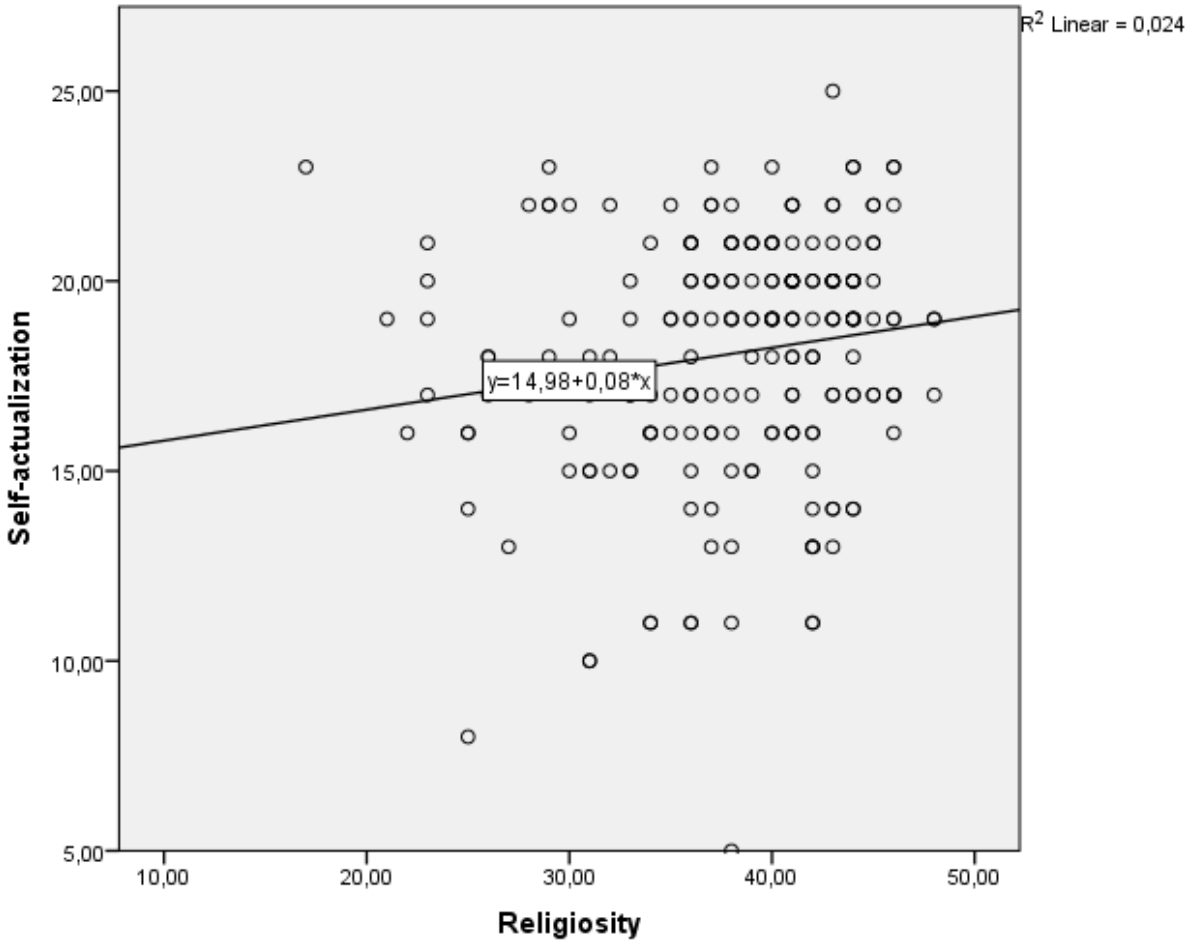


As seen in the chart above, as a result of the regression analysis (R^2=.014, b_0=16.34, p<.05), it was concluded that the knowledge-ritual dimension of religiosity predicts the level of self-actualization. On the other hand, no significant relationship was found between belief- consequence dimension and self-actualization. The religiosity scale, abbreviated by Ayten (2009), defined only two dimensions of religiosity, unlike the widespread acceptance in the psychology of religion. In Stark and Glock's (1974) classification of the dimensions of religiosity, knowledge and ritual are considered as two separate dimensions. The knowledge dimension includes having knowledge about the religion one is a member of, learning the basic belief principles, practices and provisions of that religion, while the ritualistic dimension refers to the fulfillment of religious practices, transferring

religious beliefs to behavior and performing rituals. In this case, it can be predicted that there may be a relationship between the level of fulfilling the practices of the religion one is a member of and the level of self-actualization.

In order to determine whether religiosity has a relationship with self-actualization in terms of different demographic variables, age groups, gender and different education levels were examined separately in terms of religiosity and self-actualization levels. The first examination was made in terms of the gender variable. The relationship between religiosity and self-actualization in females and the relationship between religiosity and self-actualization in males were discussed. When it comes to females, it has been resulted that there is no relationship between religiosity and self-actualization levels.

Chart 4: The Relationship between Religiosity and Self-Actualization Levels in Males



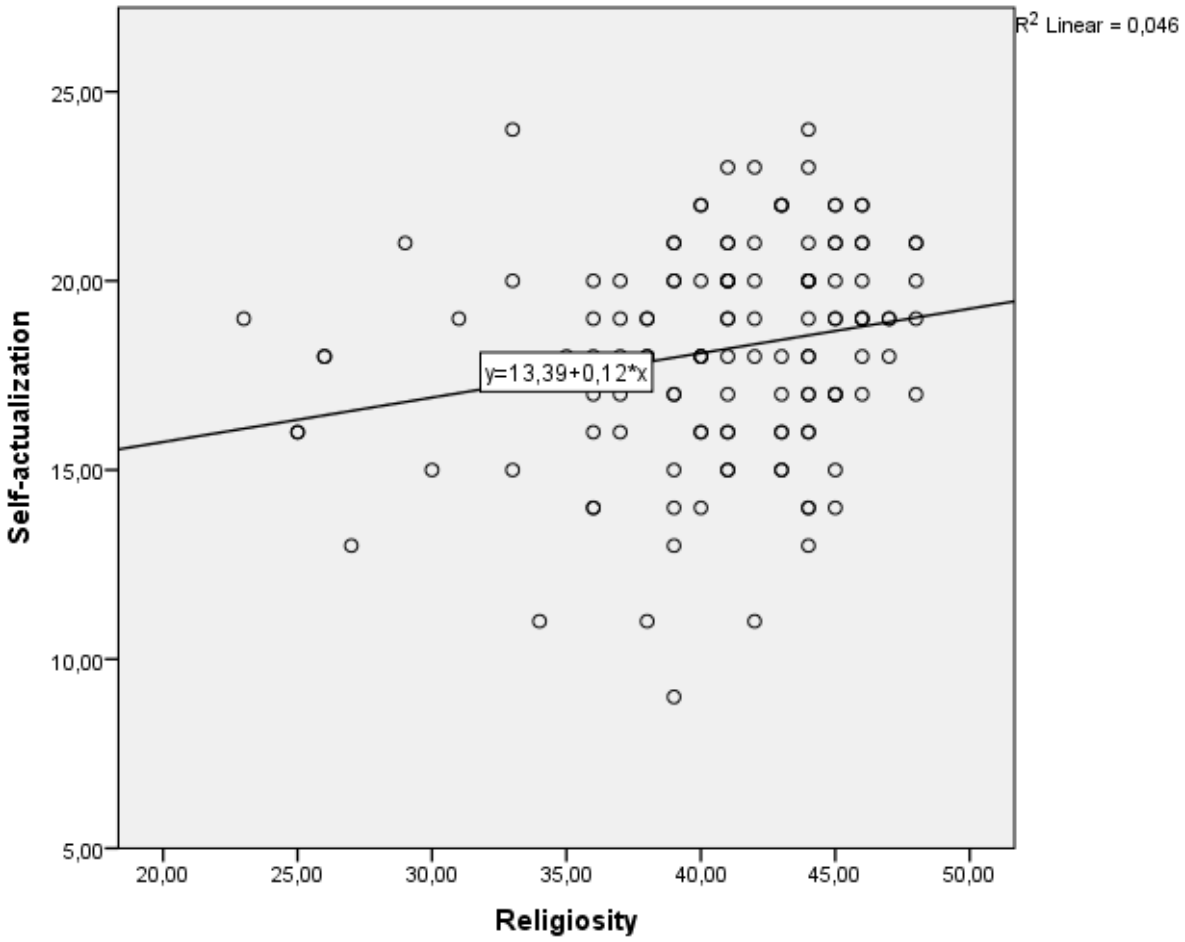
As seen in the chart above, religiosity predicts self-actualization as a result of the analysis made by considering only male participants (R^2=.02, b_0=14.98, p<.05). This significance supports the significant relationship between self-actualization and life satisfaction, and between religiosity and life satisfaction. The relationship between gender and religiosity has been the subject of many studies carried out to date (See. Hood et al, 2009; Paloutzian and Park, 2005; Ayten, 2009; Göcen, 2005; Koç, 2010). In some of these studies, it was claimed that women were more religious (Doğan and Karaca,

2021; Ayten, 2009; Baynal, 2015; Göcen, 2005; Sağır, 2019; Saroglou, 2000; Yılmaz Çıtır, 2016) some men were more religious (Ayten and Tura, 2017; Koç, 2010; Uysal, 2006) and some found that there was no difference between the two groups (Ayten, 2004; Koç, 2010; Turan, 2018). It is known that in the majority of studies, women are more religious, but when it comes to sub-dimensions of religiosity, men score higher on knowledge, while women score higher on experience (Bahadır, 2010). For example, in the study conducted by Krause et al. (2002), when the relationship of religiosity with life satisfaction and health was examined, it was seen that the effects of religiosity on this subject varied according to gender. According to this research, women find more emotional support from church membership. This shows us that religiosity can have different effects on men and women and their personal development. In the aforementioned study, for example, it was seen that praying in Christian women is more beneficial than men. It can be said that there are many possible reasons for this difference: gender roles, gender-specific personality traits, psychodynamic differences, religious regulations regarding men and women, etc. (Bahadır, 2010). In the Turkish Muslim sample, we see the effect of religiosity in men. In this case, the conclusion that there is a relationship between the knowledge-ritual dimension and self-actualization seems to be related to the conclusion that there is a relationship between religiosity and self-actualization in men. This may be related to gender roles in Turkish Muslim culture. According to Yılmaz (2008), self-actualization is a phenomenon that can take place in the public sphere and there will be no opportunity for self-actualization for women who are excluded from the public sphere. Of course, there may be other reasons for this as well. For example, Okech and Chambers (2012) found in their study that the level of self-actualization in black college students was higher than that of black male college students, and they claimed that this was because black male students were exposed to more racism, discrimination and marginalization. In another study, in which university students in Turkey participated, the self-actualization levels of women were higher than that of men, and this was explained by gender roles. Altunbayrak and Kaya (2019) associated their research findings with the tendency of female students to make more realistic plans, to live without being dependent on anyone, and to make decisions based on their own opinions rather than the opinions of others. It should be noted that the education level of the sample is high in the studies of both Okeach and Chambers (2012) and Altunbayrak and Kaya (2019). The level of self-actualization may be higher in women with higher education levels than in men. It can be argued that women with higher education levels will be able to act more independently and be more visible in the public sphere. Considering that there is a negative correlation between religiosity and education level (Beit-Hallahmi and Argyle, 1997; Beit-Hallahmi, 2007; Baker ve Smith, 2009; Smith, 2011; Silver, 2013; Keysar ve Navarro-Rivera, 2013), it is understandable that religious women do not have a high level of self-actualization.

The relationship between age and self-actualization is quite complex. Maslow (1943) does not predict a relationship between the steps in the hierarchy of needs and age. On the other hand, some researchers (Ivtzan et al, 2013) claim that individuals over the age of 35 are more motivated for self-actualization. Therefore, we decided to examine the relationship between variables according to age. When we look to see if there is a correlation between age and self-actualization, no significant correlation was found. When the ages were grouped and the self-realization score averages of the groups were compared, no significant difference was found again. On the other hand, there is a

positive relationship between age and religiosity. When the sample was divided into two groups as over and under 35 years of age, a significant correlation was found between the level of religiosity and the level of self-actualization of the older group (N=127, r=.214, p<.05). Accordingly, it was examined whether religiosity predicts self-actualization in individuals over the age of 35.

Chart 5: The Relationship Between Religiosity and Self-Actualization Levels in Individuals Over 35



As seen in Chart 5, religiosity significantly predicts self-actualization in individuals over the age of 35 and explains 4% of the change in self-actualization level. According to the regression analysis, the relationship between the two variables is significant (R2=.04, b0=13.39, p<.05). When we look at the literature, it is thought that there is a positive significant relationship between the level of religiosity and age (Ayten and Tura, 2017; Baynal, 2015; Koç, 2008; Mehmedoğlu, 2004; Uysal, 2006). The fact that religiosity predicts self-actualization in the older group, but the two variables are not related in the other group may indicate that there may be a relationship between age and self-actualization, or that religion may contribute to self-actualization only after a certain age. Considering that individuals over the age of 35 may have met their basic low-level needs such as marriage, work, income, security, love and respect at a high rate, and the idea that 40 and above is seen as the maturity age, the result will make sense.

Conclusion

Religion is a phenomenon that we encounter in almost every society throughout history. While there may be many possible reasons for this, it is possible to mention the psychological benefits of religion among the reasons. Some religions contribute to the personal development of their members. Some religions, on the other hand, increase the level of life satisfaction of their members by influencing the way they make sense of life and by creating a basis for coping with difficult life events. For this reason, it seems normal to think that religiosity may be related to life satisfaction and self-actualization. However, in social sciences, relationships that are thought to exist with informal observations may not be detected as a meaningful relationship when investigated empirically. For this reason, the relationship between the variables should be shown based on concrete data.

When the relationship of the three variables was examined, it was found that religiosity and life satisfaction showed a positive correlation, as expected. Likewise, there is a positive correlation between self-actualization and life satisfaction. As a matter of fact, the satisfaction of the individual with his life is both one of the most important efforts of religion and one of the most important messages it recommends. Again, being satisfied with your life is among the most important qualities of self-actualized individuals. However, contrary to what we hypothesized, religiosity was not found to be associated with self-actualization. This is the main point to focus on. This result shows us that religiosity alone is not a sufficient predictor of self-actualization, and that different dimensions of religiosity and demographic variables are the main predictors. The fact that the knowledge-ritual dimension of religiosity predicts religiosity in men indicates that the relationship between gender and religiosity and gender and self-actualization should be specifically addressed. Investigation of the relationship between sub-dimensions and self-actualization with a scale that shows the sub-dimensions of religiosity in more detail can be included in the list of suggestions for future studies.

References

Acat, B. (2019). Ergenlerde Dindarlık, Değerler, İnternet Bağımlılığı ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi. Unpublished Master Thesis. Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Akbaş, A. (1993). Ergenlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8(1), 1-12.

Akkoyun, F. (1988). Kendini Gerçekleştirme ve Kaygı. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 21(1), 81-90.

Altunbayrak, D.E. & Kaya, F.Ş. (2019). Üniversite Öğrencilerinin Kendini Gerçekleştirme Düzeyi ile Benlik Saygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (2), 388-401.

APA (2021, 10 October). APA Dictionary of Psychology. Retrieved from: https://dictionary.apa.org/life-satisfaction

Argyle, M. & Hills, P. (2000) Religious Experiences and Their Relations With Happiness and Personality. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(3), 157-172.

Aydın, F. E. (2019). İşe Bağlılık, Dindarlık ve Hayat Memnuniyeti Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Avukatlar Üzerine Nicel Bir Araştırma. Unpublished Master Thesis. Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Ayten, A. & Tura, H. (2017). Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?. *İslami İlimler Dergisi*, 12(3), 27-54.

Ayten, A. & Yıldız, R. (2016). Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16(1), 281-308.

Ayten, A. (2004). Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık İlişkisi. Unpublished Master Thesis. Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Ayten, A. (2005). Kendini Gerçekleştirme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 185-204.

Ayten, A. (2009). Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü. Unpublished Doctoral Dissertation. Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Ayten, A. (2013). Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(1), 7-31.

Ayten, A. (2018). *Din ve Sağlık Kavram, Kuram ve Araştırma*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları.

Ayten, A. Göcen, G., Sevinç, K. & Öztürk, E. E. (2012). Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(2), 45-79.

Bahadır, A. (2002). Ergen Kişiliği Bağlamında Din-Kişilik İlişkisi. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 111-123.

Bahadır, A. (2010). Dindarlığın Kaynakları. Edt. Hayati Hökelekli. In *Din Psikolojisi*, pp. 46-69. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Baker, J.O. & B. Smith (2009). None Too Simple: Examining Issues of Religious Nonbelief and Nonbelonging in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion.* 48, 4, 719-733.

Baynal, F. (2015). Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 206-231.

Beit-Hallahmi, B. & M. Argyle (1997). *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*. New York: Routledge.

Beit-Hallahmi, B. (2007). Atheists: A Psychological Profile. Michael Martin (Ed.). In *The Cambridge Companion to Atheism*. New York: Cambridge University Press.

Bergan, A. & McConatha, J.T. (2001) Religiosity and Life Satisfaction. *Activities, Adaptation & Aging*, 24(3), 23-34.

Caldwell-Harris, C.L., Wilson, A.L., LoTempio, E. & Beit-Hallahmi, B. (2011) Exploring The Atheist Personality: Well-Being, Awe, And Magical Thinking İn Atheists, Buddhists, And Christians. *Mental Health, Religion & Culture*, 14(7), 659-672.

Diener, E. & Clifton, D. (2002). Life Satisfaction and Religiosity in Broad Probability Samples. *Psychological Inquiry*, 13(3), 206-209.

Durak, M., Senol-Durak, E., & Gencoz, T. (2010). Psychometric Properties of the Satisfaction with Life Scale among Turkish University Students, Correctional Officers, and Elderly Adults. *Social Indicators Research*, 99(3), 413-429.

Exline, J.J. (2002). Stumbling Blocks On The Religious Road: Fractured Relationships, Nagging Vices, And The İnner Struggle To Believe. *Psychological Inquiry. 2002*,13(3), 182–189.

Goldstein, K. (1939). *The Organism*. New York: American Books.

Göcen, G. & Konar, A. (2014). Din Psikolojisi Açısından İnsan Olma Sürecinde Kendini Gerçekleştirme ve Din. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 8(15), 365-383.

Göcen, G. (2015). 11-12 Yaş Grubundaki Çocukların Minnettarlıkları ve Hayat Memnuniyetlerine Etki Eden Aile İle İlgili Faktörler. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 13(29), 83-116.

Güleç, C. (1999). Hümanistik Psikoloji Açısından Kaygı Sorunsalı ve Kendini Gerçekleştirme Kavramı. *Doğu Batı*, 2(6), 159-165.

Güler, B. K. & Emeç, H. (2006). Yaşam Memnuniyeti ve Akademik Başarıda İyimserlik Etkisi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi İdari Biliimler Fakültesi Dergisi*, 21(2), 129-149.

Gürses, İ. (2017). *Dindarlık ve Kişilik*. Bursa: Emin Yayınları.

Hood, R.W., Hill, P. & Spilka, B. (2009). The Psychology of Religion. New York: The Guildford Press.

Ivtzan, I., GArdner, H.E., Bernard, I, Sekhon, M. & Hart, R. (2013). Wellbeing through Self-Fulfilment: Examining Developmental Aspects of Self-Actualization. *The Humanistic Psychologist*, 41(2), 119-132.

Keser, A. (2005). İş Doyumu ve Yaşam Doyumu İlişkisi: Otomotiv Sektöründe Bir Uygulama. *Çalışma ve Toplum Ekonomi ve Hukuk Dergisi*, 4, 77-95.

Keysar, A. & J. Navarro-Rivera (2013). A World of Atheism: Global Demographics. Stephen Bullivant ve Michael Ruse (Ed.). In *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press.

Koç, M. (2008). Yetişkinlik Döneminde Dindarlık İle Benlik Kavramı Değişkenleri Arasındaki İlişki. Unpublished Doctoral Dissertation. Uludağ Üniversitesi, Bursa.

Koç, M. (2010). Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 217-248.

Koenig, H.G., McCullough, M.E. & Larson, D.B. (2001). *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.

Krause, N., Ellison, C.G., & Marcum, J.P. (1998). The Effects of Church-Based Emotional Support on Health: Do They Vary by Gender? *Sociology of Religion*, 63(1), 21-47.

Krause, N., Ellison, C.G., & Wulff, K.M. (1998). Church-Based Support, Negative Interaction and Psychological Well-Being: Findings from a National Sample of Presbyterians. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 725–741.

Kula, S. & Çakar, B. (2015). Maslow İhtiyaçlar Hiyerarşisi Bağlamında Toplumda Bireylerin Güvenlik Algısı ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişki. *Bartın Üniversitesi İdari İktisadi Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6(12), 191-210.

Kuzgun, Y. (1982). Kendini Gerçekleştirme. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*. 10, 162-172.

Kuzgun, Y. (2012). Kişisel Yönelim Envanteri. Y. Kuzgun & F. Bacanlı (ed). In *Rehberlik ve Psikolojik Danışmada Kullanılan Ölçekler*. Ankara: Nobel Yayınları.

Maslow, A. (1943). A Theory of Human Motivation. *Psychological Review*, 50, 370-396.

Maslow, A. (1970). *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row Publisher.

Maslow, A. (2001). *İnsan Olmanın Psikolojisi*. Trns. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayınları.

Mehmedoğlu, A.U. (2004). *Kişilik ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları.

Mustafayeva, L. (2013). İş-Aile Çatışmalarının Hayat Memnuniyeti Üzerindeki Etkisi: Türkiye ve İngiltere'deki Akademisyenlerin Karşılaştırılması. Unpublished Doctoral Dissertation. Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

Nielsen, M.E., Williams, J. & Randolph-Seng, B. (2009) Religious Orientation, Personality, and Attitudes About Human Stem Cell Research. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 19(2), 81-91.

Okech, A. & Chambers, C.R. (2012). Gender Differences in Self-Actualization. In *Black Female Undergraduates on Campus: Successes and Challenges Diversity in Higher Education*, pp. 59-74. Emerald Group Publishing

Özdoğan, Ö. (1995). Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi. Unpublished Doctoral Dissertation. Ankara Üniversitesi, Ankara.

Özdoğan, Ö. (1997). Kendini Gerçekleştirme Açısından İnsan-Din İlişkisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 359-364.

Paloutzian, R.F. & Park, C. (2005). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: The Guilford Press.

Pargament, K.I. (2002). The Bitter And The Sweet: An Evaluation Of The Costs And Benefits of Religiousness. *Psychological Inquiry*, 13(3), 168–181.

Pargament, K.I., Koenig, H.G., Tarakeshwar, N. & Hahn, J. (2001). Religious Struggle As A Predictor Of Mortality Among Medically İll Elderly Patients: A 2-Year Longitudinal Study. *Archives of Internal Medicine*, 161(15), 1881–1885.

Quran. (2010). (H. Karaman, A. Özek, İ.K.Dönmez, M.Çağrıcı, S.Gümüş A.Turgut, Trans.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı

Sağır, R. (2019). Ergenlerde Dindarlık, Öz Denetim ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi. Unpublished Master Thesis. Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Saroglou, V. (2000). Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika'da Yapılan Yeni İncelemeler. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 123-144.

Sevinç, K. (2013). Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(28), 243-269.

Silver, C.F. (2013). *Atheism, Agnosticism, and Nonbelief: A Qualitative and Quantitative Study of Type and Narrative*. (Unpublished Doctoral Dissertation). Knoxville: University of Tennessee.

Smith, J.M. (2011). Becoming an Atheist in America: Contructing Identity and Meaning from the Rejection of Theism. *Sociology of Religion*. 72, 2, 215-237.

Stark, R., & Glock, C. Y. (1974). *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.

Şentepe, A. & Güven, M. (2015). Kişilik Özellikleri ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(31), 27-44.

Taşçi Yıldırım, E. (2021). İslam Felsefesinde İbadetler Ekseninde Dindarlık. *Darulfunun İlahiyat*, 31(2), 355-378.

Tekke, M. & Coşkun, M. (2019). Kendini Tanıma, Kendini Gerçekleştirme, Kendini Aşmışlık ve Potansiyelini Tam Kullanan Kişi: Kişilerarası İletişim. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(70), 790-797.

Tokur, B. (2013). Gaye- Anlam Bağlamında Kendini Gerçekleştirmek. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 149-162.

Toplanır, E. (2018). Yaşam Doyumu, Kendini Gerçekleştirme ve Ölüm Korkusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Unpublished Master Thesis. Haliç Üniversitesi, İstanbul.

Turan, Y. (2009). Kişilik ve Dindarlık Üzerine Bir Alan Araştırması. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 20, 279-295.

Turan, Y. (2018). Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(1), 395-434.

Türker, Y. & Çelik, K. (2019). Öğretmenlerde İş ve Aile Çatışmasının Yaşam Doyumu Üzerindeki Etkisinde İş Doyumunun Aracı Rolü. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 34(1), 242-258.

Uysal, V. (1995). İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 8(3-4), 263-271.

Uysal, V. (2006). *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: Dem Yayınları.

Watson, P.J., Trevor Milliron, J., Morris, R.J. & Hood, R.W. (1995). Religion and the Self as Text: Toward a Christian Translation of Self-Actualization. *Journal of Psychology and Theology*, 23(3), 180-189.

Yapıcı, A. (2007). *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi.

Yarar, Ü. (2019). Kadınlarda Kendini Gerçekleştirme ve İbadet Psikolojisi -İlk Yetişkinlik Dönemi Örneği-. Unpublished Master Thesis. Selçuk Üniversitesi, Konya.

Yılmaz Çıtır, Y. (2016). Ergenlik Döneminde Dindarlık, Şükür ve Hayat Memnuniyeti (İstanbul Pendik Örneği). Unpublished Master Thesis. Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Yılmaz, S. (2018). Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Günlük Hayattaki Yansımaları: Çorum/Alaca Örneği. *İmgelem*, 2, 1-21.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Özkan, B. & Düzgüner, S. (2021). Yetişkinlerde Bağlanma Stilleri ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Theosophia*, 3, 33-54.
DOI: 10.5281/zenodo.5806572
Received: 23.10.2021 – Accepted: 06.12.2021 – Published: 27.12.2021

RESEARCH ARTICLE

Yetişkinlerde Bağlanma Stilleri ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*

Bahar ÖZKAN[1]

Sevde DÜZGÜNER[2]

Öz: Bu araştırmada, yetişkinlerin bağlanma stilleri ile dinî başa çıkma etkinlikleri arasındaki ilişki Türk örnekleminde incelenmiştir. Araştırma İstanbul ilinde yaşayan ve 18-72 yaş aralığında bulunan 453 katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların yetişkin bağlanma stilleri, İlişki Ölçekleri Anketi ile, dinî başa çıkma etkinlikleri ise Dinî Başa Çıkma Ölçeği ile ölçülmüştür. Araştırmanın ana konusu olan, dinî başa çıkma etkinliklerinin alt boyutları ile bağlanma stilleri arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Buna göre bazı değişkenlerin birbiri ile anlamlı şekilde pozitif veya negatif ilişki içinde olduğu görülmüş ancak bu ilişkilerinin zayıf olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, bağlanma stilleri ve dinî başa çıkma tarzları ile yaş, eğitim, cinsiyet, medeni hâl gibi demografik değişkenler arasındaki ilişkiler de test edilmiştir. Yetişkin bağlanma stilleri ile dinî başa çıkma etkinlikleri arasındaki ilişkiyi analiz etmek amacıyla gerçekleştirilen Alternatif Spearman Testi ve Likelihood Ratio Test sonuçlarına göre, bireylerde "güvenli bağlanma" eğilimi arttıkça, "dinî yalvarma, dinî yakınlaşma, dinî istikamet arayışı" etkinliklerine yönelme sıklığında artış tespit edilmiştir. Öte yandan "korkulu bağlanma" eğilimi arttıkça "dinî hoşnutsuzluk, manevi hoşnutsuzluk ve şerre yorma" sıklığında artış görülürken; "dinî yakınlaşma" boyutunda ise düşüş olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Bağlanma Kuramı, Başa Çıkma, Dinî Başa Çıkma, Din, Stres.

A Study on the Relationship between Attachment Styles and Religious Coping in Adults

Abstract: In this study, the relationship between adult attachment styles and religious coping was investigated on Turkish sample. The research conducted with 453 participants aged between 18-72 who live in Istanbul. The adult attachment styles of the participants were measured by *Relationship Scales Questionnaire (RSQ),* religious coping styles were measured by the *Religious Coping Scale*. Correlation between the sub-dimensions of religious coping and attachment styles were inspected. Accordingly,

---

* Bu araştırma Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim dalında yapılan "Yetişkinlerde Bağlanma Stilleri ve Dini Başa Çıkma İlişkisi" başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

[1] Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri, MEB Öğretmeni, sehribaharozkan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9588-005X

[2] Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, sevdeduzguner@hotmail.com , ORCID: 0000-0002-3210-6972

some variables were verified to positively or negatively related to one another but all of these relationships were found to be weak. Otherwise, the relationships between attachment style and religious coping and demographic variables were tested. Provided by the findings of the *Alternative Spearman's Test* and *Likelihood Ratio Tests,* which are made to analyze the relationship between adult attachment styles and religious coping, as "secure attachment" tendency increases, frequency of involvement in "religious begging, religious approach and search for religious direction" activities also increases. Although, as "fearful attachment" increases, frequency of "religious discontent, spiritual discontent and evil reappraisal" increases, whereas dimension of "religious approach" has been observed to decrease.

Keywords: Psychology of Religion, Attachment Theory, Coping, Religious Coping, Religion, Stress.

1. Giriş

Bu araştırmanın temel konusunu iki önemli kavram olan bağlanma ve başa çıkma arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Ayrıca bu çerçevede hem bu kavramlar incelenecek hem literatürde yer alan konuyla ilgili çalışmalara yer verilecek hem de dinî başa çıkma, bağlanma, demografik değişkenler çerçevesinde elde edilen bulgular analiz edilecektir. Bu sayede bir yandan literatüre katkıda bulunulacak öte yandan yapılacak yeni çalışmalar için veri sağlanacaktır.

Araştırmanın amacı; dinî başa çıkmanın bağlanma kuramı açısından incelenmesidir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle katılımcıların bağlanma örüntüleri ile dinî başa çıkma etkinlikleri ortaya konulacaktır. Daha sonra dinî başa çıkma etkinlikleri ile bağlanma stilleri; bağlanma stilleri ve dinî başa çıkma etkinlikleri ile demografik değişkenler arasındaki ilişkiler analiz edilecektir. Bu çerçevede, "Katılımcıların bağlanma tarzları ve dinî başa çıkma etkinlikleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?" sorusu bu araştırmanın temel problemidir.

İnsanoğlu, hayatla ve dolayısıyla insanlarla ilişki kurma becerisini, dünyaya gözlerini açtığı andan itibaren yanında bulduğu kişiye (bağlanma nesnesine/bakım verene/anneye) borçludur. Bu birincil bakım veren kişinin, bebeğin ihtiyaçlarına cevap verme biçimi bebeğin bağlanma örüntülerini yavaş yavaş geliştirir ve onu sosyal hayata hazırlar. Böylece bireyin elde ettiği bu tecrübeler, onun insani ilişkilerinin temelini oluşturur. Bu bakımdan bağlanma kavramı, psikoloji literatüründe araştırılmaya ve üzerinde çeşitli teori ve hipotezler geliştirip test etmeye son derece değer bir konudur.

Din psikolojisi literatürüne baktığımızda bağlanma konusunun çok yeni çalışılmaya başlandığını görmekteyiz. Konuyla ilgili kabarık bir çalışma listesi olmamakla beraber bağlanma; genellikle tanrı tasavvuru, din, dindarlık bağlamında çalışılmıştır. Araştırmamızın literatürdeki yerinin daha iyi anlaşılabilmesi adına bu çalışmalara kısaca değineceğiz.

Bağlanma teorisini din çerçevesinde ele alan ilk araştırmacılardan biri Lee A. Kirkpatrick'tir.[3] Bağlanma teorisinin kapsamlı bir din psikolojisi teorisi olmadığını söyleyen Kirkpatrick'e göre bu

[3] Lee A. Kirkpatrick - Phillip R. Shaver, "Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3 (1990), 315-334; Lee A. Kirkpatrick, "Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi", çev. Mustafa Koç, *Bilimname* 4/10 (2006), 133-172; Wade Rowatt - Lee A. Kirkpatrick, "Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs", *Journal for the*

teori, din olgusunun sadece sınırlı bir alanına dair bir açıklama ve yeni hipotezler geliştirmek için teorik bir temel sunmaktadır. Bağlanma teorisinin güçlü yanlarından birisi, hem bağlanma ve dinin kuralcı yönlerini hem de bağlanma ve dindeki bireysel farklılıkları tek bir teorik yapı içerisinde açıklayabilme yeteneğidir. Bağlanma teorisinin din psikolojisine uygulanması, dini başka amaçlar (çocuklar ile onların ilk bakıcıları arasında devam eden yakınlık) için gelişmiş bir sistemin evrimsel bir yan ürünü olarak kavramlaştırmak suretiyle dinî uyum hipotezlerine alternatif bir örnek teşkil etmektedir.[4]

Ülkemizdeki çalışmalara bakacak olursak; bağlanma ve din konulu ilk çalışmalardan biri Akif Hayta tarafından gerçekleştirilmiştir.[5] *Bağlanma teorisi* ile *İslâm'da Allah tasavvuru* arasındaki ilişkiyi ele alan Hayta; bağlanma teorisinde var olan *güvenli alan* ve *sığınılacak üs* kavramlarından hareketle din ile yaratıcının isim ve sıfatları çerçevesinde de buna paralel bir model oluşturmayı hedefleyen bir çalışma ortaya koymuştur. Yine Nuran E. Korkmaz teorik çalışmasında bağlanma-din ilişkisini İslâm dini çerçevesinde incelemiştir.[6] Korkmaz, bu minvalde gerçekleştirdiği bir diğer çalışmasında bir yandan *Tanrı'ya Bağlanma Ölçeği* geliştirirken, öte yandan bağlanma kuramı, insan-yaratıcı ilişkisi/iletişimi ve psikolojik iyi olma hâli arasındaki ilişkiyi irdelemiştir.[7] Hacer Subaşı da aynı yıl, bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkinin bağlanma kuramı açısından değerlendirilmesi konulu bir tez hazırlamıştır.[8] Üniversite öğrencilerine uygulanan bu araştırmada, katılımcıların bağlanma örüntüleri ile Tanrı'ya bağlanma tarzları ve dindarlık algısı arasındaki ilişki analiz edilmiştir.

Tanrı'ya bağlanma konulu bir diğer çalışmayı Mehmet Çınar gerçekleştirmiştir.[9] Tanrı'ya bağlanma tarzları ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkiyi belirlemeyi amaçlayan Çınar, aynı zamanda hayat memnuniyeti, dua sıklığı, ümit düzeyi gibi değişkenlere de çalışmasında yer vermiştir. Yetişkinlikteki bağlanma tarzları ve dindarlık ilişkisi üzerine üniversite öğrencileri ile bir çalışma yürüten Necmi Karslı ise iki değişken arasında anlamlı bir ilişki tespit edememiştir.[10]

Yetişkinlerde bağlanma stilleri ve Tanrı'yı algılama şekillerini incelemek üzere bir araştırma gerçekleştiren Betül Kış, Müslüman bireylerin güvenli bağlanma eğiliminde olduğu sonucuna ulaşmıştır.[11] Bu sonuç Subaşı'nın yürüttüğü araştırma bulgularını destekler niteliktedir.[12] Tüm bu araştırma ve çalışmalara baktığımızda bağlanma ve din arasında farklı değişkenler açısından anlamlı

Scientific Study of Religion 41/4 (2002), 637-651; Lee A. Kirkpatrick, "Bağlanma Teorisi ve Evrimsel Din Psikolojisi", çev. Karslı, Necmi, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 257-272.

[4] Kirkpatrick, "Bağlanma Teorisi ve Evrimsel Din Psikolojisi", 259-268.

[5] Akif Hayta, "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 29-63.

[6] Nuran E. Korkmaz, "İslâm Açısından Bağlanma Kuramının Değerlendirilmesi: Teorik Bir Yaklaşım", *Avrupa Islam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2011), 297-312.

[7] Nuran E. Korkmaz, *Bağlanma, İnsan-Tanrı İlişkisi ve Psikolojik İyilik Hâli* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

[8] Hacer Subaşı, *Üniversite Öğrencilerinin Tanrı ile İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

[9] Mehmet Çınar, *Yetişkin ve Yaşlılarda Tanrı'ya Bağlama Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

[10] Karslı, Necmi, "Bağlanma Yapısı ve Demografik Değişkenlerin Dini Hayat ile İlişkisi", *1. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı II. Cilt*, ed. Betül Saylan Şenol Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 899-918.

[11] Betül Kış, *Müslümanlarda Bağlanma ve Tanrı Algısı* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 42.

[12] Subaşı, *Üniversite Öğrencilerinin Tanrı ile İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi*, 121.

bir ilişki olduğunu söylememiz mümkündür. Din kavramının derinliğini ve çok yönlülüğünü göz önünde bulundurursak var olması muhtemel başka ilişkilerin de olduğu varsayılabilir. Bu durum ise bizi daha derinlemesine bir araştırma yapmak için teşvik etmekte ve bize karanlık noktaları aydınlatma misyonu yüklemektedir.

Alanyazındaki bağlanma konulu çalışmalar genellikle din, dindarlık, Tanrı tasavvuru ve Tanrı'ya bağlanma çerçevesinde yürütülmüş olup oldukça sınırlı sayıdadır. Bağlanma ve din konusunun daha da özelleştirilip bağlanma ve dinî başa çıkma şeklinde incelendiği bir araştırma literatürde bulunmadığından, çalışmamız bu yönüyle diğer araştırmalardan farklılaşmaktadır. Ayrıca bağlanma ve din konulu çalışmaların neredeyse tamamında üniversite öğrencileri veya ergen örneklemi ile çalışılmışken, mevcut araştırmamızın 18 yaş üstü yetişkinlerle yürütülmüş olması çalışmamızın önemini artırmaktadır.

2. Temel Kavramlar

2.1. Dinî Başa Çıkma

Yaşamımız boyunca her an bir sorun ve sıkıntıyla yüzleşmek durumunda kalmak, hayatın yadsınamaz bir gerçeğidir. Bireyin hayatına devam edebilmesi ve yaşam kalitesini koruyabilmesi adına bu sorun ve sıkıntıların anlamlandırıp, üstesinden gelmeye çalışması ve çözüm yolları araması gerekir. Başa çıkma etkinlikleri, tam da bu işlevleri yerine getiren bir tür anlamlandırma ve mücadele etme mekanizmasıdır. Bu etkinlikler bazen anlamlandırma gibi bilişsel, öfke duyma gibi duygusal veya gezme, spor yapma, ibadet etme gibi davranışsal olabilir.[13] Folkman ve diğerleri ise başa çıkmayı çevreden ve içten gelen istek ve çatışmaları kontrol etme ve ortaya çıkan gerilimi en az düzeye indirmek amacıyla sergilenen davranışsal ve duygusal tepkiler olarak açıklamaktadır.[14]

Dinî başa çıkma; "dinî inanç ve davranışların, dinî/kültürel değerlerin zor zamanların getirdiği olumsuz duygusal sonuçların engellenmesi veya hafifletilmesi, anlamın korunması veya dönüştürülmesi ve problem çözümünün kolaylaştırılması yolunda kullanılması" olarak tanımlanır.[15] Dinin, hayatı ve hayatta karşılaşılan soru ve sorunları anlamlandırma işlevine sahip olduğu, çoğunluğun hem fikir olduğu bir konudur. Bu önemli işlev, elbette ki dinî başa çıkma olgusunun, psikoloji ve din psikolojisi literatüründe çalışılan konuların başında gelmesini açıklar niteliktedir.

2.2. Bağlanma

John Bowlby bağlanma kuramını, özellikle erken çocukluk döneminde belirgin olmakla birlikte beşikten mezara kadar bireyi etkileyen, bireyin belirli bir kişiye yönelik birtakım güçlü duygusal bağlar kurma eğilimini ve dahî istenmeyen ayrılığın ve kaybın yol açtığı kaygı, öfke, depresyon ve duygusal ayrılma dahil olmak üzere birçok duygusal sıkıntı ve kişilik bozukluğu biçimini açıklamanın

---

[13] Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 38.
[14] Susan Folkman vd., "Appraisal, Coping, Health Status, and Psychological Symptoms", *Journal of Personality and Social Psychology* 50/3 (1986), 571-579.
[15] Harold G. Koenig vd., "Religious Coping and Health Status in Medically Ill Hospitalized Older Adults", *The Journal of Nervous and Mental Disease* 186/9 (1998), 513-521; Mona M. Amer vd., "Initial Development of the Brief Arab Religious Coping Scale (BARCS)", *Journal of Muslim Mental Health* 3/1 (2008), 69-88; akt. Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 40-41.

bir yolu olarak tanımlar.[16] Literatür incelendiğinde, bağlanma teorisiyle ilgili ilk çalışmaların Bowlby tarafından başlatıldığı, Mary Ainsworth'un ise Bowlby'nin görüşlerini sahada test edip yeni fikirler oluşturarak teorinin genişlemesine yardımcı olduğu görülmektedir.[17]

1950 yılında Dünya Sağlık Örgütü'nün (WHO) kendisinden evsiz çocukların ruh sağlığına ilişkin tavsiye istemesinin üzerine Bowlby, *Anne Bakımı ve Ruh Sağlığı* adlı bir rapor hazırlayarak psikoloji dünyasının dikkatini, geliştirdiği *bağlanma kuramı*na çekmeyi başarmıştır. WHO'ya sunduğu bu raporda "Bebeğin ve küçük yaşta çocuğun hem tatmin olduğu hem de haz aldığı annesiyle (ya da sürekli vekil anne) sıcak, yakın ve devamlı bir ilişki deneyiminin olmasının, ruh sağlığı için gerekli olduğuna inandığını" belirten Bowlby[18] kendisinden sonra Ainsworth, Hazan, Shaver, Bartholomew, Horowitz gibi birçok öncü ismin bu teoriyi geliştirmesine de olanak sağlamıştır.

Bartholomew, Bowlby tarafından ortaya konan çocukluk dönemi bağlanma ögelerinin[19] yetişkin bağlanma biçimlerini tanımlamak için de kullanılabileceğini yaptığı bir dizi araştırma neticesinde ortaya koyarak bu modelleri şöyle tanımlamıştır:

Güvenli (Secure) Bağlanma Stili: Bu bağlama biçimine sahip bireyler, kendilerini sevilmeye değer gören, başkalarını da güvenilebilir, ulaşılabilir ve iyi niyetli gören bireylerdir. Bu bireyler benlik algılarını oluşturmak ve korumak için başkalarının onayına daha az ihtiyaç duyar; dolayısıyla bu konuda kaygı düzeyleri düşüktür.

Saplantılı (Preoccupied) Bağlanma Stili: Saplantılı bağlanma gerçekleştiren bireyler, kendilerini değersiz hissederler ve sevilmeye değer görmezler. Başkalarını ise tam tersine olumlu olarak değerlendirirler. Yakın ilişkiler içinde olmayı isterler, ancak ilişkilerde kendini doğrulama ya da kanıtlama ihtiyacı duyarlar. Kaygı düzeyleri yüksektir.

***Korkulu (Fearful) Bağlanma Stili*:** Korkulu bağlanma tam olarak güvenli bağlanma stilinin karşıtıdır ve bireysel değersizlik duyguları ile başkalarının güvenilmez ve reddedici olduğuna ilişkin beklentileri içerir. Bu kişiler yüksek kaygı ve yüksek kaçınma gösterme eğilimindedirler. Bir yandan yakınlık kurmaya yoğun bir istek duymakla beraber bir taraftan da terk edilme ve reddedilme kaygısıyla riskli buldukları yakın ilişki ve sosyal ortamlardan kaçınırlar.

***Kayıtsız (Dismissing) Bağlanma Stili*:** Kayıtsız stile sahip kişilerin özsaygıları oldukça yüksektir ve özerkliğe aşırı derecede önem verirler. Reddedilme kaygısı dolayısıyla var olan benlik değerini korumak adına yakınlık ihtiyaçlarını göz ardı ederler. Başkalarına karşı tutumları genelde olumsuzdur ve yakınlığa karşı kayıtsızdırlar. Stresli durumlarla başa çıkmada oldukça zayıftırlar ve de böyle durumlarla karşılaştıklarında kaygılanıp sinirlenirler.[20]

---

[16] John Bowlby, "The Making and Breaking of Affectional Bonds: I. Aetiology and Psychopathology in the Light of Attachment Theory", *The British Journal of Psychiatry* 130/3 (1977), 201-203.
[17] Inge Bretherton, "The Origins of Attachment Theory: John Bowlby and Mary Ainsworth", *Developmental Psychology* 28/5 (1992), 760.
[18] John Bowlby, *Bağlanma*, çev. Tuğrul Veli Soylu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 25-26.
[19] John Bowlby, *Attachment and Loss: Vol. II Separation, Anxiety and Anger* (Basic Books, 1973), 204.
[20] Kim Bartholomew - Leonard M. Horowitz, "Attachment Styles Among Young Adults: A test of a Four-Category Model", *Journal of Personality and Social Psychology* 61/2 (1991), 229-234; Nebi Sümer - Derya Güngör, "Yetişkin Bağlanma Stilleri Ölçeklerinin Türk Örneklemi Üzerinde Psikometrik Değerlendirmesi ve Kültürlerarası Bir Karşılaştırma", *Türk Psikoloji Dergisi* 14/43 (1999), 75-76.

3. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmamızın hipotezleri şu şekilde belirlenmiştir:

- Katılımcıların bağlanma stilleri ile dinî başa çıkma etkinlikleri arasında anlamlı bir ilişki vardır **(H_1)**.
- Katılımcıların bağlanma stilleri ve dinî başa çıkma etkinlikleri demografik özelliklere göre anlamlı bir farklılık göstermektedir **(H_2)**.
- Evlilerde güvenli bağlanma görülürken; bekârlarda daha çok korkulu bağlanma görülür **(H_{2a})**.
- Yaş ilerledikçe olumlu dinî başa çıkma etkinliklerini kullanma sıklığı artar **(H_{2b})**.
- Eğitim seviyesi ile dinî başa çıkma etkinlikleri arasında anlamlı bir ilişki vardır **(H_{2c})**.
- Kadınlar erkeklere oranla olumlu dinî başa çıkma etkinliklerini daha sık kullanır **(H_{2d})**.
- Evliler bekârlara göre dinî başa çıkma etkinliklerine daha sık başvurmaktadır **(H_{2e})**.

4. Yöntem

Bu araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden *ilişkisel tarama modeli*ne göre tasarlanmıştır. Ayrıca, bu araştırma, katılımcıların zamana bağlı gelişim veya değişimlerine odaklanmaksızın yalnızca belirli bir zaman dilimiyle sınırlı olması hasebiyle *kesitsel* (cross-sectional) bir nitelik taşır.[21] Araştırmada 18 yaş ve üstü yetişkinler baz alınmıştır. Çalışma grubu olarak ise temsil gücünün yüksek olması amacıyla İstanbul'da yaşayan ve yaşları 18 ile 72 arasında değişen yetişkin bir grup seçilmiştir. Araştırmada tesadüfi örnekleme ve kartopu yöntemleri kullanılmıştır. Çalışma grubundaki örneklem sayısı ölçeklerdeki madde sayısının en az beş katı olması gerektiği için[22] toplamda 453 kişiye ulaşılmıştır.

Anket çalışmasına katılanların %61,4'ü (278 kişi) kadınlardan %38,6'sı (175 kişi) ise erkeklerden oluşmaktadır. Katılımcıların %51,9'u (235 kişi) genç, %22,3'ü (101 kişi) yetişkin, %25,8'i (117 kişi) ileri yaş grubundadır. Bireylerin %51'i (231 kişi) bekâr, %46,1'i (209 kişi) evli, %2,9'luk küçük bir bölümü (13 kişi) ise daha önce evlilik yaşamış (boşanmış/eşi vefat etmiş) kişilerdir. Çalışmaya katılanların %92,3'lük bölümü (418 kişi) teistlerden oluşurken, %2,9'u (13 kişi) deistlerden ve geriye kalan %4,9'luk bölüm (22 kişi) ise şüphe edenler ve reddedenlerden oluşmaktadır.

4.1. Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama ve ölçme aracı olarak anket tekniği kullanılmıştır. Anketin ilk bölümünü *Kişisel Bilgi Formu* oluşturmaktadır. Araştırmanın amaçlarına uygun olarak *Dinî Başa Çıkma Ölçeği* ve *İlişki Ölçekleri Anketi* kullanılmıştır.

Kişisel Bilgi Formu: Katılımcıların demografik özelliklerinin tespitine yönelik düzenlenmiş olan bu formda katılımcıların, cinsiyet, yaş, eğitim durumları, medeni durumları, meslekleri, ekonomik durumları ve yaratıcı inançları gibi niteliklerini tespit etmeye yönelik toplam 10 soru hazırlanmıştır. Ayrıca çalışma grubu olarak İstanbul'da yaşayan yetişkinler seçildiğinden, il dışı

---

[21] Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007), 80-82.
[22] Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 320.

katılım formlarını elemek amacıyla *kişisel bilgi formu*na yaşanılan şehir sorusu eklenmiş, fakat veri olarak işlenmemiştir.

Dinî Başa Çıkma Ölçeği (DBÇÖ): Bu ölçek, bireylerin zor ve sıkıntılı olay ve durumlarla karşılaştıklarında başvurdukları dinî başa çıkma etkinliklerini ve onlara başvurma sıklıklarını gösteren bir ölçektir. Pargament, Koenig ve Perez'in[23] geliştirdikleri *Dinî Başa Çıkma Ölçeği'*ni Türkçe'ye Ali Ayten uyarlamış ve *Tanrıya Sığınmak* isimli çalışmasında kullanmıştır.[24] Bu çalışmada da bu ölçek esas alınmıştır.

Ayten, *Dinî Başa Çıkma Ölçeği*'ni oluşturan dokuz alt boyutu kendi arasında yeniden kapsamlı çözümlemeye tabi tutmuş, bu dokuz boyutun iki üst faktörde toplandığını tespit etmiştir. Üst faktörler, ***(1) olumlu dinî başa çıkma*** 'Allah'a Yönelme, Hayra Yorma, Dinî Yakınlaşma, Dinî Yalvarma, Dinî Dönüşüm, Dinî İstikamet Arayışı' gibi boyutların oluşturduğu nitelikleri kapsarken; ***(2) olumsuz dinî başa çıkma*** 'Manevî Hoşnutsuzluk, Şerre Yorma ve Kişilerarası Dinî Hoşnutsuzluk' gibi boyutların kapsadığı özelliklerden oluşmaktadır.[25]

Ölçek, Likert formatında hazırlanmış olup katılımcılara, dinî başa çıkma etkinliklerini ne sıklıkla yaptıkları/yapmadıkları sorulmuştur. Her soruda *"her zaman, çoğu zaman, bazen, nadiren ve hiçbir zaman"* şeklinde beş farklı seçenek yer almıştır. Puanlama yapılırken en olumludan olumsuza doğru sırasıyla 5, 4, 3, 2 ve 1 değerlerinde puanlar verilmiştir.

Ayten, ölçeğin KMO değerini (.799); Bartlett's Test of Sphericity değerini (x2=1976,212; p=000) olarak tespit etmiştir. Ayten'in araştırmasındaki örneklem grubunda yapılan iç tutarlık analizi sonrasında ölçeğin *Cronbach Alfa* değeri **α**=,75 olarak tespit edilmiştir.[26]

KMO testinin elimizdeki çalışma için değeri 0,940'tır. Bu değer 0,50'den yüksek olduğu için veriler faktör analizine uygundur. Dolayısıyla Barlett testi anlamlı çıkmıştır (p<0,05). Bu sonuç, değişkenlerin arasında yüksek korelasyonların mevcut olabileceğini göstermektedir. Ölçeğin tamamına ve dokuz alt boyutuna ait güvenilirlik değerleri orta ve yüksek seviyelerdedir. *"Dinî yalvarma"* alt boyutunda verilen cevapların güvenilirliği ise düşüktür. KMO ve toplam iç tutarlığı gösteren Cronbach's Alpha sonuçlarına (0,901) göre *Dinî Başa Çıkma Ölçeği*nin analizler için kullanılması, istatistiki açıdan uygundur.

İlişki Ölçekleri Anketi (Relationship Scales Questionnaire; RSQ): Griffin ve Bartholomew (1994) tarafından, Hazan & Shaver'ın (1987, 515) bağlanma ölçümündeki paragraflarından, Bartholomew Horowitz'ın[27] İlişki Anketi'nde ve Colins & Read'in[28] Yetişkin Bağlanma Ölçeği'nde

---

[23] Kenneth I. Pargament vd., "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE", *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 519-543.
[24] Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 29.
[25] Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 32.
[26] Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 29-32.
[27] Bartholomew - Horowitz, "Attachment Styles Among Young Adults: A test of a Four-Category Model", 227.
[28] Nancy L. Collins - Stephen J. Read, "Adult Attachment, Working Models, and Relationship Quality in Dating Couples", *Journal of Personality and Social Psychology* 58/4 (1990), 644-663.

kullanılan maddelerden yararlanılarak geliştirilmiş ve Sümer ve Güngör[29] tarafından Türkçeye uyarlanmıştır.

Ölçek, 17 maddeden ve yakın ilişkilerdeki bağlanma stilini (güvenli, kayıtsız, korkulu ve saplantılı) ölçmeyi amaçlayan 4 alt boyuttan oluşmaktadır. Ters yüklü maddeler 5, 7 ve 17'dir. 5. madde (30 maddeli ölçekte 6. madde) ters çevrilerek 18. madde olarak yeniden kodlanmakta ve hem saplantılı hem de kayıtsız stil için kullanılmalıdır. Söz konusu ölçekte maddelere göre alt boyutlarının dağılımı şu şekilde sıralanabilir:

Güvenli bağlanmayı; 3, 7, 8, 10, 17 no.lu maddeler,

Korkulu bağlanmayı; 1, 4, 9, 14 no.lu maddeler,

Saplantılı bağlanmayı; 18, 6, 11, 15 no.lu maddeler

Kayıtsız bağlanmayı; 2, 5, 12, 13, 16 no.lu maddeler ölçmektedir.

Ölçek maddeleri Likert tipine uygun olarak (1) *"beni hiç tanımlamıyor"* ile (7) *"tamamıyla beni tanımlıyor"* arasında puanlanmaktadır. Ölçeğin Türkçe geçerlilik-güvenilirlik çalışması Sümer ve Güngör tarafından yapılmıştır. Söz konusu çalışmanın test tekrar güvenilirlikleri .54 ile .78 arasında değişmektedir. İç tutarlılık katsayısı .27 ile .61 alfa değerleri arasında değişmektedir.[30]

KMO testinin elimizdeki çalışma için değeri 0,785'tir. Bu değer 0,50'den yüksek olduğu için veriler faktör analizine uygundur. Dolayısıyla *Barlett testi* anlamlı çıkmıştır (p<0,05). Bu sonuç, değişkenlerin arasında yüksek korelasyonların mevcut olabileceğini göstermektedir. Ölçeğin tamamına ve 3 alt boyutuna ait güvenilirlik değerleri 0,50 değerinin altına düşmemekle beraber orta seviyelerdedir. *Saplantılı bağlanma* alt boyutunda verilen cevapların güvenilirliği ise düşüktür. *KMO* ve toplam iç tutarlığı gösteren *Cronbach's Alpha* sonuçlarına (0,638) göre, *İlişki Ölçekleri Anketi*'nin analizler için kullanılması, istatistiki açıdan uygundur.

4.2. Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Bireylerin bağlanma stillerinin dinî başa çıkma stratejilerini kullanma biçimlerini etkileme düzeyinin, demografik değişkenlerle bağlanma stilleri ve dinî başa çıkma tarzları arasındaki olası ilişkilerin incelendiği bu ampirik araştırma kapsamında, belirtilen amaçlara uygun olarak hazırlanan anket formu, 2018 Ağustos ile 2018 Kasım ayları arasında İstanbul ilinde uygulanmıştır. Uygulamanın bir kısmı sokakta halkla birebir yapılırken, bir kısmı elden dağıtılmış ve son olarak bir kısmı ise internet ortamında katılımcılara ulaştırılmıştır. Bir kişi için uygulama süresi yaklaşık 10-15 dakika olarak tespit edilmiştir. Uygulamada, katılımcılara gönüllülük esasına göre ulaşılmış ve uygulamanın sağlıklı olması için, uygulama esnasında gerekli görülen açıklamalar yapılarak yanlış ve eksik anlaşılmanın önüne geçilmeye çalışılmıştır.

---

[29] Sümer - Güngör, "Yetişkin Bağlanma Stilleri Ölçeklerinin Türk Örneklemi Üzerinde Psikometrik Değerlendirmesi ve Kültürlerarası Bir Karşılaştırma".
[30] Sümer - Güngör, "Yetişkin Bağlanma Stilleri Ölçeklerinin Türk Örneklemi Üzerinde Psikometrik Değerlendirmesi ve Kültürlerarası Bir Karşılaştırma", 81.

500 kişiye ulaştırılan anketlerden 453 tanesi değerlendirmeye alınmıştır. Bilgisayar ortamına aktarılan verilerin analizleri *IBM SPSS Statistic 25* paket programında gerçekleştirilmiştir. Çalışmada demografik ve kişisel verilerin gruplandırılması yapılarak frekans tabloları çıkartılmıştır.

*İlişki ölçekleri anketi*nde 5. soru ters kodlama ile tekrar kodlanarak 18. soru olarak yeniden eklenmiştir. 5. soru kayıtsız bağlanma stili alt ölçeğine dâhil edilirken 18. soru saplantılı bağlanma stili alt ölçeğine ilave edilmiştir.

Ankette bulunan 2 ölçeğe ait soruların, toplu ve alt faktörlerine göre ayrı ayrı şekilde *Cronbach's Alpha* değerlerine bakmak suretiyle güvenilirlik oranları incelenmiş, *Kaiser-Meyer-Olkin* ve *Bartlett's* testleri ile verilerin faktör analizine uygunluğuna bakılmıştır.

Sürekli değişkenlerin analizleri için, öncesinde değişkenlerin normal dağılıma uygunluk durumları *Shapiro Wilk testi* ile incelenmiştir. Normal dağılım sağlanması ve gerekli örnek sayısı mevcut olması sebebiyle cinsiyetler arasında, güvenli ve saplantılı bağlanma skorlarının ortalamaları karşılaştırılmasında parametrik olan *t-testi* kullanılmıştır. Bu iki karşılaştırmanın dışında, normallik ya da yeterli örnek sayısı şartları sağlanamaması sebebiyle çalışma boyunca yapılan tüm ikili karşılaştırmalarda (*post hoc testleri* hariç) parametrik olmayan *Mann Whitney U testi* kullanılmıştır.

Üç ya da daha fazla gruplu karşılaştırmaların tamamında normallik şartı sağlanamaması sebebiyle *Kruskal Wallis testi* kullanılmıştır. Anlamlı fark bulunan değişkenlerin ikili karşılaştırmaları ise *Dunn's Post Hoc testi* ile gerçekleştirilmiştir.

Değişkenler arası ilişki incelemelerinin tamamında, normal dağılım bulunmaması sebebiyle *Alternatif Spearman testi* kullanılmıştır. Kategorik verilerin oransal karşılaştırmasında ise, *Likelihood Ratio test (Olabilirlik Oran Testi)* tercih edilmiştir. Ölçeklerde toplanan toplam puanların ortalamaları üzerinden istatistiksel analiz yapılmıştır. Tüm analizlerde anlamlılık düzeyi 0,05 olarak verilmiştir.

5. Bulgular ve Yorumlar

5.1. Bağlanma Stilleri, Dinî Başa Çıkma Etkinlikleri ve Demografik Yapı

5.1.1. Dinî Başa Çıkma Etkinlikleri ve Yaş

Araştırmamızda yaşın ilerlemesiyle olumlu dinî başa çıkma etkinliklerini kullanma sıklığının artacağı öngörülmüştür. Ayrıca dindarlık ile yaş değişkeni arasında ilişki olduğu varsayılmıştır. Yapılan analiz sonuçları aşağıdaki gibidir:

Tablo 1: Dinî Başa Çıkma Etkinliklerinin ve Bağlanma Şekillerinin Yaş Grupları Arasında Çoklu Karşılaştırılması

Ölçekler ve Boyutları	Yaş Grubu	n	M	SD	Min.	Max.	*test value*	*p*
Allah'a Yönelme	**Genç**	235	31,35	6,903	8	40	56,738	0,000*
	Yetişkin	101	32,55	7,359	8	40		
	İleri Yaş	117	35,85	6,198	8	40		
Hayra Yorma	**Genç**	235	20,26	4,595	5	25	21,50	0,000*
	Yetişkin	101	20,50	5,075	5	25		
	İleri Yaş	117	22,08	4,313	5	25		
	Genç	235	6,77	3,141	3	15	7,684	0,021*

Kişilerarası Dinî Hoşnutsuzluk	**Yetişkin**	101	6,53	3,015	3	15		
	İleri Yaş	117	5,80	2,792	3	12		
Dinî Yalvarma	**Genç**	235	10,14	1,948	3	15		
	Yetişkin	101	10,35	2,229	3	15	9,048	0,011*
	İleri Yaş	117	10,66	1,948	3	15		
Dinî Yakınlaşma	**Genç**	235	12,53	3,608	4	20		
	Yetişkin	101	13,46	3,796	4	20	40,307	0,000*
	İleri Yaş	117	15,00	3,406	4	20		
Dinî Dönüşüm	**Genç**	235	9,71	2,732	3	15		
	Yetişkin	101	9,36	2,869	3	15	1,057	0,590
	İleri Yaş	117	9,62	2,967	3	15		
Manevi Hoşnutsuzluk	**Genç**	235	4,73	2,180	3	15		
	Yetişkin	101	4,39	1,934	3	14	1,610	0,447
	İleri Yaş	117	4,68	2,274	3	15		
Şerre Yorma	**Genç**	235	4,86	2,122	2	10		
	Yetişkin	101	5,06	1,938	2	10	2,606	0,272
	İleri Yaş	117	5,23	2,310	2	10		
Dinî İstikamet Arayışı	**Genç**	235	7,19	2,279	2	10		
	Yetişkin	101	6,76	2,430	2	10	5,093	0,078
	İleri Yaş	117	7,44	2,380	2	10		

Kruskal Wallis Testi

Tablo 1 incelendiğinde 3 yaş grubuna ait *"Allah'a yönelme, hayra yorma, kişilerarası dinî hoşnutsuzluk, dinî yalvarma, dinî yakınlaşma"* gibi dinî başa çıkma etkinlikleri alt boyutlarının sıklık skorları ortalamalarının arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğu görülmektedir (p<0,05). Diğer alt boyutların ise yaştan bağımsız olduğu bulgulanmıştır (p>0,05).

Tablo 2: Dinî Başa Çıkma Etkinliklerinin Yaş Grupları arasında İkili Karşılaştırılması

	Karşılaştırma Grubu	***p***
Allah'a Yönelme	**Genç-Yetişkin**	0,088
	Genç-İleri Yaş	0,000*
	Yetişkin-İleri Yaş	0,000*
Hayra Yorma	**Genç-Yetişkin**	1,000
	Genç-İleri Yaş	0,000*
	Yetişkin-İleri Yaş	0,007*
Kişilerarası Dinî Hoşnutsuzluk	**Yetişkin-İleri Yaş**	0,201
	Genç-İleri Yaş	0,018*
	Genç-Yetişkin	1,000
Dinî Yalvarma	**Genç-Yetişkin**	0,589
	Genç-İleri Yaş	0,008*
	Yetişkin-İleri Yaş	0,526
Dinî Yakınlaşma	**Genç-Yetişkin**	0,056
	Genç-İleri Yaş	0,000*
	Yetişkin-İleri Yaş	0,004*

Dunn's Post Hoc Testi

Yapılan ikili karşılaştırmalara göre *ileri* yaş grubunun ortalama *Allah'a yönelme* skoru (35,85), *genç* ve *yetişkin* yaş grubunun ortalamasına göre (sırasıyla (31,35 ve 32,55); *hayra yorma* skoru (22,08), *genç* ve *yetişkin* yaş grubunun ortalamasına göre (sırasıyla (20,26 ve 20,50); ortalama *dinî yalvarma* skoru (10,66), *genç* yaş grubunun ortalamasına göre (10,14); ortalama *dinî yakınlaşma* skoru (15,00), *genç* ve *yetişkin* yaş grubunun ortalamasına göre (sırasıyla (12,53 ve 13,46) istatistiksel olarak anlamlı şekilde farklı ve daha yüksektir (p<0,05). Buna göre *ileri* yaş grubundaki kişiler, *genç* ve *yetişkin* grubuna göre dinî başa çıkma alt boyutlarından olan *"Allah'a yönelme, hayra yorma, dinî yalvarma, dinî yakınlaşma"* etkinliğine daha sık başvurmaktadır. Genç ve yetişkinler arasında ise anlamlı fark bulunmamaktadır (p>0,05).

Yapılan ikili karşılaştırmalara göre *ileri* yaş grubunun ortalama *kişilerarası dinî hoşnutsuzluk* skoru (5,80), *genç* yaş grubunun ortalamasına göre (6,77) istatistiksel olarak anlamlı şekilde farklı ve daha düşüktür (p<0,05). Buna göre *ileri* yaş grubundaki kişiler, *genç* yaş grubuna göre *kişilerarası dinî hoşnutsuzluk* yöntemine daha az başvurmaktadır. Yetişkin grubu ile genç ve ileri yaş grubu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark yoktur (p>0,05).

Tablo 3: Dinî Başa Çıkma Boyutlarının Yaş Grupları Arasında Çoklu Karşılaştırılması

Dinî Başa Çıkma Alt Boyutu	**Yaş Grubu**	**x̄**	**SD**	**Min.**	**Max.**	***test value***	***p***
Olumlu Başa Çıkma Skoru	**Genç**	91,17	17,632	25	124	35,351	0,000*
	Yetişkin	92,97	19,709	25	120		
	İleri Yaş	100,65	17,311	25	122		
Olumsuz Başa Çıkma Skoru	**Genç**	16,36	5,155	8	40	1,116	0,572
	Yetişkin	15,98	4,726	8	33		
	İleri Yaş	15,70	4,544	8	32		

Kruskal Wallis Testi

* 0,05 düzeyinde anlamlı p değeri

Tablo 3'e göre, yaş grupları arasında ortalama *olumlu dinî başa çıkma* skorları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur. (p<0,05) Diğer yandan, *olumsuz başa çıkma* sıklığı, yaştan bağımsızdır (p>0,05). Aralarında anlamlı bir fark bulunan gruplar ayrıca aşağıda ikili olarak karşılaştırılmıştır.

Tablo 4: Olumlu Dinî Başa Çıkma Etkinliğinin Yaş Grupları Arasında İkili Karşılaştırılması

Karşılaştırma Grubu	***p***
Genç-Yetişkin	0,420
Genç-İleri Yaş	0,000*
Yetişkin-İleri Yaş	0,001*

Dunn's Post Hoc Testi

İleri yaş grubunun ortalama *olumlu dinî başa çıkma* skoru (100,65), *genç* ve *yetişkin* yaş grubunun ortalamasına göre (sırasıyla (91,17 ve 92,97) istatistiksel olarak anlamlı şekilde farklı ve daha yüksektir. (p<0,05) Buna göre, *ileri* yaş grubundaki kişiler, *genç* ve *yetişkin* grubuna göre daha

sık şekilde *olumlu dinî başa çıkma* etkinliklerini tercih etmektedir. Bu sonuç, *"Yaş ilerledikçe olumlu dinî başa çıkma etkinliklerini kullanma sıklığı artar* ***(H2b)****."* hipotezimizi desteklemektedir. Yaşın ilerlemesi neticesinde hem dindarlık yöneliminde ve buna bağlı olarak özellikle olumlu dinî başa çıkma etkinliklerini kullanma sıklığında artış görülmesi; ileri yaş grubunda dine daha fazla yönelme, ölüm korkusu, hayat tecrübesine sahip olma, çeşitli problemlerle yüzleşmiş olma gibi durumların söz konusu olması ile açıklanabilir.

Literatürde çalışmamızı destekleyen çalışmalar mevcut olmakla birlikte[31], iki değişken arasında anlamlı bir ilişki tespit etmeyen çalışmalar da yer almaktadır.[32] Genç ve yetişkinler arasında ise olumlu başa çıkma sıklığı açısından anlamlı fark bulunmamaktadır (p>0,05).

5.1.2. Dinî Başa Çıkma Etkinlikleri ve Eğitim

Araştırmamızda *dinî başa çıkma* etkinlikleri ile eğitim değişkeni arasında ilişki olduğu varsayılmıştır. Bu doğrultuda yapılan analizlerin sonuçları tablolaştırılarak, çıkan veriler yorumlanmıştır. Ulaşılan sonuçlar şu şekildedir:

Tablo 5: Dinî Başa Çıkma Etkinliklerinin Eğitim Grupları arasında Çoklu Karşılaştırılması

Ölçekler ve Boyutları / **Eğitim Grubu**		**x̄**	**SD**	**Min.**	**Max.**	***test value***	***p***
Allah'a Yönelme	**İlköğretim**	35,07	5,948	16	40	11,077	0,004*
	Ortaöğretim	34,71	6,375	8	40		
	Yükseköğretim	32,38	7,174	8	40		
Hayra Yorma	**İlköğretim**	22,07	4,690	9	25	8,893	0,012*
	Ortaöğretim	22,02	3,851	5	25		
	Yükseköğretim	20,53	4,757	5	25		
Kişilerarası Dinî Hoşnutsuzluk	**İlköğretim**	6,70	3,314	3	15	4,687	0,096
	Ortaöğretim	5,54	2,543	3	12		
	Yükseköğretim	6,57	3,072	3	15		
Dinî Yalvarma	**İlköğretim**	11,26	1,873	8	15	7,382	0,025*
	Ortaöğretim	10,46	2,010	3	15		
	Yükseköğretim	10,23	2,019	3	15		
Dinî Yakınlaşma	**İlköğretim**	14,67	3,648	4	20	7,824	0,020*
	Ortaöğretim	14,17	3,277	4	20		
	Yükseköğretim	13,18	3,775	4	20		
Dinî Dönüşüm	**İlköğretim**	10,59	3,478	3	15	6,206	0,045*
	Ortaöğretim	10,19	2,841	3	15		
	Yükseköğretim	9,47	2,752	3	15		
	İlköğretim	5,11	2,547	3	12	0,748	0,688

[31] Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 97; Zeynep Sağır, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 51.
[32] Mustafa Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2005); Veysel Uysal vd., "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 139-160.

Manevi Hoşnutsuzluk	**Ortaöğretim**	4,44	1,761	3	9		
	Yükseköğretim	4,63	2,168	3	15		
Şerre Yorma	**İlköğretim**	4,96	1,786	2	8	1,915	0,384
	Ortaöğretim	5,40	2,131	2	10		
	Yükseköğretim	4,96	2,157	2	10		
Dinî İstikamet Arayışı	**İlköğretim**	8,30	2,334	2	10	8,691	0,013*
	Ortaöğretim	7,23	2,562	2	10		
	Yükseköğretim	7,07	2,303	2	10		

Kruskal Wallis Testi

* 0,05 düzeyinde anlamlı *p* değeri

Eğitim gruplarının *Allah'a yönelme*, *hayra yorma*, *dinî yalvarma*, *dinî yakınlaşma, dinî dönüşüm* ve *dinî istikamet arayışı* şeklindeki dinî başa çıkma yöntemlerine ait ortalama skorları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmaktadır. (p<0,05) Bunların haricindeki yöntemler eğitim seviyesinden bağımsızdır (p>0,05). Aralarında anlamlı bir fark bulunan gruplar ayrıca aşağıda ikili olarak karşılaştırılmıştır.

Tablo 6: Dinî Başa Çıkma Etkinliklerinin Eğitim Grupları arasında İkili Karşılaştırılması

	Karşılaştırma Grubu	***p***
Allah'a Yönelme	**Yükseköğretim-Ortaöğretim**	0,024*
	Yükseköğretim-İlköğretim	0,077
	Ortaöğretim-İlköğretim	1,000
Hayra Yorma	**Yükseköğretim-Ortaöğretim**	0,097
	Yükseköğretim-İlköğretim	0,073
	Ortaöğretim-İlköğretim	1,000
Dinî Yalvarma	**Yükseköğretim-Ortaöğretim**	1,000
	Yükseköğretim-İlköğretim	0,025*
	Ortaöğretim-İlköğretim	0,313
Dinî Yakınlaşma	**Yükseköğretim-Ortaöğretim**	0,247
	Yükseköğretim-İlköğretim	0,059
	Ortaöğretim-İlköğretim	1,000
Dinî Dönüşüm	**Yükseköğretim-Ortaöğretim**	0,262
	Yükseköğretim-İlköğretim	0,152
	Ortaöğretim-İlköğretim	1,000
Dinî İstikamet Arayışı	**Yükseköğretim-Ortaöğretim**	1,000
	Yükseköğretim-İlköğretim	0,011*
	Ortaöğretim-İlköğretim	0,148

Dunn's Post Hoc Testi

* 0,05 düzeyinde anlamlı *p* değeri

Yapılan ikili karşılaştırmalarda görüldüğü üzere, *ortaöğretim* grubunun ortalama *Allah'a yönelme* skoru (34,71), *yükseköğretim* grubunun ortalamasına göre (32,38) istatistiksel olarak

anlamlı şekilde farklı ve daha yüksektir (p<0,05). Buna göre *ortaöğretim* görmüş kişiler, *yükseköğretim* görmüş kişilere göre *Allah'a yönelme* etkinliğine daha fazla başvurmaktadır. *İlköğretim* ile *ortaöğretim* ve *yükseköğretim* gören kişiler arasında anlamlı fark bulunmamaktadır (p>0,05).

Yükseköğretim grubunun ortalama *dinî yalvarma* skoru (10,23), ve *dinî istikamet* arayışı ortalama skoru (7,07), *ilköğretim* grubunun ortalamasına göre (sırasıyla 11,26; 8,30) istatistiksel olarak anlamlı şekilde farklı ve daha düşüktür (p<0,05). Buna göre yükseköğretim görmüş kişiler, ilköğretim görmüş kişilere göre *dinî yalvarma* ve *dinî istikamet arayışı* etkinliklerine daha az sıklıkta başvurmaktadırlar. Bu durum, pozitivizm ve materyalizm temelli eğitim sonucunda bireylerin manevi yönelimlerinin zayıflamasının bir sonucu olabilir. *Orta öğretimliler* ile *ilköğretim* ve *yükseköğretim* gören kişiler arasında ise anlamlı fark bulunmamaktadır (p>0,05).

Tablo 6'ya göre, 3 eğitim grubunun ortalama *hayra yorma, dinî yakınlaşma* ve *dinî dönüşüm* skorlarının çoklu karşılaştırmalarında anlamlı fark bulunmasına rağmen, ikili karşılaştırmalarında herhangi iki eğitim grubu arasında istatistiksel olarak anlamlı fark bulunamamıştır (p>0,05).

5.1.3. Dinî Başa Çıkma Etkinlikleri ve Cinsiyet

Araştırmamızda *dinî başa çıkma etkinlikleri*nin cinsiyete göre farklılaştığı öngörülmüştür. Bu doğrultuda yapılan analizlerin sonuçları tablolaştırılarak, çıkan veriler yorumlanmıştır. Ulaşılan sonuçlar şu şekildedir:

Tablo 7: Dinî Başa Çıkma Boyutlarının Cinsiyetler arasında Karşılaştırılması

Dinî Başa Çıkma Alt Boyutu	Cinsiyet	n	x̄	SD	Min.	Max.	*test value*	*p*
Olumlu Başa Çıkma	**Erkek**	175	93,03	22,456	25	124	-0,685	0,493
	Kadın	278	94,64	15,377	25	120		
Olumsuz Başa Çıkma	**Erkek**	175	16,28	5,461	8	40	0,302	0,762
	Kadın	278	16,00	4,531	8	33		

Mann Whitney U Testi

* 0,05 düzeyinde anlamlı *p* değeri

Tablo 10'a bakıldığında erkek ve kadınların *olumlu* ve *olumsuz başa çıkma* skor ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmadığı görülmektedir (p>0,05). Başa çıkma skorları, cinsiyetten bağımsızdır. Buna göre *"Kadınlar erkeklere oranla olumlu dinî başa çıkma etkinliklerini daha sık kullanır* ***(H_{2d})"*** hipotezi desteklenmemiştir. Bu durum, başa çıkma etkinliklerine yönelmenin cinsiyetten çok dindarlıkla ilişkili olması ile açıklanabilir. Literatürdeki araştırmalarda ise farklı sonuçlar elde edilmiştir. Ekşi[33], erkeklerin kadınlara oranla *olumsuz dinî başa çıkma* etkinliğini daha sık kullandığını bulgularken; Ayten[34], erkeklerin hem *olumlu* hem *olumsuz başa çıkma* etkinliklerine kadınlardan daha fazla başvurduğu sonucuna ulaşmıştır. Sağır[35] ise kadınların erkeklere kıyasla

[33] Halil Ekşi, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 101-102.
[34] Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 95.
[35] Sağır, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*, 48.

olumsuz dinî başa çıkma etkinliklerini daha nadir, *olumlu başa çıkma* etkinliklerini ise daha sık kullandığı bulgusu elde etmiştir. Uysal ve arkadaşlarının[36] araştırmasına göre ise kadınlar erkeklere oranla *olumlu dinî başa çıkma* etkinliklerine daha sık başvurur.

5.1.4. Bağlanma Stilleri, Dinî Başa Çıkma Etkinlikleri ve Medeni Hâl

Araştırmamızda evlilerin bekârlara göre daha dindar olduğu, evlilerde *güvenli bağlanma* oranı yüksekken, bekârlarda daha çok *korkulu bağlanma* görüldüğü öngörülmüştür. Ayrıca bağlanma stilleri, dinî başa çıkma etkinlikleri ve dinarlık ile medeni hâl değişkeni arasında ilişki olduğu varsayılmıştır. Ulaşılan sonuçlar aşağıdaki gibidir:

Tablo 8: Dinî Başa Çıkma Etkinliklerinin ve Bağlanma Şekillerinin Medeni Hâl Grupları Arasında Çoklu Karşılaştırılması

Ölçekler ve Boyutları	Medeni Hâl	n	x̄	SD	Min.	Max.	*test value*	*p*
Güvenli Bağlanma	**Bekâr**	231	17,42	6,102	5	35	4,755	0,093
	Evli	209	17,34	5,464	5	33		
	Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	13	21,46	6,253	12	34		
Korkulu Bağlanma	**Bekâr**	231	16,09	5,359	4	28	13,517	0,001*
	Evli	209	14,55	5,038	4	28		
	Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	13	18,23	4,381	8	24		
Saplantılı Bağlanma	**Bekâr**	231	15,55	4,853	4	27	2,210	0,331
	Evli	209	15,11	3,758	4	27		
	Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	13	17,38	6,552	7	28		
Kayıtsız Bağlanma	**Bekâr**	231	23,52	6,293	7	35	9,189	0,010*
	Evli	209	21,71	6,547	5	35		
	Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	13	24,38	5,253	16	33		
Allah'a Yönelme	**Bekâr**	231	31,34	7,562	8	40	24,927	0,000*
	Evli	209	34,29	6,304	8	40		
	Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	13	34,15	4,200	28	40		
Hayra Yorma	**Bekâr**	231	19,87	4,928	5	25	24,204	0,000*
	Evli	209	21,66	4,313	5	25		
	Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	13	22,85	2,641	17	25		
Kişilerarası Din Hoşnutsuzluk	**Bekâr**	231	6,97	3,101	3	15	13,943	0,001*
	Evli	209	5,93	2,964	3	15		
	Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	13	6,15	1,772	3	10		
Dinî Yalvarma	**Bekâr**	231	10,12	2,162	3	15	4,809	0,090
	Evli	209	10,51	1,858	3	15		

[36] Uysal vd., "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", 149.

	Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	13	10,69	1,702	7	13		
Dinî Yakınlaşma	**Bekâr**	231	12,50	3,761	4	20	26,779	0,000*
	Evli	209	14,33	3,499	4	20		
	Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	13	13,54	3,503	9	20		
Dinî Dönüşüm	**Bekâr**	231	9,40	2,825	3	15	2,284	0,319
	Evli	209	9,80	2,808	3	15		
	Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	13	10,31	2,898	5	15		
Manevi Hoşnutsuzluk	**Bekâr**	231	4,71	2,185	3	15	1,354	0,508
	Evli	209	4,56	2,125	3	15		
	Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	13	4,85	2,115	3	9		
Şerre Yorma	**Bekâr**	231	4,81	2,148	2	10	6,653	0,036*
	Evli	209	5,15	2,118	2	10		
	Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	13	5,92	1,847	2	8		
Din İstikamet Arayışı	**Bekâr**	231	7,15	2,370	2	10	5,512	0,076
	Evli	209	7,08	2,348	2	10		
	Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	13	8,62	1,325	7	10		

Kruskal Wallis Testi

* 0,05 düzeyinde anlamlı *p* değeri

Medeni hâl grupları arasında yapılan çoklu karşılaştırma analizlerine göre 3 medeni hâl grubunun *korkulu bağlanma* ve *kayıtsız bağlanma* skorlarının ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark vardır (p<0,05). *Güvenli* ve *saplantılı bağlanma* için anlamlı fark tespit edilmemiştir. Bu iki bağlanma, medeni hâlden bağımsızdır.

Medeni hâl gruplarına ait dinî başa çıkma etkinliklerinden *"Allah'a yönelme, hayra yorma, kişilerarası dinî hoşnutsuzluk, dinî yakınlaşma, şerre yorma"* yöntemlerinin ortalama skorları arasında istatistiksel olarak anlamlı şekilde fark bulunmuştur. (p<0,05) Diğer dinî başa çıkma etkinlikleri medeni hâlden bağımsızdır. Gruplar arasında anlamlı fark bulunmamaktadır (p>0,05).

Tablo 9: Dinî Başa Çıkma Etkinliklerinin ve Bağlanma Şekillerinin Medeni Hâl Grupları Arasında İkili Karşılaştırılması

	Karşılaştırma Grubu	***p***
Korkulu Bağlanma	**Evli - Bekâr**	0,008*
	Evli - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	0,029*
	Bekâr - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	0,338
Kayıtsız Bağlanma	**Evli - Bekâr**	0,012*
	Evli - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	0,432
	Bekâr - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	1,000
Allah'a Yönelme	**Bekâr - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş**	0,943
	Evli - Bekâr	0,000*
	Evli - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	1,000

Hayra Yorma	**Evli - Bekâr**	0,000*
	Bekâr - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	0,052
	Evli - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	1,000
Kişilerarası Dinî Hoşnutsuzluk	**Evli - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş**	1,000
	Evli - Bekâr	0,001*
	Bekâr - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	1,000
Dinî Yakınlaşma	**Bekâr - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş**	1,000
	Evli - Bekâr	0,000*
	Evli - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	0,845
Şerre Yorma	**Evli - Bekâr**	0,202
	Bekâr - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	0,111
	Evli - Boşanmış/Eşi Vefat Etmiş	0,426

Dunn's Post Hoc Testi

* 0,05 düzeyinde anlamlı *p* değeri

Medeni hâl grupları arasında yapılan ikili karşılaştırmalara göre *evli* kişilerin ortalama *korkulu bağlanma* skoru (14,55), *bekâr* ve *daha önceden evlilik yaşamış* olan kişilerin ortalamasına göre (sırasıyla 16,09 ve 18,23) istatistiksel olarak anlamlı şekilde farklı ve daha düşüktür (p<0,05). Buna göre evlilerin, bekâr ve daha önce evlilik yaşamış kişilere göre *korkulu bağlanma* eğilimi daha azdır. Buna göre; *"Evliler güvenli bağlanma gerçekleştirirken, bekârlarda daha çok korkulu bağlanma görülür* ***(H_{2a})"*** hipotezi kısmen desteklenmiştir. Yani evli kişilerin genellikle *güvenli bağlanma* gerçekleştirdiğine dair bir bulgu elde edilememiş fakat bekâr grubun evlilere göre daha fazla *korkulu bağlanma* gerçekleştirdiği tespit edilmiştir. Evli kişilerin ortalama *kayıtsız bağlanma* skoru (21,71), bekârların ortalamasına göre (23,52) istatistiksel olarak anlamlı şekilde farklı ve daha düşüktür (p<0,05). Buna göre evlilerin *kayıtsız bağlanma* eğilimi bekârlara göre daha azdır. Bu durum, yani evlilerin bekârlara göre daha az *korkulu* ve *kayıtsız* bağlanma stiline sahip olmaları, hayatlarında var olan, kendilerini hâlihazırda kabul etmiş, kendilerine değer veren eşlere sahip olmaları ve başkaları tarafından reddedilme korkusu yaşamamalarının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Çünkü her iki bağlanma stilinin de ortak noktası reddedilme ve terk edilme kaygısıdır.

Bu bulgulara göre, bekârların evlilere göre daha fazla *korkulu* ve *kayıtsız bağlanma* gerçekleştirdiği söylenebilir. Tanış'ın[37] yaptığı çalışmaya göre ise evliler bekârlara göre daha fazla kayıtsız bağlanma gerçekleştirmektedirler.

Evli kişilerin ortalama *Allah'a yönelme* (34,29) ve *dinî yakınlaşma* skoru (14,33), bekârların ortalamasına göre (sırasıyla31,34; 12,50) istatistiksel olarak anlamlı şekilde farklı ve daha yüksektir (p<0,05). Buna göre evlilerin *Allah'a yönelme* ve *dinî yakınlaşma* sıklığı bekârlara göre daha yüksektir. Daha önce evlilik yaşamış kişiler ile bekâr ve evliler arasında bu yöntemin sıklığı açısından anlamlı fark bulunmamaktadır (p>0,05).

[37] Zeynep İrem Tanış, *Yetişkinlerde Bağlanma Stilleri ve Öfke Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 62.

Evli kişilerin ortalama *kişilerarası dinî hoşnutsuzluk* skoru (5,93), bekârların ortalamasına göre (6,97) istatistiksel olarak anlamlı şekilde farklı ve daha düşüktür (p<0,05). Buna göre evlilerin *kişilerarası dinî hoşnutsuzluk* sıklığı, bekârlara göre azdır. Daha önce evlilik yaşamış kişiler ile bekâr ve evliler arasında bu etkinliğin kullanım sıklığı açısından anlamlı fark bulunmamaktadır (p>0,05).

Medeni hâl gruplarının ortalama *şerre yorma* skorlarının arasında çoklu karşılaştırma için anlamlı fark bulunmasına rağmen, ikili karşılaştırmalarında herhangi iki medeni hâl grubu arasında istatistiksel olarak anlamlı fark bulunamamıştır (p>0,05).

Medeni hâl grupları ile dinî başa çıkma toplam skorlarına bakıldığında ise *evli* kişilerin *bekâr*lara göre dinî başa çıkma etkinliklerine başvurma sıklığı açısından anlamlı derecede fark bulunmaktadır. Buna göre evliler bekârlara göre dinî başa çıkma etkinliklerine daha sık başvurmaktadırlar. Bunun sebebi evlilerin bekârlara oranla daha yüksek dindarlık eğilimi göstermeleridir. Ayten'in[38] çalışmasında da aynı sonuçlar elde edilirken; Sağır[39] iki değişken arasında bir ilişki tespit edememiştir.

Sonuç olarak, bağlanma stilleri ve dinî başa çıkma etkinliklerinin demografik yapı ile ilişkisini incelediğimiz bu bölümde elde ettiğimiz bulgulara göre*; "Katılımcıların bağlanma stilleri ve dinî başa çıkma etkinlikleri demografik özelliklere göre anlamlı bir farklılık göstermektedir* ***(H_2)***" hipotezi kısmen desteklenmiştir.

Literatür tarandığında bağlanma stilleri konulu çalışmaların büyük bir çoğunluğunun ergenler, lise öğrencileri, üniversite öğrencileri ile yürütüldüğü görülmektedir. Bunların yanı sıra evliler, boşanma sürecindekiler, şiddete maruz kalmış kadınlar gibi sınırlandırılmış örneklemlerle çalışılmış araştırmalar bulunmaktadır. Fakat bu çalışmalardan elde edilen bulguların kendi örneklemleri ile sınırlı olmaları sebebiyle, demografik özellikler ve bağlanma ilişkisinden elde edilen veriler, bizim araştırmamızla karşılaştırmaya uygun görülmemektedir.

5.2. Dinî Başa Çıkma Etkinlikleri ve Bağlanma Stilleri

Araştırmamızda, *güvenli bağlanma* gerçekleştiren bireylerin, *olumlu başa çıkma* etkinliklerine daha çok başvurduğu; *korkulu bağlanma* gerçekleştiren bireylerin ise daha çok *olumsuz başa çıkma* etkinliklerini kullandığı varsayılmıştır. Yapılan analizlerin sonuçları aşağıdaki gibidir:

Tablo 10: Dinî Başa Çıkma Etkinlikleri ile Bağlanma Stilleri Arasında Korelasyon İncelemesi

Dinî Başa Çıkma Etkinlikleri		Güvenli Bağlanma Skoru	Korkulu Bağlanma Skoru	Saplantılı Bağlanma Skoru	Kayıtsız Bağlanma Skoru
Allah'a Yönelme	**r**	0,053	-0,045	-0,041	-0,126
	p	0,265	0,344	0,387	0,007*
Hayra Yorma	**r**	0,088	-0,089	0,039	-0,140
	p	0,062	0,057	0,413	0,003*
Kişilerarası Dinî Hoşnutsuzluk	**r**	-0,007	0,217	0,026	0,208

[38] Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 99.
[39] Sağır, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*, 55.

	p	0,890	0,000*	0,584	0,000*
Dinî Yalvarma	**r**	0,119	-0,017	0,010	-0,038
	p	0,012*	0,711	0,837	0,417
Dinî Yakınlaşma	**r**	0,107	-0,098	0,009	-0,199
	p	0,023*	0,038*	0,841	0,000*
Dinî Dönüşüm	**r**	0,070	0,040	0,058	-0,051
	p	0,138	0,392	0,216	0,282
Manevi Hoşnutsuzluk	**r**	0,065	0,196	0,119*	0,139
	p	0,169	0,000*	0,011	0,003*
Şerre Yorma	**r**	0,087	0,188	0,130	0,093
	p	0,064	0,000*	0,006*	0,047*
Dinî İstikamet Arayışı	**r**	0,175	0,051	0,093	-0,078
	p	0,000*	0,278	0,047*	0,097

Spearman Testi

Korelasyon analizlerinin sonucuna göre, *güvenli bağlama* skoru ile *dinî yalvarma, dinî yakınlaşma, dinî istikamet arayışı* etkinliklerine ait sıklık skorları arasında istatistiksel olarak anlamlı zayıf pozitif korelasyon görülmektedir (p<0,05). Yani kişilerde güvenli bağlanma eğilimi arttıkça bu yöntemleri kullanma sıklığında da artış görülmektedir fakat bu artışların oranı çok düşüktür. Zira korelasyon katsayıları sırasıyla 0.119, 0.107 ve 0.175 gibi küçük derecede katsayılardır. Güvenli bağlanma ile diğer başa çıkma yöntemleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyon bulunmamaktadır (p>0,05).

Korkulu bağlanma skoru ile *kişilerarası dinî hoşnutsuzluk, manevi hoşnutsuzluk, şerre yorma* yöntemlerine ait sıklık skorları arasında istatistiksel olarak anlamlı zayıf pozitif, dinî yakınlaşma ileyse zayıf negatif korelasyon görülmektedir (p<0,05). Yani kişilerde *korkulu bağlanma* eğilimi arttıkça *dinî hoşnutsuzluk, manevi hoşnutsuzluk* ve *şerre yorma* sıklığında artış görülmekte; dinî yakınlaşmada ise düşüş görülmektedir. Fakat bu artış ve düşüşlerin oranı düşüktür. Zira korelasyon katsayıları sırasıyla 0.2017, 0.196, 0.188 ve son olarak-0,098 gibi küçük derecede katsayılardır. *Korkuyla bağlanma* ile diğer başa çıkma yöntemleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyon bulunmamaktadır (p>0,05).

Saplantılı bağlanma skoru ile *şerre yorma* ve *dinî istikamet arayışı* etkinliklerine ait sıklık skorları arasında istatistiksel olarak anlamlı zayıf pozitif korelasyon görülmektedir (p<0,05). Yani kişilerde *saplantılı bağlanma* eğilimi arttıkça, *şerre yorma* ve *dinî istikamet arayışı* sıklığında, artış görülmektedir. Fakat bu artış oranı çok düşüktür. Zira korelasyon katsayıları sırasıyla 0,130 ve 0,093 gibi küçük derecede katsayılardır. *Saplantılı bağlanma* ile diğer başa çıkma yöntemleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyon bulunmamaktadır (p>0,05).

Kayıtsız bağlanma skoru ile *Allah'a yönelme, hayra yorma* ve *dinî yakınlaşma* yöntemlerine ait sıklık skorları arasında istatistiksel olarak anlamlı zayıf negatif, *kişilerarası dinî hoşnutsuzluk, manevi hoşnutsuzluk ve şerre yorma* yöntemlerinin sıklıklarında zayıf pozitif korelasyon görülmektedir (p<0,05). Yani kişilerde *kayıtsız bağlanma* eğilimi arttıkça kişilerarası *dinî hoşnutsuzluk, manevi*

hoşnutsuzluk ve *şerre yorma* sıklığında artış görülmektedir. Diğer yanda *Allah'a yönelme, hayra yorma* ve *dinî yakınlaşma* sıklığında ise düşüş görülür. Negatif korelasyon katsayıları sırasıyla -0.126, -0.140, -0.199, pozitifler ise 0.208, 0,139 ve 0,093 gibi küçük derecede katsayılardır. *Kayıtsız bağlanma* ile diğer başa çıkma yöntemleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir korelasyon bulunmamaktadır (p>0,05).

Tüm bu bulgular göz önünde bulundurulduğunda, *"Katılımcıların bağlanma stilleri ile dinî başa çıkma etkinlikleri arasında anlamlı bir ilişki vardır* ***(H_1)***" hipotezinin kısmen desteklendiği görülmektedir. Bu ilişkilerin daha iyi anlaşılabilmesi için, bu araştırmadaki değişkenlere bir de *Tanrıya Bağlanma* boyutu da eklenerek yeni bir çalışma yapılması gerekmektedir. Zira yetişkin bağlanma stilleri ile Tanrı'ya bağlanma arasında anlamlı bir ilişki olduğu Subaşı[40] tarafından ortaya konmuştur. Buna göre, dinî başa çıkma konusunun, daha çok Tanrı'ya bağlanma ile ilişkilendirilmeye uygun bir konu olduğu anlaşılmış ve literatüre katkı sağlayacak yeni çalışmalara veri sağlanmıştır.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada yetişkin bağlanma stilleri, dinî başa çıkma gibi değişkenler arasındaki ilişkiler incelenmiş, ayrıca değişkenlerin demografik niteliklere göre anlamlı farklılık gösterip göstermediği tespit edilmiştir. Araştırma İstanbul'da yaşayan 453 kişilik 18 yaş ve üstü yetişkin bir çalışma grubu üzerinde yapılmıştır. Veri toplama aracı olarak anket tekniği kullanılmıştır.

Yaş ilerledikçe olumlu başa çıkma yöntemlerinin sıklığında artış görülürken, kişilerarası dinî hoşnutsuzluk etkinliğine yönelme sıklığında ise azalış görülmüştür. İleri yaş grubundaki kişiler, genç ve yetişkin grubuna göre daha sık şekilde olumlu dinî başa çıkma etkinliklerini tercih etmektedir.

Eğitim grupları arasında dinî başa çıkma etkinlikleri karşılaştırıldığında, *yükseköğretim* seviyesinde olan bireylerin *Allah'a yönelme, dinî yalvarma ve dinî istikamet arayışı* etkinliklerine daha az sıklıkta başvurduğu görülmüştür. Bu durum, pozitivizm ve materyalizm temelli eğitim sonucunda bireylerin manevi yönelimlerinin zayıflamasının bir sonucu olabileceği ihtimalini düşündürmektedir.

Dinî başa çıkmanın, cinsiyetten bağımsız olduğu görülmüştür. Bu durum, başa çıkma etkinliklerine yönelmenin cinsiyetten çok dindarlıkla ilişkili olması ile açıklanabilir.

Evlilerin, bekâr ve daha önce evlilik yaşamış kişilere göre *korkulu bağlanma* eğilimlerinin daha az olduğu, *kayıtsız bağlanma* eğilimlerinin ise sadece bekârlara göre daha az olduğu görülmüştür. Evli kişilerin genellikle *güvenli bağlanma* gerçekleştirdiğine dair bir bulgu elde edilememiş fakat bekâr grubun evlilere göre daha fazla *korkulu bağlanma* gerçekleştirdiği tespit edilmiştir. Bu durum, yani evlilerin bekârlara göre daha az *korkulu* ve *kayıtsız bağlanma* stiline sahip olmaları, hayatlarında var olan, kendilerini hâlihazırda kabul etmiş, kendilerine değer veren eşlere sahip olmaları ve başkaları tarafından reddedilme korkusu yaşamamalarının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Çünkü her iki bağlanma stilinin de ortak noktası reddedilme ve terk edilme kaygısıdır.

---

[40] Subaşı, *Üniversite Öğrencilerinin Tanrı ile İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi*, 123-124.

Dinî başa çıkma etkinlikleri incelendiğinde ise evli bireylerde *Allah'a yönelme, hayra yorma ve dinî yakınlaşma* gibi *olumlu dinî başa çıkma* etkinliklerinin bekârlara göre daha sık tercih edildiği, *olumsuz dinî başa çıkma* etkinliklerinden olan *kişilerarası dinî hoşnutsuzluk* alt boyutunun ise bekârlara göre daha az sıklıkta tercih edildiği görülmüştür.

Evliler bekârlara göre genel anlamda dinî başa çıkma etkinliklerini daha çok kullanmaktadır. Bunun sebebi olarak evlilerin bekârlara oranla daha yüksek dindarlık eğilimi göstermeleri düşünülebilir.

Dinî başa çıkma etkinlikleri alt boyutları ile bağlanma stilleri arasındaki korelasyon incelendiğinde; kişilerde *güvenli bağlama* eğilimi arttıkça, *dinî yalvarma, dinî yakınlaşma, dinî istikamet arayışı* etkinliklerine yönelme sıklığında da artış görülmüştür. Buna karşın *korkulu bağlanma* eğilimi arttıkça *dinî hoşnutsuzluk, manevi hoşnutsuzluk ve şerre yorma* sıklığında da artış görülürken; *dinî yakınlaşmada* ise düşüş görülmüştür. *Saplantılı bağlanma* eğilimi arttıkça, *şerre yorma ve dinî istikamet arayışı* sıklığında ise artış söz konusudur. *Kayıtsız bağlanma* eğilimi arttıkça *kişilerarası dinî hoşnutsuzluk, manevi hoşnutsuzluk ve şerre yorma* sıklığında artış görülmüş, diğer yandan *Allah'a yönelme, hayra yorma ve dinî yakınlaşma* sıklığında ise düşüş olduğu bulgulanmıştır.

Sonuç olarak; yetişkinlerde dinî başa çıkma ve bağlanma ilişkisini tespit etmeye çalışan bu çalışma bizi birçok noktada aydınlatmıştır. Öncelikle bağlanma stillerinin cinsiyet, yaş, eğitim, dindarlık gibi değişkenlere bağlı olmadığı; ancak dinî başa çıkmanın alt boyutlarıyla ilişki olduğu ortaya konmuştur. Bu durum bizi; bağlanmanın daha derinlemesine ve özellikle sosyal yaşantılar ve Tanrı'ya bağlanma çerçevesinde incelenmesi gerektiği sonucuna ulaştırmıştır.

Kaynakça

Amer, Mona M. vd. "Initial Development of the Brief Arab Religious Coping Scale (BARCS)". *Journal of Muslim Mental Health* 3/1 (2008), 69-88.

Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Bartholomew, Kim - Horowitz, Leonard M. "Attachment Styles Among Young Adults: A test of a Four-Category Model*". Journal of Personality and Social Psychology* 61/2 (1991), 226-244.

Bowlby, John. *Attachment and Loss: Vol. II Separation, Anxiety and Anger*. Basic Books, 1973.

Bowlby, John. *Bağlanma*. çev. Tuğrul Veli Soylu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

Bowlby, John. "The Making and Breaking of Affectional Bonds: I. Aetiology and Psychopathology in the Light of Attachment Theory". *The British Journal of Psychiatry* 130/3 (1977), 201-210.

Bretherton, Inge. "The Origins of Attachment Theory: John Bowlby and Mary Ainsworth". *Developmental Psychology* 28/5 (1992), 759-775.

Collins, Nancy L. - Read, Stephen J. "Adult Attachment, Working Models, and Relationship Quality in Dating Couples". *Journal of Personality and Social Psychology* 58/4 (1990), 644-663.

Çınar, Mehmet. *Yetişkin ve Yaşlılarda Tanrı'ya Bağlama Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Ekşi, Halil. *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Folkman, Susan vd. "Appraisal, Coping, Health Status, and Psychological Symptoms". *Journal of Personality and Social Psychology* 50/3 (1986), 571-579.

Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.

Hayta, Akif. "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 29-63.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2007.

Karslı, Necmi. "Bağlanma Yapısı ve Demografik Değişkenlerin Dini Hayat ile İlişkisi". *1. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı II. Cilt*. ed. Betül Saylan Şenol Saylan. 899-918. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.

Kış, Betül. *Müslümanlarda Bağlanma ve Tanrı Algısı*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Kirkpatrick, Lee A. "Bağlanma Teorisi ve Evrimsel Din Psikolojisi". çev. Karslı, Necmi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 257-272.

Kirkpatrick, Lee A. "Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi". çev. Mustafa Koç. *Bilimname* 4/10 (2006), 133-172.

Kirkpatrick, Lee A. - Shaver, Phillip R. "Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/3 (1990), 315-334.

Koenig, Harold G. vd. "Religious Coping and Health Status in Medically Ill Hospitalized Older Adults". *The Journal of Nervous and Mental Disease* 186/9 (1998), 513-521.

Korkmaz, Nuran E. *Bağlanma, İnsan-Tanrı İlişkisi ve Psikolojik İyilik Hâli*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Korkmaz, Nuran E. "İslâm Açısından Bağlanma Kuramının Değerlendirilmesi: Teorik Bir Yaklaşım". *Avrupa Islam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2011), 297-312.

Kula, Mustafa Naci. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2005.

Pargament, Kenneth I. vd. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 519-543.

Rowatt, Wade - Kirkpatrick, Lee A. "Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs". *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/4 (2002), 637-651.

Sağır, Zeynep. *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Subaşı, Hacer. *Üniversite Öğrencilerinin Tanrı ile İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Sümer, Nebi - Güngör, Derya. "Yetişkin Bağlanma Stilleri Ölçeklerinin Türk Örneklemi Üzerinde Psikometrik Değerlendirmesi ve Kültürlerarası Bir Karşılaştırma". *Türk Psikoloji Dergisi* 14/43 (1999), 71-106.

Tanış, Zeynep İrem. *Yetişkinlerde Bağlanma Stilleri ve Öfke Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Uysal, Veysel vd. "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 139-160.

.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Aslan Türkşen, F. (2021). Fransa'da Yaşayan Türklerin Manevi Danışmanlık İhtiyacı. *Theosophia*, 3, 55-76.
DOI: 10.5281/zenodo.5806576
Received: 01.09.2021 – Accepted: 08.12.2021 – Published: 27.12.2021

RESEARCH ARTICLE

Fransa'da Yaşayan Türklerin Manevi Danışmanlık İhtiyacı

Funda ASLAN TÜRKŞEN[1]

Öz: Bu araştırmanın amacı Fransa'da yaşayan Türklerin karşılaştıkları sorunlar çerçevesinde manevi danışmanlık hizmetine hangi alanlarda ihtiyaç duyduklarını tespit etmektir. Bu minvalde araştırmanın amacı, "Fransa'da yaşayan Türklerin karşılaştıkları sıkıntılar nelerdir?", "Din ile ilişkileri nasıldır?" ve "Manevi danışmanlık ile ilgili görüşleri nelerdir?" sorularına cevap bulmaktır. Bu konuda Türk toplumunun ve DİTİB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği) camilerinde çalışan din görevlilerinin görüşlerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Böylece DİTİB bünyesinde manevi destek biriminin açılıp açılmamasıyla ilgili önerilerin geliştirilmesi ve bu birimin özellikle hangi alanlarda faaliyet göstereceğini tespit etmek hedeflenmiştir. Çalışmada nicel araştırma için anket, nitel araştırma için mülakat yöntemlerine başvurulmuştur. Anket çalışma grubunu Fransa'da yaşayan Türk asıllı 168 katılımcı oluşturmaktadır. Katılımcıların görüşlerine başvurmak için araştırmacı tarafından bir anket hazırlanmış ve Google Forms üzerinden kişilere uygulanmıştır. Mülakat çalışması ise iki grup ile gerçekleştirilmiştir. İlk çalışma grubunu DİTİB din görevlilerinden dokuz kişi oluşturmaktadır. İkinci grubu ise Fransa'da yaşayan Türklerden altı kişi oluşturmaktadır. Görüşmeler yarı yapılandırılmış mülakat formatında telefon aracı ile yapılmıştır. Araştırmanın nicel ve nitel verileri betimsel analiz yöntemi kullanılarak değerlendirilmiştir. Neticede Fransa'da yaşayan Türklerin sosyal hayata uyum, ailevi sorunlar ve psikolojik sıkıntılarla karşılaştıkları saptanmıştır. Aile sıkıntılarıyla, stres, kaygı ve yas süreciyle baş etme konusunda manevi destek bekledikleri gibi duyguları yönetme, hastalıklarla ve korkularla mücadelede konusunda da manevi destek bekledikleri ortaya çıkmıştır. Sorunlarının özellikle aile müessesesi etrafında yoğunlaşması hasebiyle DİTİB bünyesinde, içerisinde manevi danışmanların da görev aldığı Aile ve Dinî Rehberlik bürosunun aciliyetle açılması önerilmiştir. Ayrıca yaşadıkları sıkıntıların türü ve şiddeti bağlamında manevi danışmanlığa ve psikolojik desteğe eş zamanlı ihtiyaç duyabilecekleri tespit edilmiştir. Bunun karşısında, Fransa'da yaşayan Türk topluluğun manevi danışmanlık hakkında yeterince bilgi sahibi olmadıkları sonucuna varılmıştır. Bu yönde DİTİB'in toplumun bilgi ve bilincini artırmaya yönelik çalışmalar yapması önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Manevi danışmanlık, Fransa'da yaşayan Türkler, Sorunları, Destek ihtiyaçları, DİTİB.

---

* Bu makale, Yüksek Lisans programında 2019-2021 eğitim sürecinde yazar tarafından yazılan Fransa'da Yaşayan Türklerin Manevi Danışmanlık İhtiyacı (2020) başlıklı bitirme projesinden üretilmiştir.

[1] Yüksek Lisans Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Bölümü, aslan.funda@ymail.com,
ORCID: 0000-0003-0778-9916.

The Need for Spiritual Counseling of Turks Living in France

Abstract: The aim of this research is to determine in which areas the Turks living in France need spiritual counseling services within the framework of the problems they face. In this context, following questions were posed: "What are the problems faced by Turks living in France?", "How are their relations with religion?" and "What are their views on spiritual counselling?". Thus, it is aimed to develop suggestions on whether to open a spiritual counselling unit within DITIB. Questionnaire and interview methods were used in the research. 168 people participated in the survey via Google Forms. Nine people from DITIB religious officials and six Turkish people living in France participated in the study. Interviews were conducted over the phone in a semi-structured interview format. The data of the research was evaluated using descriptive analysis method. As a result, it has been determined that Turks living in France face social problems, familial problems and psychological problems. It has been revealed that they expect moral support in coping with family troubles, stress, anxiety and the grieving process, as well as in managing emotions, fighting diseases and fears. It has been suggested that the Family and Religious Guidance Office, which includes spiritual counselors, should be opened urgently, within the body of DITIB, due to the fact that the problems are especially concentrated around the family institution. In addition, it has been determined that they may need spiritual counseling and psychological support simultaneously in the context of the type and severity of their distress. On the other hand, it was concluded that the Turkish community living in France did not have enough knowledge about spiritual counseling. In this direction, it has been suggested that DITIB should carry out studies to increase the knowledge and awareness of the society.

Keywords: Spiritual Counseling, Turks living in France, Their problems, Support needs, DITIB.

1. Giriş

İnsan yaratılış itibariyle hayatı boyunca danışmanlığa gereksinim duyan bir varlıktır.[2] Sınırsız bilgiye ulaşamayan insanın hayatını anlamlandırma konusunda veya karşılaştığı sorunlarla ve zorlu süreçlerle baş etme konusunda desteğe ihtiyaç duyduğu bilinmektedir. Geleneksel yaşam biçimlerinde bu zorlu süreçler sosyal çevre, toplumsal destek ve dinî danışmanlık çerçevesinde giderilmekteydi. Zira toplumun bütünleşmesini öngören din, yapısı ve içeriği itibariyle insanların ruhî ihtiyaçlarını karşılayarak onlara destek olacak ve anlam arayışına ışık tutacak muhtevaya sahiptir. Fakat pozitivizmle birlikte başlayan süreçte insan bireyselleşerek yalnızlaşmış ve toplumsal destekten gitgide mahrum kalmıştır.[3] Bununla birlikte psikolojinin insanların sorunlarını çözmede yeterli olacağına inanılmış, uzun süre dini ve manevi konular psikolojinin dışında tutulmuştur. Günümüzde pozitif psikoloji seküler psikoterapinin insanların ruhsal ihtiyaçlarını gidermede eksik kaldığına işaret etmiş ve din veya maneviyatla bütünleştirilmesindeki yararlarından bahsederek psikolojik destek sırasında dini ve manevi kaynaklara başvurmayı önermiştir.[4] Zira dinler ve manevi değerler inananların hayatına olumlu yönde etki etmekle birlikte özellikle zor zamanlarda başa

---

[2] Nurullah Altaş, "Dinî Danışmanlığın Teorik Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/01 (2000), 329.
[3] Huriye Martı, "Dinî Referanslar Çerçevesinde İntihar Olgusu Ve İntiharı Besleyen Düşünce Kalıplarıyla Mücadele", *Diyanet İlmi Dergisi,* 52/3 (Eylül 2016), 76.
[4] Zuhâl Ağılkaya Şahin, *Psikoloji ve Psikoterapide Din*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 113.

çıkma yolları sunmaktadır.[5] Böylece ölüm, ayrılık, hastalık gibi zor ve acı verici durumlarda manevi yöntemlerin inançlı kişiler için önemli bir kalkan görevi gördüğü kabul edilmiştir.[6] Bu noktada tarihi çok eskilere ve temeli Hristiyanlığa dayanan manevi danışmanlığın işlevselliği yeniden gündeme taşınmıştır. Ayrıca farklı inanç sistemi ve kültürlerde de manevi danışmanlık alanına hizmet edecek kaynakların bulunması onu birçok coğrafyada uygulanır hale getirmektedir.[7] Örneğin ölüm olgusuna olumlu bir eğilimle yaklaşan İslam geleneği, ölümü anlamlandırmada, yas sürecini kolaylaştırmada ve rekonstrüksiyonu sağlama noktasında birçok tavsiye sunmaktadır.[8] Aynı şekilde suçluluk hissi karşısında dinî öğelerin yatıştırıcı ve rehabilitasyonu sağlayıcı etkileri olduğu bilinmektedir. İslam'ın vurguladığı tövbe, bağışlanma, merhamet kavramları içsel onarım için kullanılabilmektedir.[9]Manevi danışmanların amacı inanç bağlamında bireylerin çatışma ve kriz süreçlerine insancıl gayelerle eşlik etmektir. Bunun için dinî ve psikolojik referansları ve danışmanlık yöntemlerini kullanarak gerek dinsel gerekse modern hayatın getirdiği sorunları anlamlandırma konusunda bireylere yardımcı olacak stratejiler geliştirmektedirler.[10] Manevi danışmanlar Carl Rogers'ın kişi merkezli ve yönlendirici olmayan, koşulsuz kabullenmeyi ve empatiyi temel alan görüşme tekniğini kullanmaktadırlar. Bununla ilgili Carl Rogers cana yakın ve güvenilir bir ilişkinin terapötik etkilerinden bahsetmektedir.[11] Bunun yanı sıra manevi danışmanlar misyonerlik veya dinî irşat görevini üstlenmedikleri gibi ruh sağlığı uzmanı görevini de üstlenmemektedirler. Bu nedenle ağır psişik patolojilerin olduğu durumlarda terapist olarak değil, psikoterapi sürecini destekleyici olarak bireylerin din ve kutsala olan ihtiyaçlarını gidermeye çalışmaktadırlar.[12]

Güncel araştırmalar modernleşmeyle birlikte manevi danışmanlığa olan ihtiyacın arttığını ortaya koymaktadır.[13] Hastanelerde[14], özellikle palyatif bakımda[15], ceza infaz kurumlarında[16], huzurevlerinde[17], üniversitelerde[18] ve yetiştirme yurtlarında[19] manevi destek ve danışmanlık

---

[5] Zuhâl Ağılkaya Şahin, "Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin? Psikoterapilerdeki Dini İzler", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi,* 22/3 (2018), 1627.
[6] Ağılkaya Şahin, *Psikoloji ve Psikoterapide Din,* 113.
[7] Ağılkaya Şahin, *Psikoloji ve Psikoterapide Din,* 58.
[8] Cem Zafer, "Ölüm Olgusu ve Ölümün Sosyolojik Etkileri", *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (2019), 70.
[9] Nida Özdemir- Sevde Düzgüner, "Psikolojik Açıdan Suçluluk, Pişmanlık ve Günahkarlığın Kapsamı ve Yakın Kavramlar Arasındaki Yeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 49 (2020), 510.
[10] Zuhâl Ağılkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017), 34.
[11] John Sommers-Flanagan – Rıta Sommers-Flanagan, *Klinik Görüşme- Psikolojik Değerlendirme Esasları*, trc. Gülçin Akbaş-Leman Korkmaz, 5. Baskı (İthaki Yayınları, 2015), 162.
[12] Ağılkaya Şahin, *Psikoloji ve Psikoterapide Din,* 59.
[13] Merve Reyhan Baygeldi, *Türkiye'de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması*, (İstanbul: Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık, 2018)
Mustafa Berk, "Dr. Arslan Karagül: "Modernleşme Arttıkça İnsanın Manevi Danışmanlığa Olan İhtiyacı Da Artmıştır", *Diyanet Aylık Dergi,* (2019).
[14] Habil Şentürk - Gülay Korkmaz Çetin, "Hastanelerde Manevi Danışmanlık Hizmetleri İhtiyacı Üzerine Pilot Bir Araştırma: Sdü Hastanesi Örneği", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi,* (2020), 373-396.
15 İsmail Taşpınar, *Dinlerde Şehir Mabet ve İbadet,* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020).
Üzeyir Ok, vd. *Hastalar İçin Manevi Bakım*. (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019).
[16] Muhammed Esat Altıntaş, "Ceza İnfaz Kurumlarında Gerçekleştirilen Manevî Rehberlik ve Din Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 81-119.
[17]Sümeyra Bilecik, "Huzurevlerinde Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri: İhtiyaçlar, Beklentiler, Sorunlar", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. 2/377-400. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
[18] Hasan Maçin vd. , "Üniversite Öğrencilerinin Manevi Danışmanlık Ve Dinî Destek İhtiyacı: Adıyaman Üniversitesi Örneği", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, (2020), 38-54.
[19] Asude Coşkunsever, "Yetiştirme Yurtları ve BSRM'lerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik: (Bursa ve Şanlıurfa Örnekleri)", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. 2/187-212. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

hizmetlerinin gerekliliğini vurgulayan çalışmalar mevcuttur. Bununla birlikte yas süreci[20], uyuşturucu ve madde bağımlılığı ile mücadele[21], afet sonrası destek süreci[22] gibi farklı alanlarda ve durumlarda manevi danışmanlık ihtiyacını ve faydasını ortaya koyan güncel çalışmalar bulunmaktadır. Böylelikle manevi danışmanlığın hayatın birçok alanına hitap ettiğini söyleyebiliriz.

Günümüzde Batı'nın en katı laik ülkesi olarak kendini tanımlayan Fransa'da manevi danışmanlık farklı şekil ve nüanslarda da olsa canlılığını korumaktadır. Fransa'da "Cure d'ame" yani ruh bakımı olarak tarif edilen manevi danışmanlık, dinî ibadetleri yöneten ve pastoral danışmanlık yapan "aumonier"ler tarafından yapılmaktadır.[23] Fransa'da Katolik, Protestan, Ortodoks, Yahudi, Müslüman ve Budist "aumonier"ler/ manevi danışmanlar bulunmaktadır. Fransa'da manevi danışmanların hizmet ettiği alanları resmetmemiz gerekirse üç alanda resmi olarak faal olduklarını görmekteyiz. Bunlar ordu, ceza infaz kurumları ve hastanelerdir. Orduda manevi danışmanlığı gerekli kılan temel sebep şüphesiz ölüm olgusu ile sıkça karşılaşılması ve aile bireylerinden uzak kalınmasıdır. Bu noktada askerler için ölümü anlamlandırmak ve aileden uzak kalmanın getirdiği özlem ve duygusal boşluğu gidermek adına manevi destek önemli görülmektedir.[24] Ceza infaz kurumları, tutukluları önceki sosyal hayatlarından uzaklaştırdığı gibi günlük hayatlarını yeniden düzenlemeye zorlar. Tutuklular dine başvurarak anlam, kimlik ve yeni sosyalleşme biçimleri inşa etmeye çalışırlar.[25] Bunun yanında din, hükümlülerin ıslahında ve rehabilitasyonunda önemli görülmekte ve manevi desteğin bu noktada faydası belirtilmelidir.[26] Manevi danışmanların hastanelerdeki rollerine bakıldığında ise modern kültürün yalnızlaştırdığı insanları/hastaları ziyaret ederek hastaların yalnızlığını giderme, ölümü anlamlandırma ve istekleri çerçevesinde dinî ritüelleri yerine getirmeleri noktasında önemli bir role sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Diğer taraftan Türklerin Fransa'ya göç etmeleri ve aile birleşimiyle birlikte ülkeye yerleşmeleri iki ülke arasında 1965'te imzalanan işgücü anlaşmasından bugüne kadar uzanan sürece yaslanmaktadır. Günümüzde Fransa'da ikamet eden ve sayıları 700.000'i aşan Türkler, birtakım desteklerle giderilebilecek çeşitli dinî ve psiko-sosyal sorunlarla (kimlik bunalımı, asimile olma riski, çözülen aile bağları, varoluşsal sorunlar vb.) karşılaşmaktadır.[27]

---

[20] Mehmet Akif Kılavuz – Esra Kılavuz, "Yaşlanma Döneminde Kayıplarla Başa Çıkmada Manevi Danışmanlık Hizmtlerinin Önemi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. 2/17-40. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
Zehra Işık, "Bebek Kaybı Yaşayan Ailelere Yas Sürecince Manevi Danışmanlık Neden Gerekli", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. 2/41-68. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

[21] Melih Çoban, "Uyuşturucu ve Madde Bağımlılığı İle Mücadelede Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. 2/127-142. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
Tuğba Nur Coşar, "Fahri Bir Din Görevlisinin Madde Bağımlılarıyla Yaptığı Manevi Sosyal Çalışma Örneği", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. 2/143-167. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

[22] Ayşegül Alsan, "Afet Sonrası Psiko-Sosyal Destek Sürecinde Manevi/Dini Desteğin Kullanımı", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. 2/335-348. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

[23] Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, erişim Ekim 2020, https://www.cnrtl.fr/definition/aumônier//1.

[24] KTO/CAIRN PRODUCTION, "Aumôniers militaires- Prêtres et Soldats", erişim 20 Eylül 2020, https://www.ktotv.com/video/00157927/aumoniers-militaires-pretres-et-soldats, 15:10-17:00.

[25] Rachel Sarg- Anne-Sophie Lamine, "La religion en prison. Norme structurante, réhabilitation de soi, stratégie de résistance", *Archives De Sciences Sociales Des Religions,* (2011), 85.

[26] Altıntaş, "Ceza İnfaz Kurumlarında Gerçekleştirilen Manevi Rehberlik ve Din Hizmetleri", 83.

[27] Ayrıntılı bilgi için bakınız: Ayhan Kaya, "Euro-Türkler, Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegrasyon Tartışmaları", *Göç Araştırmaları Dergisi,* (2015), 53-64.
Mehmet Ali Akıncı, "Fransa'daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Kimlik Algıları", *Bilig,* 70 (Haziran 2014), 30-35.

Araştırmacının Fransa'da yaşaması ve fahri din görevlisi olarak çalışması hasebiyle edindiği şahsi gözlemleri ve insanlar arası ilişkilerde edindiği intiba, Fransa'da yaşayan Türk toplumunun birtakım sorunlarının manevi destek ve danışmanlık hizmetleriyle giderilebileceği yönündedir. Yapılan ön araştırmada Fransa'da sadece bir tane Türk asıllı manevi danışmanın olduğu ve ordu manevi danışmanlığı yapması hasebiyle Türklere hitap eden bir sektörde çalışmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca diğer alanlarda (hapishane ve hastane) Müslüman manevi danışmanların bulunmasına rağmen Türklerin etnik ve mezhepsel farklılıklardan dolayı bu kişilere başvurmadıkları öğrenilmiştir.[28] Diğer taraftan Fransa'da yaşayan Türklerin dinî ve psiko sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere din hizmetleri sunan DİTİB'te manevi danışman unvanıyla sahada görev yapan personelin olmadığı öğrenilmiştir. Bunun neticesinde bireylerin manevi danışmanlıkla ilgili hususlarda din görevlilerine müracaat ettikleri aktarılmıştır.[29] Türkiye'de olduğu gibi yurt dışında da ailevi sorunlar, kuşaklar arası çatışmalar, boşanmalar, suç işleme, ölüm gibi günlük hayatın sıkıntılarıyla başa çıkma konusunda din görevlilerinden destek beklenmektedir.[30] Aynı zamanda Lyon bölgesi Din Hizmetleri Ataşeliğinin yaptığı tespitlere göre Fransa'da yaşayan Türklerin en çok karşılaştıkları sorunlar ana dil, kültür ve aile ekseninde oluşmaktadır. Bu alanlarda danışmanlık yapacak birimlere kesinlikle ihtiyaç duyulduğu da bildirilmiştir.[31] Diğer yönden Fransa'da din hizmetleri sunan Millî Görüş teşkilatı da manevi destek bağlamında vakıf nezdinde hizmet sunmaktadır. Millî Görüş'ün manevi danışmana mukabil olarak isimlendirdiği "manevi destekçiler" adlı kişiler Nisan 2020 gibi yakın bir tarihte faaliyete geçmiş olup telefon hattıyla hizmet vermektedirler. Kadınlar Teşkilat Başkanı, Türk toplumunun uzmanlara başvurmadıklarını ve yüz yüze görüşmelerden çekindiklerini, dolayısıyla telefon aracılığı ile insanların daha rahat konuştuklarını ve sıkıntılarını paylaştıklarını bildirmiştir. Müracaat edenlerin büyük çoğunluğu kadınlardan oluşup yakındıkları konular ise aile içi geçimsizlik ve şiddet etrafında toplanmaktadır.[32] Bütün bu tespitler neticesinde Fransa'da hiçbir Türk kuruluşunun manevi danışmanlık alanında resmi ve profesyonel olarak yeterli ve nitelikli bir girişimine rastlanmamıştır.

Bu araştırmanın temel problemi, Fransa'da yaşayan Türklerin kendi dinî ve kültürel değerleri çerçevesinde manevi danışmanlık hizmetine yönelik düşünce, görüş ve beklentilerini tespit ederek bu hizmete hangi alanlarda ihtiyaç duyduklarını belirlemektir. Çalışma, DİTİB bünyesinde alana hizmet edecek bir birimin açılıp açılmaması konusunda yararlı olacak ve açıldığı takdirde birimin içeriği ve işleyiş düzeniyle ilgili ipuçları verecektir. Fransa'da manevi danışmanlık alanında yapılan çalışmalarda Türk literatürüne ait olan sadece bir yüksek lisans tezi teorik ve deskriptif düzlemde ele alınarak hazırlanmıştır.[33] Konuyla ilgili Türklere yönelik hiçbir saha araştırmasına rastlanmamıştır. Bu nedenle Türklere yönelik ampirik bir araştırmanın yapılması Türk toplumunun yaşadığı sıkıntıları tespit etme ve manevi danışmanlıkla ilgili görüşleri ile ihtiyaçlarını belirleme

---

[28] Gülsevim Tınmaz, *Fransa'da Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 103-104.
[29] DİTİB Lyon bölgesi Sözleşmeli Din Görevlisi İlhami Doğan ile 21 Eylül 2020 tarihinde gerçekleştirilen telefon görüşmesi.
[30] İlhan Topuz, "Danışmanlık Görevi Yürüten Din Görevlilerinin Meslekî Algılarına Yönelik Nitel Bir Araştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2015), 79.
[31] DİTİB Lyon bölgesi Sözleşmeli Din Görevlisi İlhami Doğan ile 21 Eylül 2020 tarihinde gerçekleştirilen telefon görüşmesi.
[32] Millî Görüş Lyon bölgesi Kadın teşkilat başkanı ile 05 Eylül 2020 tarihinde gerçekleştirilen telefon görüşmesi.
[33] Tınmaz, *Fransa'da Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları*.

anlamında önemli görülmüştür. Ayrıca çalışmanın, alanda çözümleyici projelerin oluşmasına öncülük etmesi beklenmektedir.

2. Yöntem

Çalışma temelde karma bir desen üzerine kurgulanmış, nicel ve nitel yöntemler birlikte kullanılmıştır. Fransa'da yaşayan Türkler ve DİTİB bünyesinde görev yapan personel ile ilgili nicel veri toplamak amacıyla bir anket formu geliştirilmiştir. Nitel veri toplamak için ise yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır. Araştırmacının Clermont-Ferrand DİTİB derneğinde din görevlisi olarak elde ettiği deneyim ve gözlemleri soruların oluşturulmasında ve sonuçların yorumlanmasında kolaylık sağlamıştır.

2.1. Katılımcılar

Araştırmacının katılımcılarını 168 Türk asıllı vatandaş oluşturmaktadır. Katılımcıların demografik özellikleri şu şekildedir:

Çalışma grubunda yer alan katılımcıların %89,9'ü kadın, %10,1'i erkektir. Dolayısıyla katılımcıların büyük çoğunluğunu (151 kişi/ %89,9) kadınlar oluşturmaktadır.

Çalışma grubunda yer alan katılımcıların %62,5'i evli, %32,7'si bekâr, %3,6'sı boşanmış ve %1,2'si dul olduğunu ifade etmiştir. Buna göre çalışma grubunun yarıdan fazlası evli, üçte biri bekâr, diğerleri ise boşanmış veya dul olduğu ortaya çıkmaktadır. Çalışma grubunda yer alan katılımcıların %3,6'sı 17 yaşından küçük olup %27,4'ü 18 ile 24 yaş arasındadır. 25 ile 34 yaş aralığında olan katılımcıların oranı %33, 3'tür, 35 ile 55 yaş aralığında olanların oranı ise %35,7'dir. Buna göre; araştırmaya katılanların yaş düzeyleri dikkate alındığında katılımcıların 18 ile 55 yaş aralığında yoğunlaştığı görülmektedir.

Çalışma grubunda yer alan katılımcıların %67,9'u Fransa'da, %32,1'i Türkiye'de doğduğunu ifade etmiştir. Buna göre katılımcıların çoğunluğunu Fransa'da doğanların oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Nitel yöntemin kullanıldığı çalışma grubu ise ikiye ayrılmaktadır. Birinci grubu görüşmelere katılan dokuz DİTİB din görevlisi oluşturmaktadır. Katılımcıların demografik özellikleri şu şekildedir:

Katılımcılar	Yaş düzeyleri	Öğrenim düzeyleri	Görev süreleri
Katılımcı 1	40	İlahiyat önlisans	6
Katılımcı 2	37	Orta Okul	5
Katılımcı 3	37	Orta Okul	5
Katılımcı 4	40	İlahiyat Lisans	12
Katılımcı 5	42	İmam Hatip	3
Katılımcı 6	30	İmam Hatip	5
Katılımcı 7	25	İlahiyat Lisans	2
Katılımcı 8	25	İlahiyat Lisans	2
Katılımcı 9	27	İlahiyat Lisans	6

Birinci çalışma grubunda yer alan 5 katılımcı 37 ile 42 yaş arasındayken kalan 4 katılımcı 25 ile 30 yaş arasındadır. Buna göre katılımcı din görevlilerin çoğunluğunun belli bir olgunluk seviyesinde olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışma grubundaki katılımcıların öğrenim düzeyine baktığımızda, 4 katılımcının ilahiyat alanında lisans, bir katılımcı önlisans düzeyinde olduğunu görmekteyiz. Grupta iki katılımcı imam hatip öğrenim düzeyine sahipken, iki katılımcı da orta okul düzeyindedir. Buna göre 5 katılımcının ilahiyat alanında yüksek öğrenim düzeyinde olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışma grubunun görev süreleri incelendiğinde ise, bir katılımcının 12 yıllık mesleki tecrübeye sahip olduğunu kalan katılımcıların ise 2 ile 6 yıllık mesleki tecrübeye sahip olduğunu görmekteyiz. Buna göre katılımcıların tamamı farklı seviyelerdede olsa belli bir tecrübeye sahip olduklarını söyleyebiliriz.

İkinci grubu ise Fransa'da yaşayan Türkler arasında bir psikolog ve bir dernek başkanının bulunduğu toplam altı kişi oluşturmaktadır. Katılımcıların yaş düzeyleri, öğrenim düzeyleri ve mesleki durumları şu şekildedir:

Katılımcılar	**Yaş düzeyleri**	**Öğrenim düzeyleri**	**Mesleki durumları**
Katılımcı 10	45	Üniversite	DİTİB dernek başkanı+ Bir telefon firmasında bölge müdürü
Katılımcı 11	30	Master	Psikolog
Katılımcı 12	40	Üniversite	Ev hanımı + DİTİB derneği kadın kollarında görevli
Katılımcı 13	30	Üniversite	Eczacı
Katılımcı 14	30	Lise	Girişimci
Katılımcı 15	30	Üniversite	Muhasebeci

İkinci çalışma grubunda yer alan 4 katılımcı 30 yaşındayken bir katılımcı 40, bir diğeride 45 yaşındadır. Buna göre katılımcıların belli bir olgunluk seviyesinde olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışma grubunda yer alan katılımcıların biri master, dördü üniversite, bir tanesi ise lise düzeyinde öğrenim düzeyine sahiptir. Buna göre katılımcının büyük bir kısmının yüksek öğrenim düzeyinde olduğunu söyleyebiliriz.

Katılımcıların mesleki durumu incelendiğinde sadece bir katılımcının ev hanımı olmakla beraber DİTİB derneğinde kadın kollarında görevli olduğunu diğer katılımcıların ise farklı mesleklere sahip olduklarını görmekteyiz. Buna göre katılımcıların tamamı farklı alanlardada olsa aktif bir mesleki hayata sahip olduğunu söyleyebiliriz.

2.2. Ölçme Araçları

Araştırmanın amaçları doğrultusunda nicel verileri toplamak amacıyla anket formu, nitel verileri toplamak amacıyla ise yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır.

2.2.1. Anket Formu

Araştırmanın nicel verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen ve 4'ü çok yanıtlı olan toplam 11 adet kapalı uçlu sorudan oluşan "Anket Formu" aracılığı ile elde edilmiştir. Form demografik sorular dışında; aşağıdaki sorulara veri elde etmek amacıyla hazırlanmıştır:

- "Günlük hayatınızda dinin önemi nedir? (Çok önemli, önemli, az önemli, önemsiz)

- Dinle ilişkinizi nasıl tanımlarsınız? (İnançlıyım ama dinî sorumlulukları yerine getirmiyorum. / İnançlıyım ama sadece özel gün ve gecelerde (Ramazan, kandil …) veya sıkıntılı zamanlarda ibadet ediyorum. / İnançlıyım ve dinî sorumlulukları devamlı yerine getiriyorum. İbadetlerim dışında dünyevi işlerle de meşgul oluyorum. /İnançlıyım ve günün büyük kısmını ibadetle geçiriyorum, dünyevi işlerle meşgul olmuyorum.).
- Dinî bilgi seviyeniz nedir? (Yeterince donanımlıyım / Bilgiliyim ama bilgim tamamlanmalı / Bilgim sınırlı / Hiçbir bilgim yok ve onu elde etmeye çalışmıyorum.)
- Dinî bilgileri nerden öğreniyorsunuz? (Ailemden / Sosyal medyadan (instagram, facebook …) /Dinî internet sitelerinden / Türkçe dini kitaplardan / Çevremdeki bilgili kişilerden / Camideki hocalardan.)
- Camiye gitme sıklığınız nedir? (Haftada birden fazla / Haftada bir defa / Ayda iki üç defa / Ayda bir defa / Nadiren)
- Günlük hayatınızda karşılaştığınız sorunlar nelerdir? (Sosyal hayata uyum (arkadaşlık, komşuluk ilişkileri, iş, okul vs …) / Ekonomik / Aile (çocuk, eş…) / Psikolojik / Sağlık / Dinî (ibadetleri yerine getirememe, inanç sorunları…) / Diğer)
- Sizce bu sorunların çözümlenmesinde din yardımcı olabilir mi? (Var / Yok / Kısmen var)
- Manevi destek ve danışmanlık hakkında bilginiz var mı? (soru ile birlikte manevi danışmanlığın Türkçe ve Fransızca tanımı verilmiştir) (Evet / Hayır)
- Bir manevi danışmana başvuracak olsanız bu hangi sorunların çözümü için olur? (Bağımlılık sorunu (alkol, tütün ...) / Stres ve kaygı sorunları / Fobiler, korkular, kaygı nöbetleri / Varoluşsal ve inanç soruları / Kayıp/ayrılık sonrası yas süreci / Hastalıklarla mücadele / Duyguları yönetme / Diğer)
- Hangi danışma imkânını tercih edersiniz? (Danışmanın ofisinde / Evde / Video konferansla)
- DİTİB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği) bünyesinde manevi destek ve danışmanlık birimi açılırsa bundan istifade etmeyi düşünür müsünüz? (Kesinlikle evet / Evet / Muhtemelen/ Hayır)

2.2.2. Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu

Araştırmanın nitel verileri, araştırmacı tarafından geliştirilen "Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu" aracılığı ile elde edilmiştir. Din görevlilerine yönelik ve Fransa'da yaşayan Türklerle yönelik iki adet görüşme formu hazırlanmıştır.

<u>Din görevlilerine yönelik görüşmede şu soruları içeren bir form hazırlanmıştır:</u>

- "Burada yaşayan Türkler sizinle hangi sorunlarını paylaşıyor ve bu konuda sizden ne tür yardım istiyorlar?
- Sizce manevi danışmanlığa ihtiyaçları var mı?
- Böyle bir büro açılarak DİTİB bünyesinde uzman personel görevlendirilmeli mi?"

<u>Türklere yönelik görüşmede ise şu soruları içeren bir form hazırlanmıştır:</u>

- "Günlük hayatta karşılaştığınız veya çevrenizde karşılaşılan sorunları özetleyebilir misiniz?

- Sizce bu sorunlarla ilgili dinî açıdan çözüm üretilebilir mi?
- Manevi/dinî danışmanlığı daha önce duydunuz mu? Bu konudaki görüşleriniz neler?
- Yaşadığınız sorunlarda bir manevi uzmandan destek almak ister misiniz?"

2.2.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma sadece Fransa'da yaşayan Türklerin ihtiyaçlarını tespit etmekle sınırlandırılmıştır. Fransa'da yaşayan Türk vatandaşlara ve görevlilere uygulanan anket ve mülakatlar 2020 yılının Eylül ayında gerçekleştirilmiştir. Araştırmada kullanılacak veri toplama araçları anket ve mülakatlarla sınırlıdır. Araştırmanın yapıldığı dönemde tüm dünyada etkisini gösteren pandemi nedeniyle görüşmeler uzaktan gerçekleştirilmiştir. Anket formları online olarak dağıtılmış, mülakatlar ise telefon görüşmesi aracılığıyla yapılmıştır. Hedef kitlenin Türkçe diline vukufiyetinin zayıf olması ve manevi danışmanlık hakkında fazla bilgi sahibi olmayışı ankete olan ilgilerini ve soruları yanıtlama motivasyonlarını etkilemiştir. Bu sorunu giderme adına anket formu düzenlenmiş ve bazı kavram ve tanımlar Fransızca'ya çevrilmiştir. Aynı şekilde katılımcıların bir kısmıyla telefon görüşmesi gerçekleştirilerek anketin doğru anlaşılması ve çalışmaya maksimum katılımcının dönüş yapması sağlanmıştır.

Araştırmanın hem nicel verileri hem de nitel verileri betimsel çözümleme yöntemi kullanılarak analiz edilmiş ve değerlendirilmiştir. Buna göre anket formunda bulunan sorunların yanıtları kategorize edilmiş, veriler frekans ve yüzdelik değerleri ile tablo şeklinde verilmiştir. Mülakat görüşmelerinden elde edilen sonuçlar ise benzerleriyle birleştirilerek alıntılarla aktarılmıştır.

3. Bulgular

Araştırmadan elde edilen verileri anketlerden elde edilen ve mülakatlardan elde edilen bulgular olarak iki grupta incelemek mümkündür.

3.1. Anket Bulguları

"Günlük hayatınızda dinin önemi nedir?" sorusuna verilen cevaplar Tablo 1'de sunulmuştur. Tablo 1'de görüldüğü gibi dinin günlük hayatta çok önemli olduğunu ifade eden katılımcıların oranı %80,4, önemli olduğunu söyleyen katılımcıların oranı ise %19'dur. Az önemli olduğunu sadece 1 katılımcı ifade etmiştir, önemsiz olduğunu söyleyen ise olmamıştır. Bu durumda katılımcıların çoğunluğunun günlük hayatta dine önemli oranda değer atfettiklerini söyleyebiliriz.

Tablo 1: Katılımcıların Günlük Hayatta Dinin Önemine Yönelik Görüşleri

Günlük hayatta dinin önemi	**N**	**%**
Çok önemli	135	80,4
Önemli	32	19
Az önemli	1	0,6
Önemsiz	0	0
Toplam	**168**	**100**

"Dinle ilişkinizi nasıl tanımlarsınız?" sorusuna verilen cevaplar Tablo 2'de sunulmuştur. Tablo 2' ye göre katılımcıların %3,6'sı inançlı olduğunu fakat dinî sorumlulukları yerine getirmediklerini, %16,1'in ise sadece özel gün ve gecelerde veya sıkıntılı zamanlarda ibadete yöneldiklerini ifade etmiştir. İnançlı olup dinî sorumluluklarını devamlı yerine getirenlerin oranı

%80,4' tür. Buna göre, katılımcıların büyük çoğunluğunun inançlı olduğu ve dinî vecibeleri yerine getirdiği görülmektedir.

Tablo 2: Katılımcıların Dinle Olan İlişkilerine Yönelik Görüşleri

Dinle olan ilişki	**N**	**%**
İnançlıyım ama dinî sorumlulukları yerine getirmiyorum.	6	3,6
İnançlıyım ama sadece özel gün ve gecelerde (Ramazan, kandil …) veya sıkıntılı zamanlarda ibadet ediyorum.	27	16,1
İnançlıyım ve dinî sorumlulukları devamlı yerine getiriyorum.	135	80,4
Toplam	**168**	**100**

"Dinî bilgi seviyeniz nedir?" sorusuna verilen cevaplar Tablo 3'te sunulmuştur. Tablo 3 incelendiğinde kendini yeterince donanımlı olarak ifade eden katılımcı oranı %16,7, bilgili olduğu halde bilgisinin tamamlanmaya ihtiyacı olduğuna inananları oranı ise %62,5'tir. Katılımcıların %20,8'i bilgisinin sınırlı olduğunu ifade etmekte ve katılımcılar arasında dinî bilgisi olmadığını ifade eden bulunmamaktadır. Bulgulardan hareketle, katılımcılarımızın tamamının farklı seviyelerde de olsa dinî bilgiye sahip olduklarını ifade edebiliriz.

Tablo 3: Katılımcıların Dinî Bilgi Seviyelerine Yönelik Görüşleri

Dinî bilgi seviyesi	**N**	**%**
Yeterince donanımlıyım	28	16,7
Bilgiliyim ama bilgim tamamlanmalı	105	62,5
Bilgim sınırlı	35	20,8
Hiçbir bilgim yok ve onu elde etmeye çalışmıyorum	0	0
Toplam	**168**	**100**

"Dinî bilgileri nerden öğreniyorsunuz?" sorusuna verilen cevaplar Tablo 4'te sunulmuştur. Tablo 4' te görüldüğü gibi katılımcıların dinî bilgileri edinme kaynakları oldukça çeşitlidir. Bu bilgi kaynaklarına kümülatif şekilde baş vuran katılımcılar %66,7 oranında kitaplardan, %64,9 oranında hocalardan, %58,9 oranında aileden, %54,2 oranında çevredeki bilgili kişilerden dinî bilgiler edindiklerini bildirmişlerdir. Daha az baş vurulan bilgi kaynakları ise sosyal medya (%39,9) ve dinî internet siteleridir (%35,7). Bu durumda katılımcıların en fazla kitap ve camideki hocalardan dinî bilgiler edindiklerini söyleyebiliriz.

Tablo 4: Katılımcıların Dinî Bilgileri Hangi Kaynaktan Öğrendiklerine Dair Görüşleri (çoklu seçim)

Dinî bilgi kaynakları	**N**	**%**
Ailemden	99	58,9
Sosyal medyadan (instagram, facebook …)	67	39,9
Dinî internet sitelerinden	60	35,7
Türkçe dini kitaplardan	112	66,7
Çevremdeki bilgili kişilerden	91	54,2
Camideki hocalardan	100	64,9

"Camiye gitme sıklığınız nedir?" sorusuna verilen cevaplar Tablo 5'de sunulmuştur. Tablo 5'e göre, katılımcıların %23,2'si haftada birden fazla camiye gittiklerini, %20,2'si ise haftada bir defa camiye gittiklerini ifade etmişlerdir. Yani katılımcıların yarıya yakını (%23,2+%20,2=%43,4) camiye sıkça gitmektedir. Katılımcıların kalanı ise ayda birkaç defa veya nadiren gittiğini söylemişlerdir. Buna göre katılımcıların yarıdan biraz azının camiye sık gittiğini, kalanının ise daha az gittiğini söyleyebiliriz.

Tablo 5: Katılımcıların Camiye Gitme Sıklığına Göre Dağılımları

Camiye gitme sıklığı	**N**	**%**
Haftada birden fazla	39	23,2
Haftada bir defa	34	20,2
Ayda iki üç defa	9	5,4
Ayda bir defa	8	4,8
Nadiren	78	46,4
Toplam	**168**	**100**

"Günlük hayatınızda karşılaştığınız sorunlar nelerdir?" sorusuna verilen cevaplar Tablo 6'da sunulmuştur. Tablo 6'da görüldüğü gibi katılımcıların çoğunluğu sosyal hayata uyum konusunda zorluk çektiklerini ifade etmişlerdir. Daha sonra sırasıyla %28,6 oranında ailev içi iletişim sorunları, %27,4 oranında psikolojik, %21,4 oranında sağlık, %17,9 oranında ekonomik ve %13,7 oranında din ile ilgili sorunlar yaşadıklarını bildirmişlerdir. Buna göre katılımcıların günlük hayatta en fazla sosyal hayata uyum, ailevi sorunlar ve psikolojik sıkıntılarla karşılaştıkları sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Lyon bölgesi Din Hizmetleri Ataşeliğiyle yaptığımız görüşmede Türklerin kültür çatışması (sosyal hayata uyumu zorlaştıran bir etken) ve ailevi sorunlarla sıkça karşılaştıklarının vurgulanması bulguları doğrulamaktadır.

Tablo 6: Katılımcıların Günlük Hayatta Karşılaştığı Sıkıntı Türlerine Dair İfadeleri (çoklu seçim)

Karşılaşılan sıkıntı türleri	**N**	**%**
Sosyal hayata uyum (arkadaşlık, komşuluk ilişkileri, iş, okul vs …)	51	30,4
Ekonomik	30	17,9
Aile içi iletişim (çocuk, eş…)	48	28,6
Psikolojik (stres ve kaygı bozukluğu, depresyon, takıntı…)	46	27,4
Sağlık	36	21,4
Dinî (ibadetleri yerine getirememe, inanç sorunları…)	23	13,7
Diğer	54	32,1

"Sizce bu sorunların çözümlenmesinde din yardımcı olabilir mi?" sorusuna verilen cevaplar Tablo 7'de sunulmuştur. Tablo 7' ye göre katılımcıların tamamına yakını (%78,6) sorunları çözmede dinin yararlı olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir. Kısmen yararlı olduğunu savunanların oranı %17,3, yararsız olduğunu düşünenlerin oranı ise %4,2'dir. Bulgulardan hareketle, katılımcıların nerdeyse tamamının dini, sorunları çözmede etkili bulduklarını ifade edebiliriz.

Tablo 7: Katılımcıların Sorunları Çözmede Dinin Yararına Yönelik Görüşleri

Sorunları çözmede dinin yararı	**N**	**%**
Var	132	78,6
Yok	7	4,2
Kısmen var	29	17,3
Toplam	**168**	**100**

"Manevi destek ve danışmanlık hakkında bilginiz var mı?" sorusuna verilen cevaplar Tablo 8'de sunulmuştur. Tablo 8'e göre katılımcıların %63,7'si manevi danışmanlık hakkında bilgi sahibi olmadıklarını, %36,3'ü ise bilgi sahibi olduklarını açıklamıştır. Bu durumda katılımcıların yarıdan fazlasının manevi danışmanlık hakkında bilgi sahibi olmadıklarını söyleyebiliriz. Anketin kalan soruların yanıtlanabilmesi için bu sorudan sonra Türkçe ve Fransızca manevi destek ve danışmanlığın tanımı verilmiştir.

Tablo 8: Katılımcıların "Manevi Destek ve Danışmanlık Hakkında Bilginiz Var Mı?" Sorusuna Verdiği Yanıtlar

"Manevi destek ve danışmanlık hakkında bilginiz var mı?"	**N**	**%**
Evet	61	36,3
Hayır	107	63,7
Toplam	**168**	**100**

"Bir manevi danışmana başvuracak olsanız bu hangi sorunların çözümü için olur?" sorusuna verilen cevaplar Tablo 9'da sunulmuştur. Tablo 9 incelendiğinde katılımcılar %48,8 oranında stres ve kaygıyla baş etme konusunda bir manevi danışmana müracaat edebileceklerini ifade etmişlerdir. Duyguları yönetme hususunda %34,5 oranında, hastalıklarla mücadelede %28,6 oranında, yas süreciyle baş etmede %23,2 oranında ve korkularla mücadelede %19 oranında manevi danışmana müracaat beklenmektedir. Bağımlılık sorunları hususunda katılımcıların manevi danışmandan fazla destek beklemedikleri görülmektedir (%7,1).

Tablo 9: Katılımcıların Hangi Sorunların Çözümünde Manevi Danışmana Müracaat Edeceklerine Yönelik Görüşleri (çoklu seçim)

Hangi durumda müracaat	**N**	**%**
Bağımlılık sorunu (alkol, tütün ...)	12	7,1
Stres ve kaygı sorunları	82	48,8
Fobiler, korkular, kaygı nöbetleri	32	19
Varoluşsal ve inanç soruları	27	16,1
Kayıp/ayrılık sonrası yas süreci	39	23,2
Hastalıklarla mücadele	48	28,6
Duyguları yönetme	58	34,5
Diğer	44	26,2

"Hangi danışma imkânını tercih edersiniz?" sorusuna verilen cevaplar Tablo 10'da sunulmuştur. Tablo 10'da görüldüğü gibi, katılımcılar en fazla (%60,1) danışmanın ofisinde görüşmeyi tercih ettikleri yönünde görüş belirtmişlerdir. Evde ve video konferansla görüşme imkânı %39,3 ve %31,5 oranında tercih edilmiştir. Bu durumda danışmanın ofisinde görüşmek en çok tercih edilen görüşme şekli olsada evde ve video konferansla görüşmenin de önemli ölçüde tercih edilebileceğini görüyoruz. Böylece Millî Görüş Kadınlar Teşkilat Başkanı'nın ifade ettiği şekilde Türklerin telefonla daha kolay müracaat ettikleri gerçeği kısmen doğrulanmaktadır.

Tablo 10: Katılımcıların Hangi Danışma İmkânını Tercih Edeceklerine Yönelik Görüşleri (çoklu seçim)

Danışma imkanları	**N**	**%**
Danışmanın ofisinde	101	60,1
Evde	66	39,3
Video konferansla	53	31,5

"DİTİB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği) bünyesinde manevi destek ve danışmanlık birimi açılırsa bundan istifade etmeyi düşünür müsünüz?" sorusuna verilen cevaplar Tablo 11'de sunulmuştur. Tablo 11'e göre katılımcıları yarıya yakını (%21,4+ %22,6=%44) DİTİB bünyesinde manevi destek ve danışmanlık birimi açıldığı takdirde bundan istifade edeceği yönünde görüş belirtmişlerdir. Muhtemelen istifade edeceğini söyleyenlerin oranı %42,3'tür. İstifade etmeyeceği yönünde görüş bildiren katılımcıların oranı ise düşüktür (%13,7).

Tablo 11: Katılımcıların DİTİB Bünyesinde Manevi Destek ve Danışmanlık Birimi Açıldığı Takdirde Bundan İstifade Etmeye Yönelik Görüşleri

DİTİB manevi destek biriminden istifade	**N**	**%**
Kesinlikle evet	36	21,4
Evet	38	22,6
Muhtemelen	71	42,3
Hayır	23	13,7
Toplam	**168**	**100**

3.2. Mülakat Bulguları

Katılımcı DİTİB din görevlileri ve Fransa'da yaşayan Türklere yöneltilen açık uçlu soruların yanıtları benzer olanlar özetlenerek birleştirilip ve sistematize edilerek aktarılmıştır.

3.2.1. Din Görevlileriyle Yapılan Mülakatlar

"Burada yaşayan Türkler sizinle hangi sorunlarını paylaşıyor ve bu konuda sizden ne tür yardım istiyorlar?" sorusuna yanıtlar şu şekildedir gruplandırılabilir:

Katılımcı din görevlileriyle paylaşılan sorunlar:

- Eşler ve akrabalar arası iletişim sorunları, anlaşmazlıklar ve küskünlükler

- Yabancılar ile evlilikler ve bu konuda aile büyüklerinin gençlerle fikir ayrılıkları

- Aile çözülmeleri, boşanma süreci ve sonrasındaki sıkıntılar

- Çocuğu olmayanların durumu kabullenmesi

- Gençlerin dinden uzaklaşması, Fransız kültürü içerisinde asimile olması ve iletişim sorunları

- Depresyon

Katılımcı din görevlilerinden beklenen yardımlar:

- Dua isteği

- Dertleşme ihtiyacı

- Nasihat alma talebi

- Karşı tarafla uzlaştırma

"Sizce manevi danışmanlığa ihtiyaçları var mı?" sorusuna yanıtlar şu yöndedir:

"Evet, ihtiyaç var fakat bazı konular psikiyatrist veya psikologların alanı olabiliyor." (K2). "Her ne kadar din yardımcı olsa da bazen eksik kalabiliyor. Dolayısıyla manevi danışmanların psikoloji dersleri almaları şart." (K5). "Gençlerin sorunlarını daha iyi anlamak ve çözebilmek için Fransa toplumuna hâkim olan kişiler olmalı."(K8). "Din görevlileri bu ihtiyacı kısmen karşılasa da manevi danışmana mutlaka ihtiyaç var." (K9). "Toplumun daha profesyonel bir destek hizmeti almaları güvenilirlik anlamında çok daha verimli olacaktır."(K1)

"Böyle bir büro açılarak DİTİB bünyesinde uzman personel görevlendirilmeli mi?" sorusuna katılımcı din görevlilerinin görüşleri ikiye ayrılmaktadır:

Olumlu görüş bildirenler: *"Kesinlikle DİTİB bünyesinde böyle bir oluşumun gerekliliğine inanıyorum. Bu anlamda akademik eğitim almış insanlara ciddi anlamda ihtiyaç var." (K4) "Toplumumuz sıkıntılarının çevre tarafından duyulmasından endişe ediyor ve bazen din görevlilerinin de sû-i zan da bulunmasından çekiniyor. Bu nedenle sorunlarını topluma yabancı ve uzman bir kişiye daha kolay açacaklarını düşünüyorum ve bu konuda uzman personelin görevlendirilmesi gerektiği kanaatindeyim." (K3) "Bu konuda bir büro açılması son derece gerekli." (K6) "İnsanlar üstesinden gelemedikleri sorunlarını bu şekilde yardım alarak halledebilirler, kendilerini yalnız hissetmezler ve daha kaliteli bir toplum oluruz." (K1) Psikoloji alanında eğitim almış kişiler tarafından böyle bir şube açılması faydalı olacaktır." (K5)*

Olumsuz görüş bildirenler: *"Özel olarak sadece manevi danışmanlık görevini icra eden bir birimin çok fazla bir alana hitap edeceğini düşünmüyorum. Din görevlilerimizin bu konuda ekstra eğitim almalarını öneriyorum."(K7)*

3.2.2. Fransa'da Yaşayan Türklerle Yapılan Mülakatlar

"Günlük hayatta karşılaştığınız veya çevrenizde karşılaşılan sorunları özetleyebilir misiniz?" sorusuna katılımcıların görüşleri şunlardır:

"Değerlere saygı azaldı, insanlar çok materyalist oldu ve çok fazla insan özellikle dinî konuda cahil kaldı."(K12) "Günümüzde insanların eksik yönü her şeyi biliyorum sanması, iki kültür arasında kalması, kendini geliştirmemiş olması ve en önemlisi Allah katında doğru olanı yapmamasıdır."(K14) "Azınlık psikolojisinin ve ötekileştirmenin doğurduğu sorunlar ve kayboluş. Türklerde ataerkil toplumun hâkimiyeti modern yaşam karşısında gençleri farklı kültürlere yöneltmekte."(K11) "Dinî hassasiyeti kaybetme, ailelerin çözülmesi, yabancılarla evlilik ve çocukların eğitim sorunları sık sık karşımıza çıkan sorunlardır."(K10)

"Sizce bu sorunlarla ilgili dinî açıdan çözüm üretilebilir mi?" sorusuna katılımcıların görüşleri şunlardır:

"Sorunlarımızın çözümünün inançta olduğuna içtenlikle inanıyorum. Bu konuda dinî farkındalığın faydalı olabileceğini düşünüyorum."(K12) "Aile içi terbiye, din eğitimi ve örfe bağlılık sağlandığı müddetçe bu sorunlara çözümler üretilebilir. Bu konuda dinle birlikte kültür ve örfünde etkili olacağı kanaatindeyim." (K14)

"Manevi/dinî danışmanlığı daha önce duydunuz mu? Bu konudaki görüşleriniz neler?" sorusuna katılımcıların görüşleri şunlardır:

"Manevi uzmanın kim olduğu ve güvenilirliği hakkında bilgi sahibi değilim." (K13) "Manevi danışmanlığı daha önce duymadım ama faydalı olacağı kanaatindeyim." (K15) "Evet duymuştum, ama çok da bilinir bir alan değil. Psikolojik olarak kendini zorda hissedenler için çok güzel ve anlamlı bir adım olabilir." (K11) "Herkesin bir yardımcıya/danışmana ihtiyacı olduğunun kanaatindeyim. İnsanların maddi-manevi ve duygusal anlamda bir rehbere, yol göstericiye ihtiyacı vardır." (K14) "Manevi danışmanlığı daha önce duydum ve çok gerekli bir hizmet olduğunu düşünüyorum. Özellikle böyle bir hizmetin insanların hayatında sık rastlanan arayış dönemlerinde insanları kazanma anlamında önemli olduğunu düşünüyorum." (K10)

"Yaşadığınız sorunlarda bir manevi uzmandan destek almak ister misiniz?" sorusuna katılımcıların görüşleri şunlardır:

Olumlu görüş bildirenler: "*Neden olmasın. Bazen dışarıdan yardıma ihtiyaç duyulabilir." (K12) "Tabi ki. Türk toplumunun eksiklerinden birisi de budur. Derdimizi anlatabileceğimiz, yeri geldiginde bize yol gösterecek ve en önemlisi bizi dine bağlayacak bir danışmana kesinlikle ihtiyacımız var. Şahsen böyle bir hizmet verildiği taktirde kesinlikle istifade etmeyi ve çevreme önermeyi düşünüyorum." (K14) "Evet, ihtiyacım olduğunda tereddütsüz manevi yardım alırım." (K15) "Bu konularda dernek başkanı olarak bize ara ara müracaat edilse de bu işin uzmanları olmadığımızdan çekinerek yaklaşıyoruz ve yanlış yönlendirmekten endişe ediyoruz. Bu nedenle yönlendirebileceğimiz uzmanların olması toplumumuz için daha yararlı olacaktır." (K10)*

Olumsuz görüş bildirenler: "*Manevi danışmanın kim olduğu, amaç ve gayesini bilmediğim için ona güvenmekte zorlanırım dolayısıyla ona müracaat etmem." (K13)*

4. Tartışma ve Sonuç

Fransa'da yaşayan Türklerin manevi destek ve danışmanlık hakkında görüş ve beklentilerini tespit ve değerlendirme amacı taşıyan ankette şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Katılımcıların çoğunluğunun günlük hayatta dine değer atfettikleri ortaya çıkmıştır. Hatta hiçbir katılımcı dinin önemsiz olduğuna dair görüş belirtmemiştir (Tablo 1). Bu değerlerle birlikte inançlı olduğu halde sadece sıkıntılı ve zor zamanlarda dine baş vuranların oranı (%16,1) manevi danışmanlık bağlamında kayda değerdir. Zira bu kitlelerin kriz durumunda dinî başa çıkma yöntemini kullanma isteği olasıdır bu da manevi danışmana müracaat etmelerini kolaylaştırabilir.

Aynı zamanda katılımcıların büyük çoğunluğu inançlı ve dinî vecibeleri yerine getirmektedir (Tablo 2). Böylece dinî değerlerini koruduklarını söyleyebiliriz. Dinî bilgi yönünden katılımcıların tamamı farklı seviyelerde de olsa bilgi sahibi olduğunu ifade etmiştir (Tablo 3). Katılımcılar dine önem atfeden, kendini inançlı olarak nitelendiren ve dini bilgilere sahip bir kitledir.

Bilgileri edinmekte başvurulan kaynaklar genellikle kitap ve camideki hocalardır. Lakin sosyal medya ve internet sitelerine başvuru oranı azımsanmayacak ölçüdedir (Tablo 4). Bu nedenle katılımcıların yararlandıkları kaynakların içeriğini öğrenmeye yönelik araştırmaların yapılması öğrenilen bilgilerin sağlıklı olup olmadığına dair veri sunacaktır. Zira sağlıksız dinî bilgi üzerine inşa edilen dinî anlayış ve yaşayışın manevi, duygusal ve davranışsal açıdan sıkıntılar doğuracağı bir gerçektir.[34] Bu nedenle Fransa'da yaşayan Türklerin hangi kaynaktan bilgi edindiklerini kontrol etmek ve sonuca göre sağlıklı kaynaklar sunmak yolunda daha fazla çaba gösterilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Anket sonuçlarında katılımcıların yarıya yakınının camiye sık gittiği, kalanının ise daha az gittiği söylenebilir (Tablo 5). Bu sonucu katılımcıların neredeyse tamamını (%89,9 Tablo 1)

---

[34] Ali Bardakoğlu, "Din Bilgi ve Günümüzde İslam", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21/2 (2016), 88-97.

kadınların oluşturduğunu göz önünde bulundurarak değerlendirmeliyiz. Katılımcıların yarıya yakını dolayısıyla kadınların yarıya yakını camiye sıkça gittiğini ifade etmiştir. Kadınların camiye gitme motivasyonlarının erkeklerden farklı olduğu bilinmektedir. Erkekler beş vakit namaza veyahut en az haftada bir defa cuma namazına camiye giderken, kadınlar sadece yaygın din eğitimi kapsamında yapılan programlar doğrultusunda camiye gitmektedir. Bu bağlamda kadınların din eğitimine değer atfettiklerini ve aktif bir şekilde katılım sağladıklarını söyleyebiliriz.

Katılımcıların yaşadıkları sıkıntıları tespit etmeye yönelik bulgular katılımcıların en fazla sosyal hayata uyum, ailevi sorunlar ve psikolojik sıkıntılarla karşılaştıkları sonuçlarını ortaya koymaktadır (Tablo 6). Nitekim Lyon bölgesi Din Hizmetleri Ataşeliğiyle yaptığımız görüşmede Türklerin kültür çatışması (sosyal hayata uyumu zorlaştıran bir etken) ve ailevi sorunlarla sıkça karşılaştıklarının vurgulanması bulguları doğrulamaktadır. Bu durumda katılımcıların yaşadığı sıkıntılara karşı dini ve manevi değerlerle destek sağlanabilir. Bilindiği üzere dini ve manevi değerler umut ve anlam çerçevesinde başa çıkma yolları göstermektedir. Zira kutsal metinler sosyal ilişkileri düzenlemede ve bireysel ruh halinin sağlığı üzerinde etkili çözüm yolları sunmaktadır.[35] Örneğin din, bireysel anlamda çözümler sunarak kişilerin yaşadıkları varoluşsal sorunlara anlam kattığı [36] veya dini ritüellerin ruh sağlığına yardım sağlayan unsurlardan biri olduğu hatırlanmalıdır. [37] Buna ek olarak dinin canı korumadaki ilkeleri, insanların sağlını korumada ve hastalıklarda mücadele etmedeki psikolojik dayanıklılığını sağladığını dile getirebiliriz.[38] Bu nedenle özellikle katılımcıların ifade ettiği yönde kişiler arası ilişkiler, evlilik, aile, stres, kaygı bozukluğu, depresyon, takıntı gibi hussularda dini referanslar kullanılarak bir manevi danışmanın faydalı olacağı kesindir.

Ayrıca katılımcıların nerdeyse tamamının, dinin sorun çözmede etkili olabileceğini beyan etmesi (Tablo 7) manevi yönden destek almaya hazır olduklarını akla getirebilir. Bu durum danışmanlık sürecini olumlu yönde etkileyecektir. Fakat terapi gerektiren ağır psikopatolojik durumlarda dini müdahalelerin yetersiz kalacağı bilinmelidir ve bu durumlarda psikolojik danışmanların sürece müdahil olması gerekecektir.[39] Böylesi durumlarda manevi danışmanlık ile psikolojik danışmanlık birbirini tamamlayıcı nitelikte süreci birlikte yürütecektir.

Araştırmamızda ulaşılan önemli sonuçlardan biri de katılımcıların dindar olup manevi danışmanlığa hazır bir eğilim göstermelerine rağmen yarıdan fazlasının manevi danışmanlık hakkında bilgi sahibi olmayışıdır (Tablo 8). Bilindiği üzere Türkçe literatürde maneviyat kavramı 2000'li yıllarda ilgi toplamaya başlamıştır ve ancak 2012 yılından itibaren bu ilgide önemli artışlar olmuştur.[40] Neticede 2012 yılında "I. Ulusal Din Psikolojisi ve Manevi Bakım Çalıştayı" gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte manevi bakım uzmanları yetiştirlirmesi için yüksek öğretim programları açılmıştır. Bu bilgilerden hareketle manevi bakımın Türkiye'de yeni bir alan olduğunu

---

[35] Zuhâl Ağılkaya Şahin, "Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin? Psikoterapilerdeki Dini İzler", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi,* 22/3 (2018), 1627.
[36] Tahsin Kula - Müslime Erden, "Varoluşsal Kaygı ve Din", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2, (2017), 33.
[37] Necmeddin Şeker - Büşra Karakurt, "Dinî İbadetlerle Psikoterapi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Haziran 2018), 172.
[38] Ok vd., *Hastalar İçin Manevi Bakım*, 61.
[39] Ağılkaya Şahin, "Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin? Psikoterapilerdeki Dini İzler", 1613.
[40] Sevde Düzgüner, "Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Temellerine İlşkin Kültürlerarası Bir Analiz", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten, Mustafa Koç, Nuri Tınaz (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 1/32.

dolayısıyla fazla bilinmediğini söyleyebiliriz.[41] Tablo 4'te katılımcılarımızın önemli bir kısmı dini bilgileri edinmek için çoğunlukla türkçe dini kitaplara ve camilerdeki hocalara başvurduklarını görmüştük. Alanda çalışmaların yeni olması hasebiyle Türkiye'den Yurt dışına din görevlisi olarak gönderilen hocaların alanla ilgili fazla malumat sahibi olmadıklarını dolayısıyla bunu topluma aktaramadıklarını düşünebileceğimiz gibi, yurt dışında yaşayan Türklerin var olan literatüre ulaşmada sıkıntı yaşadığı da düşünülebilir. Bu durum katılımcılarımızın neden büyük ölçüde manevi destek ve danışmanlık hakkında bilgi sahibi olmadıklarını açıklayabilir. Anketin kalan soruların yanıtlanabilmesi için ankette Türkçe ve Fransızca manevi destek ve danışmanlığın tanımına yer verilmiştir.

Bulgulara göre katılımcıların en fazla kaygı, korku, yas süreciyle baş etme, duyguları yönetme ve hastalıklarla mücadele konusunda manevi danışmandan destek bekledikleri saptanmıştır (Tablo 9). Bu bağlamda görev alacak manevi danışmanların bu hususlarda çok iyi bir donanıma sahip olması önem taşımaktadır. Ayrıca korku, kaygı vb. manevi boyutu olduğu kadar psikolojik boyutu olan sorunlardır. Bu nedenle görev alacak manevi danışmanların doğru teşhisleri koyarak gerekli durumlarda psikyatrist veya psikologlara yönlendirmeleri gerekebilecektir.

Ortaya çıkan sonuçlardan bir diğeri de manevi danışmanın ofisinde gerçekleşecek olan görüşmenin en çok tercih edilen görüşme şekli olduğudur. Bununla birlikte evde ve video konferansla görüşmenin de önemli ölçüde tercih edilebileceği tespit edilmiştir (Tablo 10). Ancak hasta ve taziye ziyaretleri gibi istisnai durumlarda evlerde manevi destek verilmesi önemli ve faydalı görülebilmektedir. Dahası manevi danışmanlığın "git-yapısı" ile tamamen örtüşmektedir.[42] Telefon hattıyla manevi destek hizmeti sunmak da anonim kalmak isteyen kişiler için hizmetten istifade etmelerini kolaylaştıran bir avantaj olabilir. Zira Fransa'da yaşayan Türklerin uzmana başvurma konusunda çekingen davrandıkları ve telefonla daha rahat konuştukları Millî Görüş'ün manevi destek birimi tarafından deneyimlenmiştir.[43] Zikrettiğimiz istisnai durumlar haricinde tercih ettiğimiz ve en yararlı olduğuna inandığımız görüşme şekli elbette danışmanın ofisinde gerçekleştirilen yüz yüze görüşme şeklidir. Psikoloji alanında "terapötik ittifak" olarak adlandırılan kavram manevi destek alanında da geçerlidir. Kişinin müracaat ederek danışmanın ofisine gitmesi danışmanlık almaya angaje olduğunu gösterir ve iş birliği çerçevesinde danışman ile çalışacağını gösterir. Dahası yüzyüze görüşmenin danışmana danışanın beden dilini okuma imkânı tanımasından dolayı ve daha canlı ve insancıl bir görüşme imkânı sağlamasından dolayı, danışmanlık hizmetinin niteliğini artıracağı umulmaktadır.

DİTİB bünyesinde manevi destek ve danışmanlık birimi açıldığı taktirde katılımcıların yarıya yakını bundan istifade edeceği yönünde görüş belirtmiştir. Bu yönde görüş belirten katılımcıların manevi danışmanlıkla ilgili bilgi sahibi oldukları düşünülebilir veyahut bilgi sahibi olmadıkları halde DİTİB kurumuna duydukları güven nedeniyle kurumun sunacağı bir hizmetten yararlanabilecekleri düşünülebilir. Katılımcıların yarıdan fazlası emin olmamakla birlikte danışmanlık hizmetinden istifade etme konusunda kararsız kaldığını ifade etmiştir (Tablo 11). Bu husus manevi hizmetin

---

[41] Sevde Düzgüner, "Nereden Çıktı Bu Maneviyat", 33.
[42] Ağılkaya Şahin, Manevi Bakım ve Danışmanlık, 106.
[43] Millî Görüş Lyon bölgesi Kadın teşkilat başkanı ile 05 Eylül 2020 tarihinde gerçekleştirilen telefon görüşmesi.

yeterince bilinmediğiyle açıklanabilir. Bu nedenle katılımcılara manevi destek hizmetlerine yönelik bilgilendirme çalışmaları yapıldıktan sonra bu bulguyu aydınlatmak amacıyla bu türden araştırmaların tekrar yapılması önerilmektedir.

Fransa'da yaşayan Türklerle ve DİTİB din görevlileriyle gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen sonuçlar şunlardır:

Halkın yaşadığı sorunlar aile müessesesi etrafında yoğunlaşmaktadır. Aile çözülmeleri, yabancılarla evlilikler, ataerkil aile yapılarının baskıcı tutumları, çocuk eğitiminde karşılaşılan zorluklar sıkça ifade edilen sorunlardır. İlaveten seküler yaşam tarzı, dinî hassasiyeti kaybetme, dinî bilgi eksikliği ve kimlik buhranı toplumun yaşadığı diğer sıkıntılardır. Avrupalı Türkler hakkında yapılan birçok araştırma, boşanmaların arttığı, nesiller arası bağların koptuğu ve kuşaklar arası çatışmaların yaşandığı sonucuna vararak bulgularımızı desteklemektedir.[44] Aynı zamanda "Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü" nün Almanya'da yaptığı bir çalışmada Türklerin çocukları ile ilgili endişelerinin "kendi dinî değerlerini, kültürlerini öğrenememe, yabancı değerler edinme, çocukların aileden uzaklaşması, çocukların iyi eğitim alamamaları, çocukların uyuşturucu ve alkol bağımlısı olma " şeklinde olduğu ortaya konmuştur.[45] Bu sonuçlar da Fransa'da yaptığımız çalışmanın sonuçlarıyla benzeşmekte dolayısıyla benzer durumların Fransa'da da geçerli olduğunu, yani Avrupalı Türklerin benzer sıkıntılar yaşadıklarını ve benzer çözümlerin uygulanabileceğini söyleyebiliriz.

Bu hususlarla ilgili olarak insanların sıkıntılarını paylaşma, nasihat alma, karşı tarafla uzlaşma sağlama ve dua talebi için din görevlilerine müracaat ettikleri ve problemleri çözmede maneviyatla birlikte örf ve adetlerinde etkili olacağı kanaati taşıdıkları tespit edilmiştir.

Din görevlileri, Fransa'nın kontekstine hâkim ve psikolojik donanımı olan bir manevi danışmanlık biriminin gerekliliğini ifade etmekle birlikte kendilerinin de bu eğitimi alarak insanlara faydalı olabileceklerini bildirmiştir. Vatandaşlarla yapılan görüşmede ise manevi danışmanlığı çok bilmediklerini vurgulamış ve buna rağmen çoğunun bu destekten yararlanma konusunda motive olduğu saptanmıştır.

5. Öneriler

Anket ve mülakat sonuçları geniş bir perspektiften birlikte değerlendirildiğinde aşağıdaki öneriler sunulabilir:

- Aile- çocuk eğitimi- kimlik etrafında ciddi sorunların yaşandığı ve insanların bu konuda destek almaya hazır oldukları hatta ihtiyaç duydukları söylenebilir. Katılımcıların din ile ilişkilerini muhafaza ettikleri ve din hakkında olumlu duygu ve düşüncelere sahip olmaları dinî desteğe açık

---

[44] T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı, "Yurtdışında Türklere Yönelik Saldırılarda Ciddi Artış Var", erişim 25 Ekim 2020, https://www.ytb.gov.tr/haberler/yurtdisinda-turklere-yonelik-saldirilarda-ciddi-artis-var.
Perspektif Gazetesi, "TBMM Avrupa'da Yaşayan Türklere Dair Raporunu Açıkladı", erişim 25 Ekim 2020, https://perspektif.eu/2018/03/29/turkiye-tbmm-avrupada-yasayan-turklere-dair-raporunu-acikladi/.

[45] Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, "Federal Almanya'da Yaşayan Türklerin Aile Yapısı ve Sorunları Araştırması", erişim 25 Ekim 2020, https://ailevecalisma.gov.tr/uploads/athgm/uploads/pages/arastirmalar/almanya.pdf

olacakları izlenimi vermektedir. Bu bağlamda ilk olarak kimlik ve aile içi iletişim sorunlarını önlemek adına Türk derneklerinin sunduğu yaygın din eğitimi faaliyetleri denetlenmeli ve gerektiğinde içerikleri revize edilmelidir. Örneğin, yapılan bir araştırmada Fransa'da yaşayan Türklerin yaygın din eğitimi içerisinde kişisel gelişim ve psikoloji derslerinin verilmesini talep ettiği saptanmıştır.[46] Bu kurumlarda aktarılan bilgilerin muhatap kitlenin ihtiyaçları doğrultusunda verilmesi ve sosyal realite ile çelişmemesi kimlik krizlerinin önlenmesinde ve sağlıklı kişilik geliştirmeleri konusunda yardımcı olacaktır. Böylelikle DİTİB'in din eğitimi ve sosyo-kültürel alanda sunacağı nitelikli faaliyetler hem toplumun aidiyet duygusunu karşılayarak kimlik gelişimini olumlu yönde etkileyecek, hem de sorunlara karşı dinî veya dinî olmayan başa çıkma yeteneği geliştirerek topluma psikolojik dayanıklılık kazandıracaktır.

- Fransa'da yaşayan Türklerin karşılaştıkları sorunlar ve beklentileri çerçevesinde manevi danışmanla birlikte bir ruh sağlığı uzmanına ihtiyaç duyabilecekleri kanaati oluşmuştur. Fakat genel ruh sağlığı sorunlarının ve bunlardan dolayı yardım aramanın damgalanması, özellikle dindarların psikoloğa gitmekten çekinmeleri ve bunların arasında yine özellikle Müslümanların çekincelerinin çok olması nedeniyle bireylerin psikolog yerine manevi danışmanları tercih ettikleri mevcut literatürde tespit edilmiştir. [47] Ayrıca katılımcıların kendi sosyo-kültürel yapılarına uygun psikoloğun fazla bulunmayışı ve maneviyatın sorunlarını gidermede etkili olacağına kani olmaları, sorunlarını paylaşacak ilk kişi olarak manevi danışmanı tercih edebileceklerini düşündürmektedir. Bu durumda manevi danışman ilk adımda kolayca ulaşılabilecek kişi olarak önemli bir pozisyona sahip olup uzman bir psikoloğun müdahalesi gerektiği vakalarda psikolog ile danışan arasında köprü rolünü üstlenebilir. Psikoterapinin gerekli olduğu durumlarda manevi danışman terapi sürecini destekleyici ve eşlik edici mahiyette danışana manevi referanslar telkin edebilir. Yani terapist psikolojik boyutu ele alırken manevi danışman manevi boyutu ele alarak inancın iyileştirici faydaları ile terapi sürecine katkı sağlayabilir.[48] Bununla birlikte araştırma Fransa'daki yaşayan Türklerin manevi danışmanlık ile ilgili bilgi sahibi olmadıklarını ortaya koymuştur. Nitekim ilerleyen zamanlarda böyle bir hizmetin verilmesi halinde ilk etapta alanın muhtevası ve fonksiyonu hakkında bilgilendirmeler yapılmalıdır. Bu bağlamda DİTİB seminerler, konferanslar ve etkinlikler düzenleyerek toplumun bu konudaki bilinç ve hassasiyetini artırabilir.
- Ruh sağlığı uzmanının müdahalesini gerektirmeyen durumlar için DİTİB din görevlilerini manevi danışmanlık formasyonuna tabii tutarak cemaate daha sağlıklı yaklaşımlarda bulunmalarını sağlayabilir. Örneğin bir cenaze durumunda yas psikolojisiyle ilgili gerekli donanıma sahip bir din görevlisinin bilinçli yaklaşımı, doğabilecek olumsuz durumların önüne geçebileceği gibi, kişinin o süreci daha sağlıklı atlatmasına yardımcı olabilecektir. Bu öneri kısa vadede gerçekleştirilebileceği için ve daha geniş bir kitleye ulaşma konusunda kolaylık sağlayacağı için kaydedilmelidir fakat daha profesyonel hizmet sunma gayretinden çekinilmemelidir.
- DİTİB bünyesinde Aile ve Dinî Rehberlik bürosunun açılması ve aile danışmanların istihdam edilmesi aile müessesesi etrafında yoğunlaşan sorunların çözümüne katkı sağlayabilir. Bu

---

[46] Funda Aslan Türkşen, *Fransa DİTİB'in Din Eğitimi Hizmetleri* (İzmir: Dokuz Eylül Universitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi-henüz yayımlanmamış, 2021), 115.
[47] Ağılkaya Şahin, *Psikoloji ve Psikoterapide Din,* 67.
[48] Dinin terapideki faydaları için örnek vakalara bakınız: Harold G. Koenig- Saad S. Al Shohaib*, İslam ve Ruh Sağlığı,* trc. Merve Altınlı Macić, (İz Yayıncılık, 2021), 77-84.

noktada Danimarka'da yakın tarihte açılan Aile ve Dinî Rehberlik bürosu önemli bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.[49] Ayrıca Almanya DİTİB'in Aile ve Sosyal Hizmetler Müdürlüğü dâhilinde aile çalışmaları yürüttüğü bilinmektedir.[50] Bu noktada Aile ve Dinî Rehberlik Bürosu'nda yürütülen faaliyetlerin amacı incelendiğinde "ailelerin veya aile olmak isteyen bireylerin karşılaştıkları sosyo-kültürel, psikolojik ve dinî problemlerine yardımcı olmak, sağlıklı ve tutarlı çözüm önerilerinde bulunmak maksadıyla DİTİB Aile ve Dinî Rehberlik Bürosu'nun kurulduğunu" görmekteyiz.[51] Dolayısıyla manevi danışmanlığa benzer bir alana ve kitleye hitap ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Almanya DİTİB Aile ve Dinî Rehberlik biriminde çalışan personel ekibinin 9 din görevlisinden, bir manevi rehberden ve bir stres uzmanından oluştuğunu kaydederek manevi danışmanlığı bu alana entegre edebileceğimizi söyleyebiliriz.[52] Böylelikle Aile ve Dinî Rehberlik Bürosu çatısı altında aile danışmanlığı ile birlikte Fransa kontekstine uygun manevi danışmanlık alanı açılabilir. Bu durum hem insanların aşina olduğu ve bildiği Aile ve Dinî Rehberlik birimi içerisinde, manevi danışmanlığı tanıtmayı kolaylaştıracaktır hem sadece ailelere değil bireylere yönelik kişisel destek hizmetleri sunma imkânı verecektir. Fransa DİTİB Almanya DİTİB'te hâlihazırda olan çalışmalardan yararlanarak bu projeyi kısa vadede gerçekleştirebilir.

Kaynakça

Ağılkaya Şahin, Zuhâl. "Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin? Psikoterapilerdeki Dini İzler. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018), 1607-1632.

Ağılkaya Şahin, Zuhâl. *Manevi Bakım ve Danışmanlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.

Ağılkaya Şahin, Zuhâl. *Psikoloji ve Psikoterapide Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.

Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü. "Federal Almanya'da Yaşayan Türklerin Aile Yapısı ve Sorunları Araştırması". Erişim 25 Ekim 2020. https://ailevecalisma.gov.tr/uploads/athgm/uploads/pages/arastirmalar/almanya.pdf.

Akıncı, Mehmet Ali. "Fransa'daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Kimlik Algıları". *Bilig* 70 (Haziran 2014), 29-58.

Alsan, Ayşegül. "Afet Sonrası Psiko-Sosyal Destek Sürecinde Manevi/Dini Desteğin Kullanımı". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd., 2/335-348. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Altaş, Nurullah. "Dinî Danışmanlığın Teorik Temelleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/01 (2000), 328-350.

Altıntaş, Muhammed Esat. "Ceza İnfaz Kurumlarında Gerçekleştirilen Manevi Rehberlik ve Din Hizmetleri Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kayseri Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 81-119.

Aslan Türkşen, Funda. "Fransa DİTİB'in Din Eğitimi Hizmetleri". İzmir: Dokuz Eylül Universitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi-henüz yayımlanmamış, 2021.

Avrupa'nın Sesi. "DİTİB 'Aile ve Dini Rehberlik Bürosu' açıldı". Erişim Kasım 2020.

https://www.avrupaninsesi.com/ditib-aile-ve-dini-rehberlik-burosu-acildi-7475.

---

[49] Hürriyet Gazetesi, "Danimarka'da 'Aile ve Dini Rehberlik' bürosu açıldı", erişim 28 Ekim 2020, https://www.hurriyet.com.tr/avrupa/danimarkada-aile-ve-dini-rehberlik-burosu-acildi-41543772.

[50] DİTİB, "Kuruluş ve Teşkilat Yapısı", erişim 28 Ekim 2020, https://www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=en.

[51] Avrupa'nın Sesi, "DİTİB 'Aile ve Dini Rehberlik Bürosu' açıldı", erişim Kasım 2020, https://www.avrupaninsesi.com/ditib-aile-ve-dini-rehberlik-burosu-acildi-7475.

[52] Avrupa'nın Sesi, "DİTİB 'Aile ve Dini Rehberlik Bürosu' çıldı".

Bardakoğlu, Ali. "Din Bilgi ve Günümüzde İslam". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 21/2 (2016), 78-109.

Baygeldi, Merve Reyhan. *Türkiye'de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması.* İstanbul: Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık, 2018.

Berk, Mustafa. "Dr. Arslan Karagül: "Modernleşme Arttıkça İnsanın Manevi Danışmanlığa Olan İhtiyacı Da Artmıştır". *Diyanet Aylık Dergi* (2019).

Bilecik, Sümeyra. "Huzurevlerinde Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri: İhtiyaçlar, Beklentiler, Sorunlar". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd., 2/377-400. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Erişim Ekim 2020. https://www.cnrtl.fr/definition/aumônier//1.

Coşar, Tuğba Nur. "Fahri Bir Din Görevlisinin Madde Bağımlılarıyla Yaptığı Manevi Sosyal Çalışma Örneği". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd., 2/143-167. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Coşkunsever, Asude. "Yetiştirme Yurtları ve BSRM'lerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik: (Bursa ve Şanlıurfa Örnekleri)". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd., 2/187-212. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Çoban, Melih. "Uyuşturucu ve Madde Bağımlılığı İle Mücadelede Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd., 2/127-142. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

DİTİB. "Kuruluş ve Teşkilat Yapısı". Erişim 28 Ekim 2020. https://www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=en.

DİTİB Lyon bölgesi Sözleşmeli Din Görevlisi İlhami Doğan ile 21 Eylül 2020 tarihinde gerçekleştirilen telefon görüşmesi.

Düzgüner, Sevde. "Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Temellerine İlşkin Kültürlerarası Bir Analiz". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd., 1/17-43. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Hürriyet Gazetesi. "Danimarka'da 'Aile ve Dini Rehberlik' bürosu açıldı". Erişim 28 Ekim 2020. https://www.hurriyet.com.tr/avrupa/danimarkada-aile-ve-dini-rehberlik-burosu-acildi-41543772.

Işık, Zehra. "Bebek Kaybı Yaşayan Ailelere Yas Sürecince Manevi Danışmanlık Neden Gerekli". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd., 2/41-68. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Kaya, Ayhan. "Euro-Türkler, Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegrasyon Tartışmaları". *Göç Araştırmaları Dergisi* (2015), 44-79.

Kılavuz, Mehmet Akif– Kılavuz, Esra. "Yaşlanma Döneminde Kayıplarla Başa Çıkmada Manevi Danışmanlık Hizmtlerinin Önemi". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd., 2/17-40. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Koenig G. Harold- Al Shohaib Saad S. *İslam ve Ruh Sağlığı.* Trc. Merve Altınlı Macić. İz Yayıncılık, 2021.

KTO/CAIRN PRODUCTION. "Aumôniers militaires- Prêtres et Soldats". Erişim 20 Eylül 2020. https://www.ktotv.com/video/00157927/aumoniers-militaires-pretres-et-soldats.

Kula, Tahsin - Erden, Müslime. "Varoluşsal Kaygı ve Din". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 21-41.

Maçin, Hasan vd. "Üniversite Öğrencilerinin Manevi Danışmanlık Ve Dinî Destek İhtiyacı: Adıyaman Üniversitesi Örneği". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* (2020), 38-54.

Martı, Huriye. "Dinî Referanslar Çerçevesinde İntihar Olgusu ve İntiharı Besleyen Düşünce Kalıplarıyla Mücadele". *Diyanet İlmi Dergi* 52/3 (2016), 69-80.

Millî Görüş Lyon bölgesi Kadın teşkilat başkanı ile 05 Eylül 2020 tarihinde gerçekleştirilen telefon görüşmesi.

Necmeddin, Şeker - Karakurt, Büşra. "Dinî İbadetlerle Psikoterapi". *Kilis 7 aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2018), 167-187.

Ok, Üzeyir vd. *Hastalar İçin Manevi Bakım*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2019.

Özdemir, Nida - Düzgüner, Sevde. "Psikolojik Açıdan Suçluluk, Pişmanlık ve Günahkarlığın Kapsamı ve Yakın Kavramlar Arasındaki Yeri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 497-529.

Perspektif Gazetesi. "TBMM Avrupa'da Yaşayan Türklere Dair Raporunu Açıkladı". erişim 25 Ekim 2020. https://perspektif.eu/2018/03/29/turkiye-tbmm-avrupada-yasayan-turklere-dair-raporunu-acikladi/.

Sarg, Rachel - Lamine, Anne Sophie. "La religion en prison. Norme structurante, réhabilitation de soi, stratégie de résistance". *Archives De Sciences Sociales Des Religions* (2011), 85-104.

Sommers-Flanagan, John- Sommers-Flanagan, Rıta. *Klinik Görüşme- Psikolojik Değerlendirme Esasları*. Trc. Gülçin Akbaş- Leman Korkmaz. 5. Baskı İthaki Yayınları, 2015.

Şentürk, Habil - Korkmaz Çetin, Gülay. "Hastanelerde Manevi Danışmanlık Hizmetleri İhtiyacı Üzerine Pilot Bir Araştırma: Sdü Hastanesi Örneği". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* (2020), 373-396.

Taşpınar, İsmail. *Dinlerde Şehir Mabet ve İbadet.* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı. "Yurtdışında Türklere Yönelik Saldırılarda Ciddi Artış Var". Erişim 25 Ekim 2020. https://www.ytb.gov.tr/haberler/yurtdisinda-turklere-yonelik-saldirilarda-ciddi-artis-var.

Tınmaz, Gülsevim. *Fransa'da Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Çalışmaları.* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Topuz, İlhan. "Danışmanlık Görevi Yürüten Din Görevlilerinin Meslekî Algılarına Yönelik Nitel Bir Araştırma". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2015), 75-95.

Zafer, Cem. "Ölüm Olgusu ve Ölümün Sosyolojik Etkileri". *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (2019), 64-82..

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Akalın, A. (2021). Skeptik Teizm ve Kötülük: Peter van Inwagen'ın "Minimum-Yok İddiası". *Theosophia*, 3, 77-90.
DOI: 10.5281/zenodo.5806584
Received: 06.07.2021 – Accepted: 03.11.2021 – Published: 27.12.2021

RESEARCH ARTICLE

Skeptik Teizm ve Kötülük: Peter van Inwagen'ın "Minimum-Yok İddiası"

Atilla AKALIN[1]

Öz: Skeptik teistler, delilci kötülük problemine bazı makul çözümler ararlar. Skeptik teizmin en temel çözümlerinden biri, Tanrı'nın yokluğunun bir kanıtı olamayacak olan "nedensiz kötülük" kavramıdır. Bu yüzden, skeptik teizmin şüphelendiği Tanrı'nın varlığı değildir. Bunun yerine, skeptik teizm, dünyadaki kötülüğün gerçekten "nedensiz" bir temeli olup olmadığını düşünür. Bu makale Peter van Inwagen'in "minimum-yok iddiası" üzerine odaklanmaktadır. Minimum-yok iddiası" ("No-minimum claim") Tanrı'nın, adaleti sağlamak için dünyada mevcut olan kötülükleri en asgari düzeye indirdiğini varsayan görüşlere karşıt bir şekilde konumlanır. "Minimum-yok iddiası", bu kötülüklerin insanlar nezdinde hala son derece büyük miktarlara sahip olduğunu kabul eder. Bu yüzden, "minimum-yok iddiası", dünyada deneyimlenen kötülüklerin, "mümkün dünyaların en iyisi" görüşleri veya diğer klasik teodise açıklamaları ile uyumsuz olduğunu öne sürmektedir. "Minimum-yok iddiası"na göre, dünyadaki kötülük miktarının halen son derece yüksek gözükmesinin sebebi, Tanrı'nın bu kötülüklerin dağılımını gerçekleştirirken yaptığı kasıtlı hesaplar olabilir. Bu hesaplara ulaşmak için de Tanrı'nın dünyaya yansımasına izin verdiği kötülük miktarının mükemmel olarak en asgari düzeyde tezahür etmesi zorunlu değildir. Bu makalenin amacı, skeptik teizm yaklaşımını Peter van Inwagen'ın "minimum-yok iddiası" çerçevesinde ele almak ve onun argümanlarını skeptik teizme alternatif bir yaklaşımla sınırlandırmaktır. Bu çalışmada temel iddiamız, bu görüşün skeptik teizmin temel argümanları ile örtüştüğü, fakat kötülüğün nihai sınırı noktasında hala bazı muğlaklıklara sahip olduğudur. Buradan da "minimum-yok iddiasının" skeptik teizm literatüründe birçok itiraza uğradığı ve bu itirazların belli noktalarda haklı olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Skeptik Teizm, Peter van Inwagen, Kötülük problemi, Nedensiz kötülük, "Minimum-yok İddiası".

Skeptical Theism and Evil: Peter van Inwagen's "No-Minimum Claim"

Abstract: Skeptical theists are seeking for some reasonable solutions to the evidential problem of evil. One of the most fundamental responses of skeptical theism is that the concept of "gratuitous evil", which cannot be a proof of the absence of God. Therefore, it is not the existence of God that skeptical theism suspects. Instead, skeptical theism contemplates whether the evil in the world really has a "gratuitous" basis. This paper focuses on Peter van Inwagen's "no-minimum claim". No-minimum claim" stands in

[1] Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, aakalin@gelisim.edu.tr, ORCID: 0000 0002 8385 5287

opposition to the views that assume that God minimizes the evils that exist in the world in order to achieve justice. "No-minimum claim" acknowledges that these evils still have enormous amounts to people. Thus "no-minimum claim" suggests that the evils experienced in the world are incompatible with the "best of all possible worlds" views or the other explanations of classical theodicy. According to the "no minimum claim", the reason why the amount of evil in the world still seems so high may be God's deliberate calculations in effecting the distribution of these evils. In order to reach these calculations, it is not necessary for the amount of evil that God allowed to reflect on the world to be perfectly manifested at the minimum level. The purpose of this paper is to consider the skeptical theism approach within the framework of Peter van Inwagen's "no-minimum claim" and to limit his arguments to an alternative approach to skeptic theism. Our claim is that such view coincides with skeptical theism, but the "no-minimum claim" still has some ambiguities at the point of the limits of evil. From this, we can conclude that the "no minimum claim" has received many objections in the skeptical theism literature and these objections are justified at certain points.

Keywords: Skeptical Theism, Peter van Inwagen, The Problem of Evil, Gratuitous Evil, "No-Minimum Claim".

Giriş

Skeptik teizm (Skeptical theism) kavramı, ilk bakışta, anlamında paradoksal çağrışımlar barındıran bir kavram gibi gözükür. Fakat, skeptik teizmde böyle bir paradoksallık mevcut değildir. Skeptik teizm, teistik argümanlara ya da Tanrı'nın ontolojik konumuna dair bir itiraz ile uğraşmaz. S. J. Wykstra ve T. Perrine'ye göre "1980'lerin başlarında ortaya çıkan skeptik teist yaklaşımın temel çıkış noktası, kötülük problemi ve özellikle kötülük probleminin delilci argümanları ile başa çıkabilmektir." (Perrine & Wykstra, 2017, 273). Dolayısıyla, skeptik teist argümanların şüpheci bir yaklaşıma sahip olması, bizatihi teistik argümanlar olmasıyla tezatlık oluşturmamaktadır.

Skeptik teizm lehine felsefe yapan düşünürler, din felsefesi, metafizik ve epistemoloji gibi geniş ilgi alanları üzerinden çeşitli tartışma zeminleri oluşturmaktadır. M. J. Almeida ve G. Oppy'ye göre, "skeptik teist felsefecilerin literatür içerisinde bu ünvanı almasının sebebi, delilci kötülük probleminin yerine skeptik teizmin tarafını tutmalarıdır. Bu bakımdan Altson, Wykstra, van Inwagen ve Plantinga gibi isimler, skeptik teist argümanlara başvuran başlıca felsefeciler arasında not edilebilir." (Almeida-Oppy, 2003).

Delilci kötülük problemine karşı Peter van Inwagen'ın "minimum-yok iddiasını" ("*no-minimum claim"*) ortaya attığını belirtmeliyiz. Buradan hareketle, ilk olarak delilci kötülük problemi ve skeptik teizmin temel görüşleri ele alınacaktır. İkincil olarak ise nedensiz kötülük (gratuitous evil) kavramının delilci kötülük problemi ile ilişkisi tartışılacaktır. Üçüncül ve dördüncül olarak ise Peter van Inwagen'ın bu problemlere verdiği "minimum-yok" yanıtı ele alınacaktır.

1. Delilci Kötülük Problemi ve Skeptik Teizm

Kötülük problemini temellendirirken, klasik kötülük problemi görüşlerini bir adım ileri götürerek, dünya üzerinde gözlemlenebilir olan kötülüğü ön plana çıkaran argümanlar genelde delilci kötülük problemleri (evidential problem of evil) olarak bilinirler. Klasik kötülük problemi ise dünyadaki kötülüğün, Tanrı'nın mutlak iyilik sıfatı ile bir çelişki yarattığını düşünen bir yaklaşım olarak bilinmektedir. Delilci kötülük problemi tanımı gereği, insanların kötülüğe bizzat tanık

oldukları ve kötülüğün hissedilebilir bir gerçekliğe sahip olduğu ihtimali üzerinden giden ve kötülüğün, Tanrı'nın yokluğuna dair kanıt işlevi görebileceğini öne süren daha ateolojik bir yorumdur.

Klasik kötülük problemi, Epiküros'a kadar götürülebilen tarihsel lieratüre sahiptir. (Hume, 2007). Paul Draper ise kötülük problemini ele alan filozoflar içerisinde bu problemi formüle eden çağdaş filozoflardan biridir P. Draper'ın not ettiği klasik kötülük problemi çerçevesinde düşünüldüğünde, her şeye gücü yeten ve ahlaken kusursuz olarak görülen bir Tanrı'nın, gözlemlenebilir dünya içerisindeki kötülüğe göz yumduğu çıkarımını yapmak mümkün hale gelir (Draper, 2007). Çünkü klasik teizmin Tanrı yaklaşımı, tüm hissedebilir canlılar için mümkün olan tüm şey-durumlarının Tanrı'nın bilgisi, şahitliği ve hatta dahli içerisinde gerçekleştiği yönündedir. Buradan hareketle, klasik teist perspektif için hissedebilir varlıklar tarafından "kötü" olarak yorumlanan sonuçlar da Tanrı'nın bilgisiyle gerçekleşmektedir. Bu durum, Draper'ın işaret etmiş olduğu Tanrı'nın müspet sıfatları arasında çelişki yaratmaktadır.

Evrendeki kötülüğün mevcudiyetini, Tanrı'nın varlığı ile çelişkili bir durum olarak göz önüne alan klasik kötülük probleminin temel tezi basitçe Draper tarafından *modus tollens* argümanı olarak belirtildiği haliyle aşağıdaki şekilde verilmiştir:

"1. Eğer Tanrı varsa, bu durumda *E* olmaz.

2. *E* ortaya çıkmaktadır.

3. O halde, Tanrı yoktur". (Draper, 2007, 143).

Klasik kötülük argümanından farklı olarak, acı ve kötülüğü hissedebilir canlıların ampirik girdi ve çıktıları ile ele almayı amaçlayan delilci kötülük argümanının temelleri ise W. Rowe tarafından atılmıştır. Rowe'un delilci kötülük argümanı aşağıdaki gibidir:

1. "Kendisinin yokluğundan dolayı herhangi daha büyük bir iyilikten mahrum kalma ya da eşit derecede veya daha şiddetli bir kötülüğün vukuunu müsaade etme durumu söz konusu olmaksızın, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın engel olabileceği şiddetli acı çekişin örnekleri mevcuttur.
2. Her şeyi bilen mutlak iyi olan bir varlık, engellemeye gücü yeteceği herhangi bir şiddetli acı çekişin vuku bulmasını engellerdi, tabii herhangi daha büyük bir iyiliğin kaybına sebep olmadığı ya da eşit derecede kötü veya berbat bir kötülüğe müsaade etmek suretiyle bunu yapmadığı sürece.
3. Öyleyse, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi olan bir varlık mevcut değildir." (Rowe, 2014, 799).

Rowe, kötülük ile Tanrı'nın aynı felsefî düzlemde var olabilmeleri üzerinden geliştirilen bir yaklaşımı reddeder. Bunun yerine Rowe, Tanrı'nın, hissedebilir canlıların algılayabilmekte olduğu kötülüğe izin vermesi ya da bu kötülüğe kayıtsız kalması üzerinden bu meseleyi ele alır. Dolayısıyla, Tanrı'ya negatif bir ontolojik statü yükler. Rowe'un ima ettiği gibi, Tanrı'nın dünya üzerindeki kötülüklere karşı kayıtsız kalması, sadece Tanrı'ya mutlak iyilik sıfatını atfedenler için bir çelişki oluşturmaz. Buna ek olarak, bu kayıtsızlık, "İlahî emir teorisi" (divine command theory) olarak bilinen yaklaşım için de büyük bir sorun oluşturmaktadır. (Taliaferro & Marty, 2010, 66).

İlâhi emir teorisi kabaca, "ahlâki gerçeklerin, Tanrı'nın kabul ettiği ya da reddettiği ahlaki seçimler üzerinden belirlenmesini ön gören bir teoridir." (Taliaferro & Marty, 2010, 66). Buna göre, eğer Rowe'un 2. önermesinde "berbat bir kötülük" olarak yorumlanan bir davranışın vuku bulmasını daha önceden kitaplarında yasaklayan bir Tanrı'nın bu kötülüğün vuku bulmasına izin vermesi ya da bu kötülüğü gerçekleştirecek olan kişiyi durdurmaması, bu kutsal emirler ile bir çelişki olarak kabul edilebilir. Yani, kutsal emir teorisi burada hem ahlaki olarak ölçüt kabul edilen, hem de kendi ölçütüne uymayan mümkün durumları engelleme gücü olan bir Tanrı anlayışını zorunlu kıldığı için, Rowe tarzı bir delilci kötülük argümanı ile kutsal emir teorisi arasında bir uyuşmazlık meydana gelmektedir.

D. Howard-Snyder'a göre, tanrısal kayıtsızlık (indifference) kavramı, yine Hume'un *Doğal Din Üzerine Denemeler* eserinde de altı çizilen önemli bir husustur. Howard-Snyder'a göre, Hume'un tanrısal kayıtsızlığına karşı ortaya attığı temel iddia "dünyadaki iyi veya kötü sonuçlanan olguların muhtemelen teizmden çok kayıtsızlığa bağlı olduğudur. Burada, Hume'un ihtiyacı olan tek şey, Tanrı'nın kötü olaylara karşı kayıtsızlığının, teizmden çok daha muhtemel ve kullanışlı olduğu yargısıdır." (Howard-Snyder, 1994). Howard-Snyder'ın ortaya koyduğu dünyadaki iyilik ve kötülüklerin eşitsizliğine karşı kayıtsızlığı tercih eden bir Tanrı fikri, teist olmayan yaklaşımların sıkça başvurduğu bir fikirdir.

Skeptik teizmin önemli temsilcilerinden biri sayılan Trent Dougherty'ye göre, Draper'ın örnek verdiği klasik kötülük probleminde başvurulan "kötülük" kavramı daha detaylı bir incelemeye tabi tutulmaktadır. Dougherty'ye göre kötülük, "kötülüğün yapılması ya da Tanrı tarafından kötülüğe izin verilmesi için yeter sebep gösterilemeyen "nedensiz" (gratuitous/pointless) kötülükleri ön plana çıkarmak suretiyle daha geniş bir perspektifle ele alınır (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 5 Temmuz 2021).*

Dougherty'nin değindiği "nedensiz kötülüklere" örnek olarak, insanlar tarafından yakılan bir ormanda her şeyden habersiz bir şekilde dolaşırken yanan bir geyiğin ya da işkence gören masum bir bebeğin veya ayakları kesilip konteynıra atılan bir kedinin yaşadığı acılar verilebilir. Bu tip kötülüklere bazen "korkunç kötülükler" (horrendous) dendiği de olur (Akdemir, 2014). Dougherty, kısaca skeptik teizm ve nedensiz kötülük ilişkisini aşağıdaki şekilde temellendirmiştir.

"Skeptik teizm, kötülük problemlerine verilen yanıtların bir toplamıdır. "Nedensiz kötülük" kavramı ile Tanrı'nın izin vermesi için yeterli bir nedeni yokmuş gibi gözüken bir kötülüğü kastettiğimizi belirtirsek eğer, kötülük problemi tartışmalarını skeptik teizm ile buluşturan şey, bu tür kötülüklerin gerçekten de var olup olmadığına dair bir agnostisizmdir." (Dougherty & McBrayer, 2014, 44).

Dougherty'ye göre, kötülük probleminin klasik *modus tollens* argümanı ortaya konurken, kötülüğü hissetmek veya kötülüğü idrak etmek ile ilgili olan "ampirik delil" (*empirical evidence*) kısmı yeniden formüle edilir. Bu da kötülük probleminin Tanrı'nın yokluğuna dair ima ettiği mesajı yeniden düşünmemizi zorunlu hale getirecektir (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 5 Temmuz 2021).*

"Teolojik Öncül: Zorunlu olarak, Tanrı varsa, nedensiz kötülükler olmamalıdır.

Ampirik Öncül: Nedensiz kötülükler vardır.

Sonuç: Tanrı yoktur." (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 5 Temmuz 2021).*

Delilci kötülük problemi üzerine düşünüldüğünde, Draper'ın formüle ettiği klasik *modus tollens* kötülük argümanından daha kapsamlı bir kötülük yorumu ile karşılaşırız. Buna ek olarak, Dougherty'nin katkısı ile bu kötülüklerin, kötülükleri hissedebilen canlılar nezdinde ampirik sonuçları olduğuna dair bir görüş ile de karşılaşmış oluruz.

Sonuç olarak, delilci kötülük argümanının temel girişimi kötülüğü Draper'ın başvurduğu mantıksal haliyle ele almak yerine, deneyimlenebilir bir alanla sınırlı tutmak ve bu sınırı Tanrı'nın yokluğu için bir çeşit epistemik zemin olarak inşa etmektir. Skeptik teizmin delilci kötülük problemine ve genel olarak kötülük kavramına yönelttiği eleştiriler yukarıdaki ampirik öncülün içeriğine yöneltilen eleştiriler ve eklemeler olarak da özetlenebilmektedir.

2. Skeptik Teizm ve İlâhî-İnsanî Mesafe

Skeptik teizmin, delilci kötülük probleminin yarattığı bazı felsefî sorunları çözmek için yollar arayan bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Genel manada skeptik teizmin ve Peter van Inwagen'ın çözmeye çalıştığı delilci kötülük probleminin ortaya çıkarttığı sorunları bu şekilde özetleyebiliriz:

1. Ampirik olarak, hissedebilir canlılar tarafından deneyimlenen korkunç yani doğal olmayan ve nicel olarak gayet büyük derecede acı içeren faaliyetlerin dünya üzerindeki varlığı yadsınamaz.
2. Bu korkunç kötülüklerin gerçekleşmesi için ortada geçerli bir sebep yoktur.
3. Dolayısıyla, Tanrı'nın bu kötülüklere izin vermesi için de hiçbir sebep yoktur.
4. Bu kötülükler nedensiz kötülüklerdir.

Skeptik teizmin genel perspektifi içerisinde kalmak suretiyle yukarıdaki iddialara karşı sorulması gereken sorular ise şunlardır:

1. Dünya üzerindeki kötülüklerin nedensiz olduğuna dair iddia nerden geliyor?
2. Eğer bu nedensiz kötülüklerin mümkün nedenlerine dair bir görüşümüz varsa bu görüşümüzün kendisi de ampirik bir kanıta sahip olabilir mi?

Bu yazıda yukarıdaki soruların muhtemel cevaplarını incelerken skeptik teizmin genel çerçevesini ve Peter van Inwagen'ın "minimum-yok iddiası"nı kullanacağız. Fakat yukarıdaki 2. soruya herhangi bir cevap vermeye çalışmayacağız. İkinci soruya kesin bir yanıt aramak yerine daha farklı bir yöntem izleyeceğiz. Bu yöntem, skeptik teizme paralel şekilde, yukarıdaki 2. soruya bir yanıt niteliğinde imkansızlık kavramını kullanmak yerine, "ilâhî olan ve insanî olan arasındaki mesafe" (divine-human gap) kavramına başvurmaktır. Skeptik teizm, ilâhî ile insanî alemler arasındaki ilişkiyi düşünürken bu kadar kolay bir ampirik temellendirmeden bahsedilemeyeceğini iddia etmektedir (Perrine & Wykstra, 2017). İlâhî-insanî mesafe kavramı, delilci kötülük problemi perspektifinde pek fazla başvurulmayan bir kavramdır. Çünkü delilci kötülük problemi "kötülük" kavramını, ilk bakışta kötülük olarak adlandırılabilen olayları, sonuçları ve şey-durumlarını nitelendirmek için kullanır. Buna ek olarak, skeptik teizm için nedensiz kötülük olarak adlandırılan ve evrende mevcut olduğu kesin gibi gözüken kötü olayların ve sonuçların, gerçekten de nedensiz

olup olmadığına dair bir şüphecilik mevcuttur ve bu şüphecilik metodik olarak kolay kolay terk edilmeyen bir durumdadır. Dolayısıyla, skeptik teizm için kötülükler bizim bilmediğimiz bir gerekçeden dolayı var olmuş olabilirler ve bizim bu kötülüklerin nedenlerini bilmeyişimiz onların nedensiz olduğu anlamına gelmez.

Skeptik teizm, kötülük kavramının ontolojik konumu bakımından delilci kötülük problemini savunanlar ile aynı konumdadır. Yani kötülük, her iki yaklaşım için de J. Hick'in savunduğu şekilde bir "ruh-yapma teodisesi" (Hick, 2010, 253), Gazzali'nin kötülük yaklaşımlarından biri olan "var olandan daha mükemmeli mümkün değildir" görüşü (Gazzali, IV, 258) ve Leibnizci teodise çizgisinden " metafiziksel kötülük" (Leibniz, 1996, 136) gibi pozisyonları tamamlamak için kullanılabilen soyut bir kavram olarak ele alınmamaktadır. Klasik teodise anlayışı burada "hem kötülük problemi hem de onunla ilgili çözüm girişimlerinin tümünü" (Çınar, 2005) ima etmek için kullanılmıştır. Kısaca, "kötülük" kavramı skeptik teizm için de bir olgu olarak kayıt edilebilmesi mümkün olan en sezgisel haliyle yorumlanmaktadır.

Perrine & Wykstra'ya göre, skeptik teizmin temel koşullu önermesi şu şekilde özetlenebilir:

"Eğer teistlerin inandığı Tanrı varsa, büyük olasılıkla biz insanların Tanrı'nın dünyadaki kötülüklere izin vermesinin ardındaki ilâhî amaçları ve hesaplamaları kavramayı beklememesi gereken bir ilâhî-insanî mesafe de mevcuttur." (Perrine & Wykstra, 2017, 264).

İlâhî-insanî mesafe, buradan hareketle daha önceden Rowe'un ateolojik argümanı üzerinden değinilmiş olan, nedensiz ve korkunç kötülüklerin doğasına dair insani kavrayışımızın yetersizliğine vurgu yapmaktadır. Bu bakımdan, skeptik olunan durum aslında kötü olayların veya sonuçların varlığı değildir. Kötülük, gözlemlenebilir ve kanıtlanabilir bir şekilde net olarak vardır. Fakat bu kötülüklerin salt nedensiz kötülükler olarak yargılanması konusunda ampirik öncüllere dayanılabilmesi konusu şüphelidir. Dolayısıyla, skeptik olunan nokta tam da burasıdır. W. Hasker'a göre, "skeptik teizm, bilişsel sınırlarımız nedeniyle, Tanrı'nın görünüşte haksız kötülüklere izin vermesini haklı çıkaran nedenler olup olmadığını belirleyemeyeceğimizi iddia etmektedir. Böyle olduğu için, bu kötülüklerin varlığı Tanrı'nın varlığına karşıt bir kanıt teşkil edemez." (Hasker, 2010).

Buradan hareketle söylenebilir ki skeptik teizm, delilci kötülük probleminin bir şekilde nedensiz kötülük kavramına da dayandırdığı Tanrı'nın yokluğu lehindeki kanıtları, insanlardaki bilişsel yetersizliğe dayandırmaktadır. Bu bilişsel yetersizliğin de skeptik teizmin temel vurgularından biri olduğunu söyleyebiliriz. Bunun dışında skeptik teistlerin şüpheci oldukları nokta Tanrı'nın varlığı konusu değildir. Şüpheci olunan nokta, kötülük ya da nedensiz kötülük olduğu düşünülen olguların, sanıldığı gibi nedensiz olup olmadığı konusunda şüphe içermesidir veya bu şüphenin kolaylıkla ampirik bir şekilde tatmin edilemeyecek durumda olmasıdır.

Bu noktada S. J. Wykstra ve T. Perrine, kötülüğün deneyimlenmiş bir bilgi olarak kayıt edilebilirliği üzerine "Makul Epistemik Erişim İmkanı Koşulu" (CORNEA: Condition of Reasonable Epistemic Access) adını verdiği bir koşulu ortaya atarak, kötülüğün ve kötü sonuçlar doğuran olayların gerçekten nedensiz kötülükler olup olmadığına dair şüpheyi tartışmaya açmaktadır. Wykstra'ya göre, "CORNEA, Rowe'un delilci argümanına uygulandığında, içerisinde dengeli bir şekilde, gözlemlenen acı içeren olgularla bağlantılı olarak Tanrı'yı haklı çıkarmanın mümkün

olduğuna dair bir şüphe içermektedir." (Wykstra- Perrine, 2012). Bu şüphe de gayet doğal şekilde insanların epistemik yetersizliklerinden dolayı dünyadaki kötülükleri nedensiz zannetmeleri ile sonuçlanabilecek bir imayı yürürlüğe koymaktadır.

Wykstra ve Perrine'ye göre, bu şüphenin "Tanrı'nın doğası ve insanî sınırlarımız nedeniyle ortaya çıktığını düşünmek için iyi nedenler olup olmadığını sormamız gerekir." (Wykstra- Perrine, 2012). Dolayısıyla, insanî yetersizliklerimizden dolayı acı, ıstırap ve nedensiz kötülük içeren olayların temelinde mikro düzeyde belli nedenlerin yatabileceği kısmı ortada bir soru olarak durmaktadır. İnsanlar olarak bunlara epistemik erişimimiz bulunmayabilir. Bu da skeptik teizm için son derece kullanışlı bir yargı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özetle, eğer bu kötülükler bizim algılamamızın dışında bir ölçüye veya hesaba sahipse, o zaman bu bir teist için Tanrı'nın nedensiz kötülüklere veya iyiliklere kayıtsız kalmadığını otomatik olarak gösterecektir. Fakat bu durumlara dair makul bir deneyime dayanan bilgi yine de elimizde olmayacaktır. Dolayısıyla, CORNEA'nın iddiası burada, delilci kötülük yaklaşımının en çok güvendiği ampirik öncülün gücünün ciddi şekilde azaltılmış olduğudur. Çünkü, ilâhî-insanî mesafe yüzünden, insanların ampirik olarak deneyimlediği kötü olayların asli içeriğinin bilinemediği düşünülmektedir.

Skeptik teizmin yöneltmiş olduğu sorulara cevap aramaya çalışan isimlerden biri de Peter van Inwagen'dır. Delilci kötülük problemleri hakkında ortaya daha farklı fikirler atan van Inwagen'ın düşüncelerine yoğunlaşarak, onun skeptik teist yaklaşımlar kategorisine konan görüşlerini şimdi inceleyebiliriz.

3. Peter van Inwagen ve Skeptik Teizm

Öncelikli olarak, van Inwagen'ın teist bir perspektif üzerinden delilci kötülük problemini ele aldığını söylememiz yanlış olmaz. van Inwagen'ın görüşlerinin skeptik teist argümanlar olarak kategorize edilmesinin temel sebebi delilci kötülük problemini çözmeye çalışırken, yukarıda da belirttiğimiz gibi, nedensiz kötülük kavramı üzerine düşünmesidir. Buna ek olarak, van Inwagen, nedensiz kötülüğün varlığının Tanrı'nın yokluğuna işaret ettiğine dair görüşe bir ön varsayım olarak başvurmamaktadır.

Kraay'a göre, "Peter van Inwagen, Tanrı'nın amaçları ve planları göz önüne alındığında, Tanrı'nın tüm nedensiz kötülükleri önlemesinin imkansız olduğunu söyler ve Tanrı'nın bu nedensiz kötülüklere izin vermesi gerekmediğini söyleyen delilci kötülük argümanının ortodoksisine meydan okur." (Kraay, 2014, 1). van Inwagen tarafından yapılan bu meydan okuma, öncelikle nedensiz kötülük kavramının gerçekten de nedensiz olup olmadığına dair bir şüpheyi doğurur. Çünkü, Tanrı'nın kasti olarak dünyadaki kötülükleri önlememesi, mevcut kötülüklerin gereksiz olmadığını açıkça gösterebilir.

Birincil olarak, kötülük problemi konusunda yapılması gereken ayrım, van Inwagen'a göre, "felsefî teologların yeterince dikkat etmedikleri bir ayrım olan, "kötülük olgusundan ortaya çıkan kötülük argümanı" ile "tikel kötülüklerden ortaya çıkan kötülük argümanı" arasındaki ayrımdır." (van Inwagen, 2001, 65). Van Inwagen, kötülük olgusundan ortaya çıkan kötülük argümanında, dünyadaki kötülüğün varlığı üzerinden varılan birtakım sonuçların bulunduğunu iddia eder. İkincil olan tikel kötülük argümanları üzerinden ise, işaret edilebilir ve diğerlerinden ayrılabilir özel

kötülüklerin (ki bunlar korkunç ve nedensiz kötülükler de olabilirler) gözlenebileceğini aktarır (van Inwagen, 2001, 65-66).

Van Inwagen'ın bahsettiği tikel kötülüklerden gelen argüman, bu bakımdan bir çeşit ilâhî hesabın sonucu olarak gerçekleştirilmiş (daha önce değindiğimiz ilâhî emir teorisi veya vesilecilik (occasionalism) gibi yaklaşımlara cevaben) ya da gerçekleşmesine izin verilmiş (kayıtsızlık argümanına cevaben) kötü olaylara gönderme yapmaktadır.

Van Inwagen, genelde tikel kötülük emarelerinden bahsederken, bu olayların bireylerdeki sonuç ve çıktılarına dikkat çekmek için acı (suffering) kavramının gündelik anlamına başvurmaktadır (van Inwagen, 1995, 74). Kötülük kavramını, global bir manada kullanmak yerine, bizzat insanların ve acıyı hissedebilir canlıların yorumlarıyla eşitlemek, tam da van Inwagen'ın yukarıda bahsettiği tikel kötülüğü bize göre, aslî kötülük göstergeleri olarak ele almak anlamına gelmektedir.

Peki, canlılar üzerinde kötü bir şekilde deneyimlenmekte olan tikel kötülükler neden daha önce Rowe ve Draper'ın belirttiği gibi, Tanrı'nın varlığını olumsuzlayan olgular olarak karşımıza çıkmıyor? van Inwagen'ın da bu konuda skeptik teistlerin genel tartışma çerçevesi içerisinde kaldığını ve nedensiz kötülüklerin, nedensiz olduğuna dair öngörüye şüpheyle yaklaştığını söyleyebiliriz. Fakat, van Inwagen bu şüpheciliği bir adım ileriye taşıyarak, kötü sonuçlar ve acı içeren olayların, Tanrı'nın amaçlarına ulaşabilmesi için kullanması gerektiği ve dolayısıyla başvurduğu birtakım olaylar olduğuna da dikkat çekmektedir. Van Inwagen'a göre:

"Tanrı'nın gerçek dünyada mevcut olacak olan acı miktarını belirlemek için bazı acıları seçmek zorunda kalması söz konusu olabilir. Bunlar, Tanrı'nın amaçlarına uygun olarak, daha küçük veya daha büyük miktarlardan oluşan geniş bir kötülükler dizisi arasından seçilmiş olabilirler ve bu alternatif miktarlardaki acılara maruz kalanlar da ahlaki açıdan eşdeğerdir." (van Inwagen, 1995, 77).

Buradan hareketle, iddia edilebilir ki Tanrı, van Inwagen'a göre, acı çekmesine ve kötü olayların sonuçlarını deneyimlemesine izin verdiği bireyler arasında herhangi bir etik fark gözetmiyor olabilir. Dolayısıyla bu durum, skeptik teizmin temel meselelerinden biri olan "Tanrı'nın varlığı ile, nedensiz kötülüğün birbiri ile bağdaşmadığı" tezine karşı çıkma eğilimi olarak görülebilir (Dragos, 2013). Burada, van Inwagen'ın iddiası, Tanrı'nın amaçlarına veya kendi bilgisi dahilindeki hesaplarına ulaşmak için belirli miktarda acıya ihtiyaç duyabileceğidir.

Skeptik teizm ile van Inwagen'ın, acının varlık sebebi olarak, Tanrı'nın içkin hesaplarını göstermek konusunda örtüştüğü nokta ise bu hesabın, ilâhî-insanî mesafe yüzünden bilinememesidir. Tanrı'nın evrende belki de bütüncül bakımdan bir çeşit adaleti sağlamak için izin verdiği kötülük ve acının miktarı da insanlara ait anlam gücü ve kognitif yetersizlikten dolayı görece çok büyük miktarlarda gözüküyor olabilir. Acının ve kötülüğün bir çeşit "hesap" niteliği taşıyor olabilmesi ihtimali, acının insanlara "nedensiz" gibi gözüküyor olması arasında bir çelişki yaratmaz.

4. Peter van Inwagen'ın "Minimum-Yok İddiası"

Tanrı, eğer kendi hesapları için mutlak surette kötülüğe veya acıya ihtiyaç duyuyorsa, o zaman yine de Tanrı'nın iyilik sıfatı (benevolence) gereğince bu acı ve kötülüğün en minimum düzeyde tutulması akla daha yatkın değil midir? A. Cullison'a göre, "Peter van Inwagen kötülük problemi

hakkındaki genel görüşlerin, ya her kötülüğün Tanrı'nın amaçları için gerekli olduğu iddiasına ya da Tanrı'nın var olmadığı ikiliğine dayandığını iddia etmektedir" (Cullison, 2011, 121). Bu ikilik, delilci kötülük problemi üzerinden çıkarılmıştır. Çünkü, ampirik olarak kötülüğün ve acının bir kere bile deneyimlenmiş olması delilci görüş için Tanrı'nın varlığını reddetmek için bir veri olabilir.

Delilciliğe karşı geliştirilebilecek teodise denemelerinde ise ya dünyadaki kötülük negatif bir ontolojik konuma yerleştirilmeye çalışılacaktır (örneğin, "mümkün dünyaların en iyisi" veya "en iyi dünya" görüşlerindeki gibi) ya da içinde bulunulan dünya, kötülüğü ve acıyı sadece en minimum düzeyde içeren bir dünya olarak tasvir edilecektir.

Van Inwagen, "kötülüğün dağıtımı" (distribution of evil) kavramını ele alarak, minimum düzeyde kötülük içeren dünya fikrine de karşı çıkmaktadır (van Inwagen, 1988, 161). Fakat "kötülüğün dağıtımı" kavramı ile van Inwagen'ın ima ettiği de aslında bir çeşit teodisedir. Sadece klasik teodise ile özdeşleşmiş halde olan "mümkün dünyaların en iyisi" varsayımı gibi dünyadaki kötülüğün en asgari düzeyde ayarlandığı bir dünya tahayyülü van Inwagen'ın görüşü için geçerli değildir. Kötülüğün dağıtımı üzerinden Tanrı'nın kötülüğe bir müdahalesi belki vardır fakat bu kötülüğün en az ve en mükemmel hale getirilmiş olduğunun düşünülmesi, delilcilerin gösterdiği nedensiz ve korkunç kötülüklerin mevcudiyeti ile zayıflatılmış bir argüman olarak karşımızda durmaktadır ve kullanışsızdır.

Yukarıdaki görüşlerde hareketle, van Inwagen'ın evrendeki kötülüğün ontolojik bir tartışmasını yapmadığını söyleyebiliriz. Bunun yerine van Inwagen, mevcut kötülüğün Tanrı tarafından nasıl dağıtıldığını sorun edinmiştir. Leibnizci teodisedeki ölçülülük belki de Tanrı'nın çok iyi ayarlanmış bir şekilde dünyada olabilecek en küçük kötülüğü var etmesi veya minimum miktarda kötülüğe izin vermesini ima etmektedir. Fakat, bu şekilde bizzat Tanrı tarafından asgari düzeyde ayarlanmış bir kötülük daha da ufaltılabilir ve daha az miktarda da hissedebilir canlıların deneyimine açık hale getirilebilir. Dolayısıyla, acılar arasında hesap yapmak, Tanrı için her zaman mümkündür. Klasik teodise yaklaşımlarının "olabilecek en küçük- minimum seviyede kötülük vardır" tezi, Tanrı için milyonlarca kez daha da küçük halde dünyaya yansıtılabilirdi. Biz bunu gözlemleyemiyorsak, belki de Tanrı'nın hesapları için tam olarak bu kötülüklerin kasten mevcut bırakıldığını tahmin etmek zorundayızdır ki van Inwagen'ın "kötülüğün dağıtımı" kavramı ile ima etmeye çalıştığı budur. Yani:

1. Eğer Tanrı isteseydi zaten kendi mevcut sıfatları gereği, amaçlarına ulaşabilmek için dünyadaki kötülüğün çok daha azı ile adaleti aynı sağlayabilirdi.
2. Dünyada gözlemlenebilen son derece büyük kötülükler de mevcuttur.
3. O zaman Tanrı, amaçları için her zaman en asgari düzeyde kötülüğü tercih etmez.

Van Inwagen'ın bu yaklaşımı, "minimum-yok iddiası" ("no-minimum claim") olarak isimlendirilmiştir. Van Inwagen, "minimum-yok iddiası"nı şu şekilde formüle eder:

"Tanrı'nın planına uygun olan minimum düzeyde bir kötülük oranı yoktur, çünkü herhangi bir korkunç kötülüğün önlenmesinin Tanrı'nın planı üzerinde herhangi bir etkisi olamaz. *n* sayıda kötülüğün varlığı Tanrı'nın planlarıyla tutarlıysa eğer, aynı şekilde *n*-1 sayıda kötülüğün varlığı da Tanrı'nın planlarıyla eşit derecede tutarlı olacaktır. Tanrı'nın planına uygun olan minimum düzeyde korkunç kötülük sayısının ne olduğunu sormak, yirminci yüzyılda Fransa'nın verimli bir ülke

olabilmesi için, Fransa'nın üzerine o yıllarda düşmüş olabilecek minimum yağmur damlası sayısı kaç olmalıdır? diye sormaya benzer." (van Inwagen, 2006, 106).

A. Cullison da "minimum-yok iddiası"nın karşı çıktığı yaklaşımı basitçe şu şekilde açıklar: "Tanrı'nın amaçlarına hizmet eden herhangi bir miktarda acı ve ıstırap için, Tanrı'nın amaçlarına da hizmet edecek daha az miktarda acı ve ıstırap her zaman mevcuttur." (Cullison, 2011, 121-123). Dolayısıyla, Leibnizci ya da Hickçi teodiselerin varsaydığı gibi kötülüğün tam anlamıyla cüzi miktarda, kullanışlı ya da "diğer mümkün dünyalardan iyi" halde bulunması öngörüsü burada çok geçerli değildir. Eğer böyle olsaydı, Tanrı için bu kötülüklerden daha da azı ile de aynı adaleti sağlayabilmek son derece kolay olurdu. Dolayısıyla, yukarıda Cullison'ın özetlediği görüş geçerli olurdu. Fakat, isminden de anlaşılacağı üzere, "minimum-yok iddiası", Tanrı'nın kötülüğün her zaman daha azı ile de adaleti sağlayabileceği yönündeki yaklaşımı reddetmektedir.

Van Inwagen, "dünyadaki kötülük ve acının nedensiz oluşunu, skeptik teizmin "kötülük agnostizmine" bırakmak suretiyle, Tanrı için kötülüğün belli bir amaca yönelik var olabileceğini ve bu amaca göre "dağıtılıyor" olabileceğini öngörmüştür. İ. Yıldız'ın belirttiği üzere, "Tanrı'nın belirli bir kötülüğe izin vermek için sebebinin bulunması, o kötülüğü gereksiz olma statüsünden çıkardığı düşünüldüğünde van Inwagen'ın sunmuş olduğu örneğin gereksiz bir kötülük olmadığı söylenebilir." (Yıldız, 2021, 180).

Burada van Inwagen'a, Tanrı'nın bizzat kötülüğü dağıttığına dair düşüncesi üzerinden, Tanrı'nın mutlak iyilik sıfatı ile örtüşmediği yönünden eleştiri yöneltmek mümkündür. Buna benzer eleştiri Nick Trakakis tarafından getirilmiştir. Trakakis'e göre, "minimum-yok iddiası", her şeyi bilen bir varlık için fazlasıyla rastgele düzenlenmiştir (Trakakis, 2003). Trakakis'in örneğine göre, "araba hırsızlığı için yeterli bir caydırıcı olabilecek minimum bir hapis cezasının dünyada mevcut olmadığını varsayalım. O zaman, bir yargıcın mahkum edilmiş bir araba hırsızına ömür boyu hapis cezası vermesini haklı çıkarmamız pek mümkün değildir." (Trakakis, 2003). Dolayısıyla, bize son derece nedensiz gibi gözüken ağır bir kötülüğe maruz kalan bir insan ya da hayvan için "yeterli" bulunabilecek olandan çok daha fazla kötülük dağıtılmış olabilir. Tanrı'nın mutlak bilgisi de kimin ne kadar acı çekmesi gerektiğinin tam olarak bilinmesini zorunlu kılmaktadır. Trakakis'in bu örneğinden hareketle, Tanrı'nın hesaplarına ulaşmak için dağılımını yaptığı acı miktarının eşiğinin tam anlaşılamaması, "minimum-yok iddiası"na yöneltilebilecek bir eleştiri olarak düşünülebilir.

Van Inwagen'a göre, "Tanrı'nın amaçlarına hizmet edecek minimum bir kötülük miktarı yoksa, o zaman Tanrı'nın "daha az kötülükle amaçlarına ve hesaplarına ulaşamadığı için adaletsiz veya acımasız olduğu" iddia edilemez." (van Inwagen, 1988, 167). Yine skeptik teist bir perspektifi kullanırsak, Tanrı'nın amaçlarına ve hesaplarına ulaşacağı eşiğe dair bilinmezlik de son derece doğaldır. Fakat ilâhî-insanî mesafe yüzünden insanlara göre ortada nedensiz ve hiç de hak edilmemiş bir kötülük var gibi gözükecektir.

Trakakis'in bir diğer eleştirisi ise, "Tanrı'nın planlarına ulaşmak için gerçekleşmesine izin verdiği kötülük eşiğinin bulanık (fuzzy) olmasıdır." (Trakakis, 2003, 288-297). Kötülük, bir hesabın cezası olarak dünyaya dağıtılacağı zaman bu kötülüğün hassas bir ayarı yapılmakta mı, yoksa yapılmamakta mıdır? Örneğin, yirmi sene önce araba ile kırmızı ışıkta geçmiş birisinin, yirmi sene sonra kafasına inşaattan tuğla düşmesi arasında bir ilişki kurulabilir mi, yoksa kurulamaz mı?

Tanrı'nın, örneğin, bir kötülüğü cezalandırmak için dünya üzerindeki belirli bir kötülüğün varlığına izin vermesi bu kötülüğün derecelerinin insanlar tarafından arttırılmasına da olanak vermez mi? Çünkü bu örneğe göre, kafasına tuğla düşen kişi, sinir krizi geçirip inşaatçılarla kavga edebilir. Kavga sırasında birileri yaralanıp ölebilir, inşaatçıların aileleri kötü günler, hatta yıllar geçirebilir. Dolayısıyla, kötülük miktarı dağıtımdan bağımsız bir şekilde artar. Böyle bir durum, Tanrı'nın adaleti sağlamak üzere izin verdiği ve hatta "dağıttığı" kötülüğün daha da büyüyerek Tanrı'nın hesabı (yani kırmızı ışıkta geçmenin cezası) için yeterli olan eşiğin iyice büyümesine yol açar. Çünkü, tahmin edilen acı eşiği her aşıldığında bir teist, "Tanrı, eşiği aslında daha yükseğe koymuş olabilir" çıkarımında bulunacaktır. Bu da Tanrı'nın hesabın muğlaklığını delilciler lehinde her seferinde yeniden akla getirecektir.

Trakakis'in, "minimum-yok iddiası"nın bulanık bıraktığı eşiğe karşı getirdiği eleştiri, insanların yaşarken işledikleri günahların cezası olarak cehenneme gittiklerinde görecekleri acı miktarındaki bulanıklığı ve bu bulanıklığın Tanrı'nın adaleti ile yarattığı çelişkiyi konu edinen Theodore Sider'ın makalesini akla getirebilir. Sider, verdiği örnekte Sally'nin Jimmy'den bir saniye fazla olmak suretiyle kötü bir davranışı devam ettirdiğini varsayar. Sally, bir saniye fazla devam ettirilen kötü davranışın sonucunda işlediği fazla günah yüzünden cehenneme gider. Jimmy de bir saniye az günah işlediği için cennete gider. Bu durum, cennet ve cehennemin ikiliğini (binary) sorguya açık hale getirir. Örneğin, dünyada *n* kötülük yerine *n*+1 kötülüğe sebep olmuş birinden bahsediyoruz diyelim. Sider, *n* günaha sahip olan kişiyle *n*+1 günaha sahip kişinin, cennet ve cehennem gibi tamamen birbirinden farklı yerlere gönderilme gerekçelerinin Tanrı'nın adaleti ile uyumsuz olduğunu iddia etmektedir. Buradan hareketle de cehennem temasının muğlaklığına dikkat çekmektedir (Sider, 2002, 58). Sider'ın yaklaşımı, Tanrı'nın kasten minimum olmasına izin vermediği kötülüklerin eşiğinin de bulanık bir yerde durduğuna dair belirli bir şüpheyi de pekiştirmektedir.

İlâhî-insanî mesafe bize göre, tam olarak "bulanıklık" eleştirisine cevap vermemektedir. Çünkü, hissedebilir canlılara dağıtılacak olan acı eşiği tam olarak belli olmadığı için Tanrı'nın müdahale etmediği ve mevcudiyetine izin vermiş olduğu bir kötülük, canlılar tarafından ileriye götürülebilir ve büyütülebilir haldedir. Dolayısıyla, "minimum-yok iddiası" üzerinden söylersek, Tanrı dünyadaki en asgari kötülük miktarına başvurmadığından dolayı, onun hesabına uygun olan miktar da tam olarak kestirilememektedir.

Kraay, van Inwagen'ın "minimum-yok iddiası"na getirilen delilci eleştirilere bir cevap niteliğinde şunları kaydeder:

"Van Inwagen için, Tanrı'nın kendi amaçlarına ulaşmak için bazı kötülüklere izin vermesi gerektiğine göre ve Tanrı'nın izin verebileceği kötülük miktarının minimum düzeyde tutulması bir zorunluluk olmadığına göre, Tanrı'nın bir noktada bu miktara bir sınır çizmesi gerektiği akla gelir. Tanrı yeterli miktarda nedensiz kötülüğü engellediği sürece de bu çizginin tam olarak nereye konduğu keyfi bir konudur." (Kraay K., 2013, 399-410).

Kraay'ın bu yaklaşımı için Tanrı'nın zaten bizim hiç görmediğimiz, duymadığımız ve deneyimlemediğimiz birtakım kötülükleri zaten gerçekleşmeden önlediğini de varsaymamız gerekir. Eğer bu varsayımı yaparsak, dünya üzerinde birilerine hak ettiğinden fazla "dağıtılmış" gibi gözüken kötülükler artık daha önemsiz gözükecektir. Belki, Tanrı'nın büyük miktarda kötülüğü dünyaya hiç

uğramadan evrenden sildiği gerçeği, dünyada bazı nedensiz kötülüklere maruz kalan canlıların yalnızca "talihsiz" olarak yorumlanmasını mümkün hale getirecektir. Yani, Trakakis ve Sider'ın dikkat çektiği muğlaklık, bu açıdan bakıldığında, Tanrı'nın ne kadar kötülüğe izin verdiğinin tam olarak bilindiği anda ancak tartışılabilir hale gelir. Fakat, elimizde Tanrı'nın ne kadar kötülüğe izin verip ne kadarına müsaade etmediği konusunda net bir veri olamaz. Eğer, Tanrı tarafından izin verilmeyen ve gerçekleşmeyen, dolayısıyla, deneyimimiz dışında kalan kötülükler mevcutsa, o zaman da dünyaya dağıtılacak kötülüğün sınırının nereye konmuş olduğu bizim için daha önemsiz bir soru olacaktır. Çünkü böyle bir durumda Tanrı'nın zaten belirli kötülüklerin dağıtımına izin vermediğinden emin olduğumuz için dünyaya dağıtımına izin verilen kötülüklerin global sınırını daha az merak etme eğilimi içinde oluruz.

Kraay'a göre, van Inwagen bu durumun bir "yeteri kadarını verme" (satisficing) faaliyeti olarak Tanrı'ya atfedilmesi gerektiğini ifade eder. Buna göre, "minimum-yok iddiası"na karşı çıkanlar, genel olarak bunun ilâhî bir "yeteri kadarını verme" faaliyeti için başka bir örtük ima olduğunu fark etmemişlerdir. Yani van Inwagen, Tanrı'nın eyleminin her zaman daha iyi olabileceği görüşüne aslında açıkça bağlıdır." (Kraay K., 2013, 399-410). Dolayısıyla Kraay'a göre, van Inwagen'ın "minimum-yok iddiası", Tanrı tarafından kötülüğün yeteri kadarının verildiği ve bu kötülükte ince bir hesap bulunduğu görüşüne halen bağlı olunabileceğini ima etmektedir. Bu bağlamda *n* miktarda kötülük yerine *n*-1 miktarda kötülüğün gerçekleşmemesinin gerekçesi, belki de Tanrı'nın planları için "yeteri kadar" kötülüğün dünyada henüz bulunmuyor olmasıdır.

Sonuç

Sonuç olarak, skeptik teizm van Inwagen'ın "minimum-yok iddiası" ile temas halinde ele alındığında son derece güçlenmektedir. Çünkü, delilci kötülük probleminin elinde bulunan en sağlam kanıt, bizzat hissedebilir canlılar üzerindeki ampirik deneyimler üzerinden yükselen acı deneyimleridir. Dolayısıyla, dünyadaki kötülüğün minimum seviyede olduğunu veya mümkün olan en iyi dünya içerisinde olduğumuzu, delilci argümanlara rağmen iddia etmek zayıf iddialarda ısrar etmektir. "Minimum-yok iddiası"na göre kötülük, delilcilerin öne sürdüğü biçimiyle vardır. Fakat bu her zaman Tanrı'nın ontolojik konumunu reddetmemizi gerektirmez. Burada, Tanrı'nın kötülüğü kendi hesaplarını gerçekleştirmek adına kullanabileceğini düşünmemiz daha olanaklıdır. Dolayısıyla, dünyadaki kötülüğün en az ve en küçük hale getirilmiş olduğunun düşünülmesi, delilci yaklaşımın gösterdiği nedensiz veya korkunç kötülüklerin mevcudiyeti ile zayıflatılmış bir argümanı savunmak anlamına gelir.

Delilci kötülük probleminin en güçlü yanı bize göre, teodise ve kötülüğe karşı optimist yaklaşımlara rağmen, dünyada büyüklük olarak kayda değer bir kötülüğün halen mevcut olduğu iddiasında bulunması ve bunu ampirik öncüllere dayandırmasıdır. "Minimum-yok iddiası" ise hem teist bir pozisyonda kalır, hem de delilci kötülük probleminin yaptığı gibi dünyadaki tikel kötülükleri gerekçelendirmeye çalışır.

"Minimum-yok iddiası"na yöneltilen eleştirileri iki başlıkta toplamak mümkündür. Birincisi, Tanrı'nın bizzat kötülüğü dağıtması onun adil olmadığı yönünde bir eleştiriye açık hale gelmesiyle sonuçlanabilir. Bu yaklaşımın van Inwagen tarafından çözümü Trakakis'in de belirttiği gibi, Tanrı'nın

bu dağıtımdaki sınırları ve acı eşiklerini gözetiyor olabileceği ve bazı kötülüklerin dağıtımına izin vermiyor olabileceğidir.

"Minimum-yok iddiası"na getirilen ikinci eleştiri ise Tanrı'nın planlarına ulaşmak için gerçekleşmesine izin verdiği kötülüklere koyduğu eşiğin, kötülüğe ya da acıya maruz kalanlar tarafından aşılıp genişleyebileceğidir. Tanrı'nın içkin hesaplarını gerçekleştirmek adına vuku bulan her kötü olay, teistlerin "Tanrı'nın koyduğu kötülük eşiği burada da olabilir" yorumu ile karşılanabilir ve bu bir sonsuz gerileme halini alabilir. Dolayısıyla, bu ve buna benzer yorumlar da ilâhî kötülük eşiğinin muğlak bir kavram olduğu savını güçlendirir. Sonuçta ilâhî-insanî mesafe yüzünden deneyimleyemediğimiz bu eşiğin büyüklüğü sürekli olarak daha da genişleyebilme ihtimali olan ve muğlak kalmış bir eşik olarak kolaylıkla yorumlanabilir.

Kaynakça

Howard-Snyder, Daniel. "Theism, The Hypothesis of Indifference, and the Biological Role of Pain and Pleasure". *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers,* 11/3 (1994), 452-466. https://doi.org/10.5840/faithphil199411352

Çınar, Aliye. "Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14/1 (Ocak 2005): 161-177 .*

Cullison, Andrew. "A defence of the no-minimum response to the problem of evil". *Religious Studies,* 47/1 (2011), 121-123. https://doi.org/10.1017/S0034412510000338

Akdemir, Ferhat. *Korkunç Kötülükler ve Tanrı.* Elis Yayınları, 2014.

Almeida, Michael. J.- Oppy, Graham. "Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil". *Australasian Journal of Philosophy*, 81/4 (2003), 496-516. https://doi.org/10.1080/713659758

Skeptical Theism. 05 Temmuz 2021. https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/skeptical-theism

Dougherty, Trent & McBrayer, P., Justin. Skeptical Theism: New Essays*.* Oxford University Press, 2014.

Dragos, Chris. "The No-Minimum argument, satisficing, and no-best-world: A reply to Jeff Jordan". *Religious Studies*, 49/3, (2013), 421-429. https://doi.org/10.1017/S0034412512000352

Draper, Paul "The Argument from Evil". Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues. ed. Paul Copan vd. 142-155. Blackwell, 2007.

Gazzâlî. İḥyâ', IV, 258.

Hasker, William. "All Too Skeptical Theism". *International Journal for Philosophy of Religion*, 68/1, (2010), 15–29. https://doi.org/10.1007/s11153-010-9252-7

Hick, John. *Evil and the God of Love*, UK: Palgrave Macmillian, 2010.

Hume, David. Dialogues Concerning Natural Religion*:* And Other Writings, Cambridge: Cambridge University Press, 2007

Kraay, .Klaas. "Can God Satisfice". *American Philosophical Quarterly*, 50/4, (2013), 399-410.

Kraay, Klaas. "Peter van Inwagen on Gratuitous Evil". *Religious Studies*, 50/2, (2014), 217- 234. https://doi.org/10.1017/S0034412513000310.

Leibniz G., W.,. "Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Men and the Origin of Evil ". ed. Austin Farrer. IL: Open Court Publishing, 1996.

Perrine, Timothy., & Wykstra, J. Stephen "Skeptical Theism". *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*. ed. C. Meister vd. 85-107. New York: Cambridge University Press, 2017.

Rowe, Willam. L. "Kötülük Problemi ve Ateizmin Bazı Çeşitleri". Çev. Aydın Işık- İsmail F. Sarı. Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar-I. ed. Recep Alpyağıl. 797-811. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Sider, Theodore. "Hell and Vagueness". *Faith and Philosophy,* 19/1, (2002), 58-68. https://doi.org/10.5840/faithphil20021918

Taliaferro, Charles & Marty, Elsa. J. A Dictionary of Philosophy of Religion. New York: Continuum Books. 2010.

Trakakis, Nick. "God, Gratuitous Evil, and van Inwagen's Attempt to Reconcile the Two". *Ars Disputandi*, 3/1 (2003), 288-297. https://doi.org/10.1080/15665399.2003.10819797

van Inwagen, Peter. "The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy". *Philosophical Topics*, 16/2 (1988), 161-187. https://doi.org/10.5840/philtopics198816218

van Inwagen, Peter. "The Problem of Air, the Problem of Evil, the Problem of Silence", God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology. ed. Peter van Inwagen. 66-96. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

van Inwagen, Peter. "The Argument from Particular Horrendous Evils". *American Catholic Philosophical Association,* ACPA Proceedings, 74. 65–80. 2001.

van Inwagen, Peter. The Problem of Evil. Oxford: Oxford University Press. 2006.

Wykstra, Stephen J.- Perrine, Timothy. "Foundations of Skeptical Theism: Cornea, Core, and Conditional Probabilities". *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 29/4 (2012), 375-399. https://doi.org/10.5840/faithphil201229441

Yıldız, İbrahim. Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021. http://hdl.handle.net/20.500.12575/73347.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Şavluk, H. (2021). İslam Hukuk Düşüncesinde Aklîlik Şerʿîlik Ayrımının Somut Örneği: Şerʿî Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükmü. *Theosophia*, 3, 91-122.
DOI: 10.5281/zenodo.5806596
Received: 17.03.2021 – Accepted: 22.04.2021 – Published: 27.12.2021

RESEARCH ARTICLE

İslam Hukuk Düşüncesinde Aklîlik Şerʿîlik Ayrımının Somut Örneği: Şerʿî Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükmü*

Hikmet ŞAVLUK[1]

Öz: İslam hukuk düşüncesinde aklın fonksiyonu, etki alanı ve sınırları oldukça önemli bir meseledir. Mütekaddim döneme ait fıkıh usulü eserlerinde akıl ve akıl ile alakalı pek çok mevzu ilk dönemlerden itibaren muhtelif tartışma konularıyla irtibatlı olarak ele alınmıştır. Aklın dini hukukun oluşumundaki fonksiyonu ve sınırı ile ilgili en fazla veriyi de şerʿî bildirimin olmadığı toplumlarda eylemlerin hükmü ile ilgili tartışmada bulmaktayız. Hüsün-kubuh meselesinin en somut semeresi olan bu tartışmada mezheplerin aklın fonksiyonu ile ilgili görüşleri açıklığa kavuşmaktadır. Şerʿî bildirimin olmadığı zaman diliminin hayalî (farazî) mi yoksa hakikî mi olduğu tartışması bir yana mezheplerin bu hususta belirttikleri görüşleri ile İslam hukuk düşüncesinde ahkamın kaynağı, hukukun (teklifin) başlangıcı ve hukuk-mülkiyet ilişkisi hakkında da bilgi edinmekteyiz. Can güvenliği, hürriyet ve mülkiyet gibi en temel hakların uhrevî sorumluluk getiren hukukî niteliğe sahip olabilmesi için şerʿî bildirimin varlığını şart koşan Eşʿarîler ile aklın doğası gereği birtakım hükümleri idrak edebileceğini savunan Muʿtezile arasında cereyan eden bu tartışmayla İslam'da doğal hukukun varlığı ile ilgili görüş sarf edebilme imkanını bulmaktayız. Arka planında hem fıkhın hem de kelam ilminin olduğu bu tartışmayı mezheplerin görüşlerinin daha berrak olduğu mütekaddim dönemle sınırlı tuttuk.

Anahtar Kelimeler: Akıl, şerʿ, hüsün-kubuh, hüküm, ibâha, Muʿtezile, Eşʿarî.

An Epitome of the Distinction between Rationality and Legitimacy (Sharʿiyyah) In Islamic Legal Thought: The Condition of Actions before the Coming of Sharīʿa

Abstract: The function, domain and boundaries of reason are important in Islamic legal thought. Reason and many issues related to it were discussed in the jurisprudential works of the earlier generations (muteḳaddim) in connection with various other issues. We find a lot of information regarding the function and boundary of reason in the works written during the formative period of religious law in the discussions on the condition of actions in societies with no existing shari'a law.

---

* Bu çalışma yazarın, "Fıkıh ve Kelam İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

[1] Dr. Arş. Gör. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. hikmetsavluk@comu.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-9742-5771

In the debates which is the most concrete results of the discussions about the problem of good and evil, the views of various sects about the function of reason become more visible. Apart from the discussions about whether the time before the coming of sharʿī is imaginary (hypothetical) or real, in the light of the views of the sects on this issue, we get some information as well about the source of judgment in Islamic legal thought, the beginning of law (or obligation), and the relationship between law and ownership. With this debate between the Ashʿarites who lay down the existence of Shariʿa as a condition for fundamental rights such as security of life, right of property and freedom to become legal obligations with binding otherworldly consequences and the Muʿtazilites who assert that reason by its nature can attain some religious and legal truths with its own capacity, we also find an opportunity to express some opinions about the existence of notion in Islam regarding natural law. Our discussion which contains both jurisprudential and theological aspects is limited only to this period in which the views of the sects are more clearly visible.

Keywords: Reason, shariʿa, good, evil, judgment, ibâha, Muʿtazila, Ashʿarī.

Giriş

İlk dönem usul eserlerinin hükümler hususunda en önemli meselesi yakînlik meselesidir. Dine girişin önemli bir eşiği olan dinin makul olduğunu izah etme ve sonrasında hükümlerin dayanağı olan dini bilginin yakînî olduğunu ispat etme çabası mütekaddim dönemin önemli bir meselesidir. Muʿtezile, Eşʿarî, Mâtürîdîler veya diğer mezhep usulcüleri önce bu yakînlik meselesini çözmeye yönelmişlerdir. Usulcüler doğrudan hükümlerin nasıl istinbat edildiğini izah etmekten ziyade hükümlerin makul izahlarını yapmaya, hükümlerden müteşekkil dini inanılabilir kılmaya çalışmışlardır. Kur'ân ve Sünnet'te emirler ve yasaklar bulunmakta ve Müslüman bilginler bu emirlerin ve yasakların varlığını kabul etmektedirler. Ancak erken dönem usulcüleri emir ve yasakların naslardan istinbat ediliş yollarını izah etmekten ziyade bizzat bu istinbat yollarını yani delillerin kabul edilebilirliğini incelemişlerdir. Bu nedenle usul eserlerinde deliller bir kelam eseri gibi konu edinilmiştir. Delillerin kelamî arka planı göz önünde tutulmuş ve fıkhî semere elde etme amacı olmaksızın delillerin temellendirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç aslında Muʿtezile'nin dinin temellendirilmesine yönelik gayreti ile ortaya çıkmıştır.

Kelam ve fıkıh usulü ilminin delilleri işte bu çabada birleşmekte ve bu iki ilmin birleştiği en temel mesele iyi olanların emredildiği kötü olanların nehyedildiği hüsün-kubuh kaidesi ile dini bilginin yakînliğini ispat etmek olmuştur. Bu doğrultuda kimi mezhep ekolleri akılla nastan hâlî bir şekilde bazı emir ve yasakların bilinebileceğini kimi düşünce ekolleri de bu emir ve yasakların nas ile sınırlı olduğunu iddia etmiştir.[2] Böylece akıl ve şerʿ ikilemi hüsün-kubuh ilkesi özdeşleşmiş hem fıkıh usulünün hem de kelamın önemli bir meselesi olmuştur.

Akıl ve şerʿin kapsamı ile ilgili tartışmalar mütekaddim dönem usul eserlerinde "şerʿî hitap öncesinde kişinin eylemlerinin hükmü"[3] başlığı altında somut hale getirilerek yer almıştır. Bu mesele

---

2 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2005), 64. Dini makul hale getirme çabası aslında Muʿtezile'nin başlattığı bir çabadır. Eşʿarî gelenek ise Muʿtezile'ye karşı bir refleks ile ortaya çıkmıştır.

3 İbâha-i asliyye, ilgili eserlerde mezkur mesele çokça konu edinmiştir. İbâhanın şerʿî bir hüküm olup olmaması bu meselenin bir semeresidir. Bu nedenle ibâha kavramının anlaşılmasında bu mesele oldukça önemlidir. Bunlar içinde en kapsamlı çalışma Muhammed Sellam Medkur'un *Nazariyyetu'l-İbâha inde'l-Usûliyyîn ve'l-Fukahâ* adlı çalışmasıdır. Selman

müteahhir dönemde "ibâha-i asliyye" kaidesi altında zikredilmiş ve meselenin daha çok fürûʿ yönüne değinilmiştir. Müteahhir dönem ve modern dönem çalışmalarda meselenin bu kelamî uzantısının fıkhî bir semere doğurmadığı zannedilerek tartışmalar lafzî hilafa indirgenmiştir. Oysa bu tartışmaların üç önemli gayesi vardır: Birincisi, dini ispat etme çabasıdır ki bu özellikle Muʿtezilî eserlerde "isbâtü'ş-şerʿ" olarak ifade edilen hususturdur. İkincisi ise kişinin akıl ile elde ettikleriyle mükellef kılınmasıdır. Üçüncüsü ise dini hükümlerin kaynağını ortaya çıkarmaktır. "Şerʿî bildirim öncesi eylemlerin hükmü" meselesinde aklın vacip, haram ve mubah eylemlerin varlığını idrak edebildiğini savunanlar, peygamberlerin getireceği dinin bu hükümlerin aksine gelemeyeceğini söylemekte aksi takdirde dinin kabul edilemeyeceğini belirtmektedirler.[4]

"Şerʿî bildirim öncesi eylemlerin hükmü" meselesini gündeme getiren Ehl-i Rey[5] (Muʿtezile ve ilk dönem Hanefîler) olmuştur.[6] Onların bu meselede en önemli amacı dini hükümleri ortaya çıkarmaktan ziyade bizzat dinin doğruluğunu ispat etmektir[7]. Kaba aklın ve fasit anlayışın hâkim

---

b. Nâsır b. Ahmed'in yaptığı *el-İbâha inde Usûliyyîn ve eseruhâ fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* doktora tez çalışması da Medkur'un çalışmasına benzerdir. Tevfik Münevver Sedâyû'nun master tezi olan *el-İbâha fi'ş-Şerîʿati'l-İslâmiyye* adlı eseri, füru yansımasına değinmeksizin yalnızca ibâhanın fıkıh usulünde ele alındığı konuları içeren bir çalışmadır. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed ed-Duvayhî'nin yazmış olduğu *Kâʿidetu el-Aslu fi'l-eşyâ el-ibâha* adlı eseri ibâha ile ilgili kaideleri içeren kapsamlı bir çalışmadır. Abdurrahim Kâsım b. Muhammed tarafından *Ahkâmu'l-Mubâh fi't-Teşrîʿi'l-İslâmî* adlı doktora çalışması hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışmalarda ibâha hükmünün kelamî arka planına ya hiç değinilmemiş ya da çok kısa bir şekilde değinilmiştir. Şemsu'l-Hak Emin tarafından yazılan *el-Hilâf fî Hakîkati'l-Mubâh* çalışma yüzeysel tartışmaları özetleyen bir makaleden öteye geçememiştir. Bu eserlerin neredeyse tümünde amaç fıkhî bir semereyi ortaya çıkartmaktır. Ülkemizde de Ahmet Selman Baktı "Hanbelî Mezhebinde İbâha-i Asliyye Prensibi" adlı doktora çalışmasını tamamlamıştır. Bu eserlerde ibâha-i asliyye daha çok fıkhî yönüyle ele alınmış ve arka planında yatan kelamî yönüne kısaca değinilmiştir. Talip Türcan tarafından kaleme alınan, "İslam Hukuk Biliminde Şerʿîlik Kavramı" ve "Sünnî ve Muʿtezilî Fıkıh Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şerʿîlik Algısı ve İbâha Alanının Şerʿîliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme" adlı iki makale İslam hukuk düşüncesinde normların aklî veya şerʿî oluşu ile ilgili tartışmaları konu edinmiştir. Abdurrahman Haçkalı'nın yazdığı "İslam Hukuk Metodolojisinde "Aslî İbâha" İçtihad İlişkisi Üzerine" ve Mehmet Erdoğan yazmış olduğu "İbâha-i Asliyye ve Hürmet-i Ademiyye" aslî ibâha kavramını ele alan makalelerdir.

[4] Şerʿî bildirim öncesi teklifin varlığını öne süren Muʿtezile hüsün-kubuh bilgisiyle hükümler elde etmektedir. Bu ilke ile elde edilen bilgiler şerʿin inanılabilirliğine ölçüt olmaktadır. Eşʿarîler ise dinin inanılabilirliğinin bu ilkelerle oluşunu reddetmekte ve dine giriş için semʿî delil olan mucizeyi gerekli görmektedir. Böylece şeriat öncesi durum dini temellendirmek için de bir zemin oluşturmaktadır. Hasan Hacak, "Cassas'ın Usul Düşüncesi", İslam Düşünce Enstitüsü, 6 Mayıs 2019 https://www.youtube.com/watch?v=_0NhNFD5TP8, 00:15:06-00:19:00.

[5] Şerʿî bildirim öncesi eşyanın hükmü ile ilgili tartışma usul eserlerinde Muʿtezile'nin gündeme getirdiği bir meselesidir. Ancak Hanefîlerden Cessâs, Kerhî ve İsa b. Eban ve bir çok Hanefî ile Zeydî usulcüler Muʿtezilenin iddiasını benimsemiştir. Cessâs ve onun görüşünde olan Hanefîleri Natık Bi'l-Hak gibi Zeydîleri Muʿtezile ile epistemolojik olarak aynı kategoride ifade edebileceğimiz en kapsayıcı küme Ehl-i Rey'dir. Bkz: Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, ed. Uceyl Casim Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), III, 247-257; Muhammed b. Ali b. Tayyib Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Muʿtemed fî Usûli'l-Fıkh*, ed. Halil İlmîs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 2/868-879; Ebû Talib Yahya b. el-Huseyn el-Harûnî Nâtık Bi'l-Hak, *el-Müczî fî Usûli'l-Fıkh*, ed. Abdulkerim Cedbân (San'a, 2013), 4/329-347. Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis ayrımı erken dönemde farklı anlamlarda kullanmıştır. Detaylı bilgi için bkz: Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis,* İstanbul: Rağbet Yayınları 2018, s.80-87

[6] Husün-kubuh ilkesini savunanların çoğunluğunun eserlerinde doğrudan husün-kubuh başlığı yer almaz. Aksine husün-kubuh ilkesini reddedenler husün-kubuh ilkesini müstakil başlıklarda detaylı olarak ele almışlardır. Husün-kubuh teorisini savunup eseri günümüze kadar ulaşan ilk usulcü Cessâs'tır. Cessâs'ın usulünde husün-kubuh ilkesine yönelik çokça ifade olmasına rağmen husün-kubuh teorisini yani aklın hasen veya kabîhi idrak etmesiyle vacip, mubâh ve haramı idrak edebileceğini şerʿî bildirim öncesi eylemlerin hükmü başlığı altında incelemektedir. el-Cessâs, *el-Fusûl*, 3/247-257. Bâkıllânî de bu hususu açıklarken muhaliflerinin husün-kubuh ilkesine dayanarak bu meseleyi öne sürdüklerini iddia etmiştir. Bkz: Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (eksik kısım)*, ed. Muhammed b. Abdurrezzak b. Ahmed er-Ruveyş (Kuveyt: el-Vaʿyu'l-İslâmî, 2015), 302.

[7] Ebu'l-Huseyn el-Basrî'ye göre, Allah'ın kabîh fiili işlemesinin mümteni' oluşu bilgisi aklî delil ile elde edinilen bir bilgidir ve dinin sıhhati bu bilgiye bağlıdır. Ebu'l-Huseyn el-Basrî dinin sıhhatini şu öncüllerle izah eder: Şerʿîn doğrulanması peygamberin sadık biri olduğu bilgisine bağlıdır. Peygamber'in doğruluğu da mucizeye bağlıdır. Mucizenin peygamberin iddiasını ispat ettirdiğine dair bilginin doğruluğu da Allah'ın yalancıların elinde mucizeyi gerçekleştirmeyeceğine dair bilgidir. Mezkûr bilginin doğruluğu da Allah'ın kabîh bir fiil işlemeyeceği bilgisine dayanmaktadır. el-Basrî, *Muʿtemed*, 2/887-888. Husün-kubuh teorisini savunan düşünürlerden Cessâs, eşyanın hakikatinin akıl ile üç şekilde tesbit edilebileceğini ifade etmektedir. İcâb, imtinâ' ve cevaz olarak belirtmiş olduğu bu tasnifte bazı fiillerin zorunlu olarak

olduğu bir kitleye gelen peygamberin muhataplarını mucize ile ikna etmesi mümkündür. Ancak mucizeye tanık olmamış nesillerin "bu dine/metne neden inanalım?" sorusuna cevap vermek ve dinin inanılabilirliğini ispat etmek Ehl-i Rey'in asıl gündemi olmuştur.[8] Bu doğrultuda hüsün-kubuh ilkesinin aklîliğini savunmakta, bu ilkeyle dinin makuliyetini izah etmeye çalışmaktadırlar.[9] Hüsün-kubuh meselesinin en somut örneği de aslî ibâha prensibinin mevzuu olan "şer'î bildirim öncesi eylemlerin hükmü" konusudur.

"Şer'î bildirim öncesi eylemlerin hükmü" meselesi, hüküm kavramı ekseninde tartışılan mevzuların en somut örneğidir. Hüsün-kubuh meselesi, aklî hükümlerin varlığı, nimet verene şükretmenin vücûbu gibi İslam hukukunda hükmün kaynağına yönelik tüm tartışmalar bu mevzuda somut hale gelmektedir. "Şer'î bildirim öncesi eylemler" konusu hakikatte şer' öncesi hükmün, haliyle teklifin olup olmadığına yönelik tartışma ise de zamanla "ibâha-i asliyye" ile özdeşleşmiştir. Bâkıllânî (403/1013) ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî (436/1044) şer'î bildirim öncesi fiiller bahsini "*el-İbâha ve'l-Hazr*" başlığı altında ele almıştır. Muteahhir dönem usulcüleri de "*eşyada asıl olan ibâhadır*" kaidesi çerçevesinde söz konusu tartışmaları ele almıştır.

---

vacip bazı fiillerinde zorunlu olarak haram kılındığını ifade eder. Cevaz kısmına dahil olan fiillerin ise şer'î bildirim ile vacip, mubâh veya haram olacağını ifade eder. Cessâs, ontolojik olarak eşyanın vacip, mümkün ve mümteni'oluşunu hükümlerin idrak edilişinde aklın rolüne aracı kılar. Böylece aklın eşyanın hakikatine dair elde edeceği bilgiyle şer'î bildirimin doğrulanabilmesi mümkün olmaktadır. Bkz. el-Cessâs, *el-Fusûl,* 1/149. Nitekim Cessâs, kimi zaman haberleri reddederken "peygamberin bunu söylemesi caiz değil" argümanı öne sürer. Bkz: el-Cessâs, *el-Fusûl,* 1/309, 2/51.

8 Cessâs, dini bilginin sıhhatinin yalnızca akılla ispat edilebileceğini iddia etmektedir. Ona göre bir bilgi akıl, haber veya ilham ile elde edilir. O, muhbirin bildireceği haberin sıhhatinin ancak akılla sağlanacağını dolayısıyla haberin bilgi değeri aklın haberi sahih görmesiyle ortaya çıkacağını iddia etmektedir. Cessâs haberin akıldan üstün görülmesini öne sürenlerin en önemli argümanı olan haberin (vahyin) tenbih ve i'tibar (nazara yönelten uyarıcı ve aklî delillerde ölçü) olarak kabul edilmesine itiraz eder. O, nazar ve istidlal için gelen ayet ve hadislerin sıhhatinin de ancak akıl ile ortaya çıkacağına imkan tanır. Kimileri de bilgiyi Allah'tan gelen ilham olarak kabul etmektedir. Onların bu iddiasında yatan sebep de ilhamın kişiyi nazar ve istidlale sevkettiği bu da ilmin ilhamla doğduğunu göstermesidir. Cessâs bu iddiayı da reddetmiş, öne sürülen bu iddianın bir bilgiye dayandığını ve bu bilginin de ilham olmasının mümkün olmadığını belirterek iddianın kendi içerisinde bir çelişkide olduğunu ifade etmiştir. el-Cessâs, *el-Fusûl*, 3/380-382.

9 Kadı Abdulcabbar kitap ve sünnetin oluşturduğu şeriatın sıhhatinin aklın Allah'ın hakîm bir yaratıcı olduğu ve kabîh fiil işlemeyeceğine dair bilgisine bağlı olduğunu söyler. Bu bilgi akılda sabit olmadığı müddetçe şeriatın sıhhatini ortaya koymak mümkün değildir. Kadı Abdulcabbâr Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl, Aslah-İstihkâkû'z-Zemm,Tevbe"* thk. Mustafa el-Yakâ Beyrût: Daru'l-Meşrık 1986, 14/151. Husün-kubuh teorisinden maksat yeni hükümler icat etmekten öte var olan hükümlerin makul izahlarını yapmaktır. Mu'tezilenin yapmış olduğu aslında mevcut duruma makul izahlar getirmektir. Tahsin Görgün, "Husün-Kubuh Meselesi, Kadı Abdulcabbâr'ın Tahlîli Bir Tasvîri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir İnceleme" *İslam Araştırmaları Derrgisi*, Sayı:5 (2001), 77. Ayrıca Ebu'l-Huseyn el-Basrî, gelen emirlerin aklın husün-kubuh ilkesiyle çatışmamasını gerekli görür. İnsanın peygamberi kabul edebilmesi için öncelikle zihninde peygamberin yalan bir şeyi haber vermeyeceği, kabîhi emretmeyeceği ve haseni nehy etmeyeceği gibi temel bilgilerin zorunlu olarak bilmesini şart koşar. Bkz: el-Basrî, *Mu'temed*, 2/887-888. Cessâs, yalancı peygamberin sadık peygamberden ayırt edilmesinin ancak aklî deliller ile mümkün olduğunu ifade eder. Haberin yani şer'î bildirim ile bunu mümkün görmenin imkansız olduğunu söyler. el-Cessâs, *el-Fusûl*, 3/380.

I. Aklîlik-Şerʿîlik Ayrımı

İslam hukuk düşüncesinde hükümler aklî ve şerʿî diye iki kısma ayrılmıştır.[10] Bu tasnif usulcülerin hükmü elde ediş yolları itibara alınarak yapılmıştır.[11] Aslında hükümler sevap ve ikâba müstehak olması cihetiyle şerʿîlik adı altında tek bir kısımda toplanabilmektedir.[12] Ancak hükümlerin idrak ediliş ciheti mezhepler arası bir tartışmaya neden olmuş ve hükümler aklî ve semʿî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.

Ebu'l-Huseyn el-Basrî'ye göre Muʿtezile'de akıl veya nas ile bilinen tüm hükümler şerʿî hükümlerdir.[13] Çünkü sevap ve ikâbı gerektirecek her fiilin hükmü bir anlamda şerʿî hüküm olarak kabul edilir. Bu nedenle Muʿtezileye aklî hükümleri de şerʿî hüküm varsaydığı halde aklî ve şerʿî diye hükümleri tasnif etmelerine eleştiri gelmiş ve bu eleştiriye Ebu'l-Huseyn el-Basrî, şerʿî hükmün iki tanımının olduğunu söyleyerek cevap vermiştir: Birincisine göre şerʿî hüküm, şerʿî naslardan elde edilmiş ya da şerʿî naslarda geçen fiillerden elde edilmiş yahut şerʿî naslardan istinbat edilmiş hükümler şerʿî hüküm olarak kabul edilir. İkincisi ise naslardan elde edilen veya aklın muktezasının naklettiği hükümlerdir. Ebu'l-Huseyn el-Basrî birincisi kastedildiği takdirde hükümlerin aklî ve şerʿî olmak üzere iki kısma ayrıldığını bildirmektedir. Çünkü bu tanıma göre hüküm ya şerʿî naslardan elde edilmiş veya bunun mukabilinde akıldan elde edilmiştir. İkinci tariften ise şerʿî hükümlerin bilinmesi şerʿî naslar ve akıl ile mümkün olduğu ve bu nedenle akıl ile elde edilen hükümlerin de şerʿî hükümler olduğu anlaşılmaktadır. İkinci tarife göre tüm hükümler şerʿîdir ve şerʿî hükümlerin idraki şerʿî hitap ile olduğu gibi akıl ile de mümkündür. Yani hâkim sadece Allah'tır ama hâkimin hükmünü idrak eden müdrik şerʿ ve akıldır. Muʿtezilî bazı alimlere ait "*Usûl-i fıkıh, şerʿî hükümlerin bilinme yollarıdır*" tarifinden de şerʿî hükmün ikinci tanımı kastedilmiştir. Aklın mubah veya haram gördüğü bir şeyi şerʿin de kabul etmesi bu şekildedir. Aklî mubahlar, aklî haramlar, aklî vacipler şerʿî hüküm olarak da kabul edilir. Aklî olarak isimlendirilmesi söz konusu hükmün elde ediliş yönteminden

---

[10] Çalışmamızda hüküm kavramını hukukî alanda incelemekteyiz. Bu nedenle teklifi hükümlerin aklî ve şerʿî ayrımından söz etmekteyiz. Aklî hükümlerin teklife konu olamayacağını ifade eden Eşʿarîlere göre hükümler yalnızca şerʿîdir. Bâkıllânî "Akıllı kimseye akıl cihetiyle teklif yoktur" sözü Eşʿarîlerin genel kabulüdür. Bâkıllânî, *et-Takrîb,* 302. Basrî ise şerʿî hükümleri iki aklî ve şerʿî diyerek iki gruba dahil etmektedir. Kadı Abdulcabbâr, aklın idrak ettiği hükümler şer bulunmadığında teklifi gerektirir demektedir. Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî,* 14/151. Basri de tüm hükümleri şerʿî olarak nitelese de idrak cihetiyle iki aklî ve şerʿî diye iki gruba ayırmaktadır. Bkz: el-Basrî, *el-Muʿtemed,* 2/993.

[11] Hükümlerin bilinme yolları cihetiyle incelendiği gibi aynı zamanda delaletlerinin mahiyetleri açısından da yapılmış bir taksimdir. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı,* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2011, 56.

[12] Kadı Abdulcebbâr da hükümlerin bilinme yollarını semʿîyyat (şerʿiyyat) ve akliyyât olarak ikiye ayırmakta ve bu tasnifi hükmün bilinmesinin kaynağı cihetiyle ele almaktadır. Kadı Abdulcâbbar, *el-Muğnî,* 14/103.

[13] Sadruşşeria, şerʿîlik kaydını şu şekilde izah eder: İster hitap/nas ile varid olsun isterse kıyas ile elde edilsin bir hüküm hitap/nas olmadığı takdirde anlaşılamayacak ise o hüküm şerʿî bir hükümdür. bkz: Ubeydullah b. Mesʿûd b. Mahmûd Sadruşşerîa, *et-Tavdîh fî halli ğavâmidi't-Tenkîh*, ed. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 14. Eşʿarîler ve Hanbelîler kıyas, mesâlih-i mürsele, istıshâb gibi gibi delillerden hüküm istinbat etmeleri nedeniyle aklî hükümleri kabul ettikleri iddia edilmemelidir. Çünkü Eşʿarî düşüncesinde şerʿî bildirim gelmemişse hüküm de yoktur. Bâkıllânî akıl ile uluhiyyet ve nübüvvet bilgisinin elde edildiğini iddia etmesine rağmen bu bilginin kişiyi mükellef kılamayacağını aklın teklifi gerektirmediği iddiasıyla izah etmektedir. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, (eksik nüsha) 302; Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr,* thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zeyd, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 1998, 1/69. Cüveynî, el-Burhan adlı eserinde eğer "sevab ve ikâb gerektirmeme" kastedilirse ibâha ile tevakkufu savunan Eşʿaîler arasında ihtilafın lafzî olacağını bildirmektedir. Çünkü şerʿî bildirim yoksa teklifte olmayacak ve eşya üzerinde hukuk kurulamayacaktır. İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, ed. Salah b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/14. Gazzâlî, şerʿî bildirim öncesi eşyanın hükmü hususunda oluşan ihtilafta tevakkuf görüşünün hükümsüzlük olarak anlaşılmasını gerekli görür. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, ed. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 65.

kaynaklanmaktadır. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, fukahânın füru fıkıhta akılla elde ettikleri hükümleri aklî hüküm olarak ifade etmelerinde bir sakınca görmediklerini ve onların kastının hükmün akılda sübut bulduğunu bildirmek olduğunu ifade etmiştir.[14]

İlk dönem Şâfiî ulemasından da Muʿtezile'nin yaklaşımına benzer görüşler öne sürülmüştür. Bağdat'ta yetişen ilk dönem Şâfiîlerden bazıları tarafından aklın vacip kıldığı ve şerʿin o vacipleri tekit ettiği ifade edilmiştir. Sayrafî (359/969-970) *ed-Delâil ve'l-Aʿlâm* adlı eserinde Kur'ân'dan gelen tüm hükümlerin iki kısma ayrıldığını haber vermektedir. Birincisi, şirkin haram oluşu, nimet verene şükrün vacip oluşu gibi aklın müekkidi olarak gelen hükümlerdir.[15] Ona göre akıl bir fiili haram görüyorsa şeriatın bunun aksine bir hüküm getirmesi mümkün değildir. Bu hükümler şerʿî hitap öncesi de akılda sabittir. İkincisi ise namaz, zekât gibi aklın hilafına gelişini mümkün gördüğü hükümlerdir. İkinci tür fiiller şerʿî bildirim ile mümkün (caiz) durumundan vacip hükmüne intikal etmiştir. Ona göre tüm haberlerin bu doğrultuda olması gerekir. Sayrafî böylece aklı şerʿî hükümlere hâkim kıldığı görülmektedir. Sayrafî, birinci kısmını aklî vacipler, ikinci kısmını ise şerʿî mümkünler olarak isimlendirmektedir. Kaffâl de (365/976) bu minvalde bir kısımlandırmaya gitmekte ve hükümleri iki kısma ayırmaktadır.[16] Daha çok Bağdat'ta yetişen 3. ve 4. yy Şâfiîlerine göre şerʿin olmadığı zaman dilimlerinde akıl hükmü idrak edebilir ve kişi bu hükümlerden mesul olur.[17] Ebû İshak el-İsferâyînî (41871027) *Taʿlîk* adlı usul eserinde nimet verene şükretme meselesinde İbn Süreyc (306/918),[18] Kaffâl el-Kebîr (365/976),[19] İbn Hayrân el-İstaharî, Kadı Ebû Hâmid (406/1016), İbn Ebû Hureyre (345/956) gibi bazı Şâfiîlerin fıkıhta parlak bir seviyede olmalarına

---

[14] Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Muʿtemed,* 2/995. (*Ziyâdâtü'l-Muʿtemed*). Davut İltaş, Basrî'nin *Muʿtemed*'inde "akıl, ancak şerʿî bir delil bulunmaması şartıyla ahkâma delalet eder" ifadesiyle aklî delillerin şerʿa bağımlı deliller olduğunu ifade edip aklın hükme ulaştıran ikinci bir yol olmadığını söylemektedir. Bkz: İltaş, *Mütekellimîn Yönteminde Delalet Anlayışı,* 66. İltaş'ın iddiasın temelinde Basrî'nin akıl ile idrak edilen hükmün şerʿî bir delil ile değişebilip değişemeyeceğine ve şerʿî deliller arasında bu hükme takdim edilmesi gereken şerʿ bir delilin bulunup bulunmadığına bakılmasının gerekliliğine yaptığı vurgu yer almaktadır. Bu iddia bizce hükümlere ulaşmada esas yolun şerʿî deliller olduğunu göstermez. Çünkü Basrî'ye göre fiiller iki kısımdır. Birincisi akıl ile hükmü bilinen fiillerdir. İkincisi ise şerʿîn dahlinin olduğu fiillerdir. Şerʿîn dahlinin olduğu fiillerin hükmü de ya "namaz" gibi sadece şerʿ ile bilinir ya da şerʿîn ilave ettiği veya eksilttiği bir şartın var olması cihetiyle bilinmesi şerʿa bağlıdır. Bu taksimde görüldüğü üzere bazı fiillerin hükmünün sadece akıl ile bilineceği kabul edilmektedir. Yalanın kabih olup haram kılınmış olması buna örnek teşkil eder. el-Basrî, *el-Muʿtemed*, 1/341. Kadı Abdulcabbâr da akıl ile bilinen hükümlerin aslî olarak aklî hüküm olduğunu kabul eder. Örneğin nimet verene şükretmenin Allah tarafından haram kılınmasının mümkün olmayışının nedeni akıl ile nimet verene şükretmenin vacip olduğu bilgisinin aslî ve öncelikli bir bilgi oluşudur. Kadı Abdulcabbâr, *el-Muğnî,* 14/141. Basrî'nin şerʿî delilleri esas gördüğü alan aklın mubâh, vacip veya mahzur telakki edebileceği eşya hakkındadır. Eşyanın hükmünün ya sadece akıl ile ya sadece şerʿ ile ya da hem şerʿ hem de akıl ile bileneceğini ifade ederken de o, şerʿîn yani dinin sıhhatinin ilk esası aklî delil olan Allah'ın kabîh fiili işlemeyeceğine dair bilgisi olduğunu söyler. el-Basrî, *el-Muʿtemed,* 2/888.

[15] Güzel olanın yerine getirilmesinin ve çirkin olandan kaçınılmasının vacip oluşudur ki Sayrafî'nin daha sonra aklî vacip olduğu görüşünden vazgeçtiği söylenilmektedir. Bkz: Ebû Nasr Tâceddîn İbnü's-Sübkî Abdülvehhab Ali b. Abdülkâfî es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-Kübrâ*, ed. Muhyiddin Ali Necib (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013), 2/132.

[16] Ebû Abdullah Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, ed. Abdulkadir Abdullah el-Ânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/132.

[17] Abdülaziz el-Buhârî, Şâfiîlerden bir grubun hüsün ve kubhu iki kısma ayırdığını ifade etmektedir. Birincisi, aklın bilebildiği sıdk, kizb adalet, zulüm gibi fiillerdir. İkincisi ise semʿin bilebildiği, miktarlar, ibadet, şarabın haramlığı gibi fiillerdir. Burada şerʿin görevi yalnızca aklı teʾkid etmektir. O bu sınıflandırmayı yapanlar arasında Kaffâl eş-Şâşî, Ebû Bekir es-Sayrafî, Ebû Bekir el-Fârisî, Ebu Hâmid ve el-Halîmî'yi de ilave etmiştir. Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, ed. Muhammed el-Muʿtasım Billâh (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 1/183.

[18] Hüseyin Halef Cübûrî, *el-İmâm Ebü'l-Abbâs b. Süreyc ve ârâühü'l-usûliyye* (Mekke: Metâbiu's-Safâ bi-Mille, 1993), 163.

[19] Kelâmda yetkin olmadıkları nedeniyle nimet verene şükür meselesinde Muʿtezile'nin benimsediği görüşü savundukları şeklindeki itiraz hepsi için kabul görüldüğü söylenilemez. Örneğin Kaffâl'ın kelâmda derinlik kazandığı birçok kimse tarafından dile getirilmiştir. İbn Asâkir, onun başlarda Muʿtezilî eğiliminde olduğu daha sonra Eşʿarî mezhebine meylettiğini bildirmektedir. Bkz: Ebû Abdullah Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah Bahadır ez-Zerkeşî, *Selâsilü'z-zeheb fî Usûli'l-Fıkh*, ed. Muhammed Muhtâr eş-Şenkîtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 19.

rağmen sağlam bir kelam bilgisine sahip olmadan çokça Mu'tezilî yazarların kitaplarını okuması ve i'tizâl düşüncesine çok ilgi göstermesi onların görüşlerinin güzel görünmesine ve zamanla benimsenmesine neden olduğunu söylemektedir.[20] Bâkıllânî de şer'in vürudundan önce fukahânın ibâha veya hazr görüşünü öne sürmesini, i'tizâlî yöntemi benimsemeden ve takip etmeden sırf onların eserlerini çokça mütalaa etmesiyle Mu'tezile'nin görüşünü benimsemiş olmalarıyla ilişkilendirir.[21]

Şer'î bildirim dışında aklın da hukukun kaynağı olduğu hususunda iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunların ilki Eş'arîlere[22] aittir ki onlar, teklifi hükümlerde tek yetkinin şâri'de olduğunu ve aklın şer' karşısında hükmün ispatı hususunda hiçbir yetkisinin olmadığını ifade ederler. Onlar, teklifte aklî hükümleri[23] kesin bir dille reddetmektedirler.[24] Bu, Eş'arîlerin akıl dışı veya akla aykırı ahkamı kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Onların aklî hükümleri kabul etmemeleri hükümlerin akıldan kaynaklanmadığını ifade etmek ve aklın verilerini Allah'a vacip kılmaktan kaçınmak amacıyladır. Nitekim Şehristânî'nin Eş'arî'ye nisbet ettiği "marifetullah akıl ile hasıl olur, sem' ile vacip olur" sözü, şeriatta aklın alanını açıkça göstermektedir.[25]

---

[20] Ebû Nasr Tâceddîn İbnü's-Sübkî Abdülvehhab Ali b. Abdülkâfî es-Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, ed. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 1/137.

[21] es-Sübkî, *İbhâc*, 1/139. Bağdat'ta yetişen Şafiî usulcülerin kelâm ilmine merak sardığı ve Mu'tezîli hocalardan ders aldıkları gibi Mu'tezilî ulemaya ait eserler okudukları iddia edilerek eleştirilmiştir. Fıkıhta mezhebin öncü isimleri bazı meselelerde Mu'tezilenin etkisinde kaldıkları nakillerde belirtilmiştir. Bölgede yaşayan Şafiî usulcülerin Mu'tezilenin etkisinde kaldığı bazı görüşlerinde ortaya çıkmış ve o bilginlerden bir kısmının daha sonra i'tizalî düşünceden rücu' ettiği söylenilmiştir. Özellikle de Eş'arî'nin Iraklı Şafiî usulcülerle etkileşimi ve yapmış oldukları münazaralar bunda etkili olmuştur. Davut Eşit, *Şafiî Fıkıh Usulünün Gelişimi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019, 108-119. el-Ahmed Al-Shamsy, İbn Süreyc ve Ebû Bekir el-Haffâf'ın erken dönem yazmış oldukları metinleri üzerine yapmış olduğu çalışmada edindiği sonuçlardan biri bu dönemde bir usulü fıkıh anlayışının oluşmadığıdır. Fıkıh düşüncesinde de bir mezhebin usulüne bağlılık söz konusu değildir. Bu dönemde usulu'd-din anlayışı yerleşmiş olup mezheplere ait usulü fıkıh disiplini var olmamıştır. Ahmed el-Shamsy, "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory*". Journal of the American Oriental Society*, 137. 3 (2017), 505-536

[22] Hanefî/Mâturidî düşünceyi de Eş'arî düşünceye dahil edenler olmuştur. Biz bu görüşün mütekaddîm dönem için geçerli olmadığı kanaatini taşımaktayız. Cessâs ve Debûsî açıkça aklî hüküm kavramını kullanırken Pezdevî'nin şer'î bildirim öncesi insanların başı boş bırakılmadığı ve mesuliyetlerin devam ettiği düşüncesi şer olmadığı dönemde de aklın teklifi gerektirdiği fikri, aklî hükümlerin kabulünü gerektirmektedir. Pezdevî, açıkça mücerret aklın teklifi gerektirmediğini belirtmesine karşın iman ve küfür hususunda teemmül ve akıl yürütme için Allah'ın imkân ve mühlet tanımış olmasını peygamberin tebliği menzilesinde kabul etmiştir. el-Cessâs, *el-Fusul,* 1/149; Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 451-456; Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, ed. Muhammed el-Mu'tasım Billâh (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 4/234. Serahsî ise açıkça mücerret aklın teklifi gerektirmediğini iddia etmektedir. Bu hususta bazı Hanefîleri de eleştirmiştir. Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl*, ed. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/347. Mâtürîdî ise zorunlu olarak akılla hasen olduğu idrak edilen fiillerde aklın emredici, kabîh olduğu idrak edilen fiillerde de aklın nehyedici olduğu ifade etmektedir. Kalpte hasen fiillerin şerefli ve kabîh fiillerin ise hakir kılındığını bu vesileyle aklın emretme ve nehyetme vasfını kazandığını belirtmektedir. Mâtürîdî açıkça aklın zorunlu olarak bildiği bu tür fiillerde emrin yerine getirilmesi ve nehyin kaçınılması ile sevap kazanılacağını aksi durumda ikâba müstehak olunacağını bildirmektedir. O Mu'tezilenin husün-kubun teorisinde ileri sürdüğü medh ve zemmin istihkakı düşüncesini aynen benimsemiştir. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbu't-Tevhîd,* İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, 265.

[23] Aklî hükümden kastettiğimiz usul eserlerinde şer'î hüküm karşısında kullanılan bazı teklifi hükümlerin kaynağının akıl oluşudur. Kelam ve mantıkta zorunlu bilgi ile elde edilen aklî hükümler kastedilmemektedir.

[24] Bâkıllânî: "akıllı kişiye akıl cihetiyle teklif yoktur." (لا تكليف علي العاقل من جهة العقل) Bâkıllânî, *et-Takrîb,* 302. Eş'arîlerde temel ilke şudur: "lâ hâkime sivallâh" (Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur). Talip Türcan, "İslam Hukuk Biliminde Şer'îlik Kavramı", *Arayışlar İnsan Bilimleri Araştırmaları* 3/5-6 (2001), 83.

[25] Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/88.

İkinci yaklaşım ise Muʿtezile ve Serahsî öncesi Hanefîlerin aittir.[26] Onlar aklı dini hükümlerin sıhhati hususunda bir kriter olarak kabul etmektedir. Muʿtezile, aklın da adalet, zulüm, iman ve küfür gibi zorunlu olarak bildiği meselelerde îcâb, tahrîm ve ibâha yetkisine sahip olduğunu ifade etmektedir. Aklen bilinmesi mümkün olan meselelerde hükümler şerʿ ile sabit olmakta ve yine sıhhati için akla uygunluğu gerekmektedir.[27] Hanefîler, ahkamın akla uygunluğu hususunda Muʿtezile ile aynı fikirdedir. Ancak aklın îcâb, tahrîm ve ibâha yetkisine sahip olması hususunda kendi aralarında bir ihtilafa düşmüşlerdir. Cessâs, Debûsî ve Iraklı Hanefîler Muʿtezile ile aynı görüşü benimserken[28] Serahsî[29] ve Semerkant Hanefî çizgisinde bulunanlar ise hüsün-kubuh vasfının bilinmesi hususunda Muʿtezile ile aynı görüşte olmasına rağmen hükmün ispatı hususunda Eşʿarîler ile aynı kanaati paylaşmaktadırlar.[30]

Debûsî aklî hükümlerin varlığını kabul etmekte bu hükümlerle kişinin şerʿî bildirimle muhatap olmasa da mükellef olacağını ifade etmektedir. Debûsî meşhur zimmet teorisi ile mülkiyet, masumiyet ve hürriyet gibi doğal hakların elest bezminde bir ahitle oluştuğunu bildirmektedir.[31] Debûsî bu teorisiyle hakların varlığının akılda sabit olduğunu ifade etmekte ancak bu hakları metafizik bir antlaşmayla oluştuğunu söyleyerek kaynağını yine şerʿa dayandırmaktadır.[32]

II. Şerʿî Bildirim Öncesi Fiillerin Hükmü

Şerʿ öncesi eylemlerin hükmü" bahsi mütekaddim dönem usul eserlerinin birçoğunda konu edinilmiştir. Şerʿin varid olmadığı bir zaman diliminin bulunup bulunmadığı bir tartışma konusu olmasına rağmen, meseleye aklen mümkün oluşu göz önüne alınarak yaklaşılmıştır. Bu meselede şerʿ ile muhatap olmamış kişinin eylemlerinin teklif dairesinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği tartışılmış olsa da mezheplerin kanaatleri onların hukuk düşüncesini de ortaya çıkarmaktadır.

---

[26] Irak Hanefîleri İsa b. Eban, Kerhî ve Cessâs husün-kubuh teorisinde Muʿtezile ile aynı görüştedir. Semerkand Hanefîlerinde Serahsî ile aklın mücerret olarak teklîfi gerektirmeyeceği görüşü hâkim olmuştur. Pezdevî de Serahsî'ye benzer görüşler ileri sürse de açıkça Eşʿarîlerin akıl ile ilgili görüşlerine muhalif kalmıştır. Hanefîlerin husün-kubuh teorisinde aklın idrakının hükmü gerektirmeyeceği fikri bizce Serahsî ve Alaaddîn Semerkandî ile mezhebin görüşü olmuştur. 21. dipnotta belirttiğimiz gibi Mâtürîdî'nin husün-kubuh düşüncesi ise Muʿtezile ile aynıdır.

[27] Cessâs, yalancı peygamber ile sadık peygamberin iddiasının ancak aklî deliller ile mümkün olduğunu ifade eder. Yani Muhammed (sav)'in sadık olduğu Müseylime'nin yalancı olduğu nazar ve istidlal ile bilinebilir. Cessâs, açıkça dinin sıhhatinin haber, taklîd ve ilham ile olamayacağını ancak akıl ile mümkün olacağını iddia etmektedir. el-Cessâs, *el-Fusûl,* 3/380-382.

[28] Cessâs, aklın eşya/fiillerin hükmünü idrakini üç kısma ayırmaktadır. Aklın zorunlu olarak idrak ettiği, tebdil ve tağyire uğramayacak vacipler ve haramlar ilk ikisini teşkil etmektedir. Üçüncü kısım ise aklın vacip, mubah ve haram olmasını mümkün gördüğü fiillerin/eşyanın hükmüdür. Cessâs'a göre şerʿî hükümler bu gruba aittir. Ancak şerʿ gelmeden evvel bu grupta olan eşyanın/fiillerin hükmü ibâhadır ve aklî bir hüküm olarak kabul edilir. Cessâs bu taksimi farklı başlıklar altında birçok kez yapmaktadır. Bkz: el-Cessâs, *Fusûl*, 1/149, 2/203, 3/247-248, 4/69.

[29] Serahsî, hüsün-kubuh ilkesinin aklîliği hususunu kabul ettiğini ancak bunun sonucunda hükmün zorunlu olarak idrak edilmediğini ifade eder. Cessâs ve Debûsî'nin de içerisinde bulunduğu ashabın bazıların akılla hükümlerin idrakını mümkün görmesini de eleştirmiştir. Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl*, ed. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/347.

[30] Pezdevî'ye göre bir hükmün şerʿî olarak nitelenmesi için doğrudan hükmün şerʿ ile sabit olması gerekir. Şerʿ varid olmadan evvel hakkında hazra delalet eden delil olmayışını öne sürerek aslî ibâhanın şerʿî bir hüküm olarak ifade edilmesini doğru bulmaz. bkz: Fahru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ maʿrifeti'l-Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014), 323. İltaş, *Mütekellimin Delâlet Anlayışı,* 64.

31 A'râf, 7/172.

[32] Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 417.

Özellikle hüsün-kubuh ilkesinden doğan dini bazı hükümlerin kaynağının akıl mı sem‘ mi[33] olduğu tartışmasının en somut örneği “şer‘î bildirim öncesi eylemlerin hükmü” meselesidir.

Şer‘in vürudundan önce ahkamın var olup olmadığı hususunda üç görüş vardır.[34] Birincisi herhangi bir hüküm yoktur. İkincisi, bir hüküm vardır, ancak bilinemediğinden tevakkuf edilmiştir. Bu iki görüş Eş‘arîler tarafından savunulmuştur. Savunulan görüşlerin ikisi de tevakkuf ehli olarak adlandırılmıştır. Bâkıllânî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi mütekaddim usulcüler birinci yorumu savunurken Râzî ve takipçileri ikinci yorumu benimsemişlerdir.[35] Üçüncü görüş, Mu‘tezile’ye[36] aittir ki onlar akılla hükme varılabileceğini ve teklifin sürdüğünü iddia etmektedirler. Ancak aklın kavrayamadığı eşya/eylemler hakkında ihtilafa düşmüşlerdir.[37]

Öncelikle şer‘in vürudundan önce fiillerin hükmü ile ilgili Mu‘tezile’de var olan ihtilaf hakkında bir izah gerekmektedir. Klasik kaynaklarda bahsedilen ibâha, hazr ve tevakkuf görüşü Mu‘tezile içerisinde ortaya çıkan ihtilaftır. Yalnız bu üç görüş akıl bir şeyde iyi veya kötü olduğuna dair hükümde bulunamıyorsa söz konusudur.[38] Yani akıl bir şeyi hasen olarak görüyorsa Mu‘tezile’nin

---

[33] Husün-kubuh teorisi ile ilgili tartışma, husün-kubuh bilgisinin akılla elde edilebilip edilemeyeceğine yönelik bir ihtilaf olup tartışma bilginin kaynağının akıl olması durumunda bilginin hükmü gerektirip gerektirmeyeceğine yöneliktir. İnsanın idrak alanında olmayan namaz gibi fiillerin hükümleri şer‘îdir. Burada tartışılan bir durum söz konusu değildir. Şer‘î bildirim ile bu tür hükümler vacip olur. Ancak iman, nimet verene şükretmek, sıdk ve adaletin vacip oluşu yalan, zülm, küfr gibi fiillerin de haram oluşunun kaynağı akıl mı yoksa şer‘ mi olacağı tartışma konusu olmuştur. Aslında husün-kubuh ile ilgili tartışma aklın teklifi gerektirip gerektirmeyeceğine yöneliktir. Şer‘î bildirim bulunduğunda dahil o hükmün aklî olduğunu savunurken hükmün kaynağının akıl olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Cessâs, şer‘î bildirim öncesi fiillerin hükmü ile ilgili meseleye girişte aklın hangi fiilleri zorunlu olarak bileceği hangi fiilleri kesin olarak bilemeyeceği şeklinde bir izaha girişir. Bkz: el-Cessâs, *el-Fusûl,* 3/247.

[34] Pezdevî, bu tartışmanın önemi hususuna değinirken iki farklı görüşün olduğunu ifade etmektedir. Birinci görüşe göre Allah hiçbir dönemde insanları şer‘siz bırakmadığı için konu gereksiz olmakta ve gereksiz tartışmaya zaman harcamanın haram olduğunu iddia etmişlerdir. Kimileri de şer‘in her zaman var olması durumunda da kendilerine şer‘in ulaşmadığı kimselerin olacağı bu nedenle bu bahsin işlenilmesinin vacip olduğunu iddia etmişlerdir. Ebu Mansûr el-Mâtürîdî’nin *Şerhu’t-Te’vîlât* adlı eserden (günümüze ulaşmamış) aktardığı bir rivayette bu ihtilafın dağ başında yaşayan ve sem‘î delil ile karşılaşmasının uzak ihtimalli olduğu kişiler için geçerli olduğu bildirilmiştir. el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 3/146.

[35] Tevakkuf ile ilgili bu ayrımı el-Bacî ve Gazzâlî açıkça ifade etmişlerdir. Ebü’l-Velîd Süleyman b. el-Halef el-Endelûsî el-Bâcî, *İhkâmü’l-Fusûl fî ahkâmi’l-Usûl*, ed. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî (Beyrut: er-Risâletü’l-Âlemiyye, 2012), 2/234. el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* 65; Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi Usûli’l-Fıkh*, ed. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992), 1/159.

[36] Çalışmamızı mütekaddim dönemle sınırlı tuttuğumuz için Mu‘tezile’nin içerisine Hanefîler ve Zeydîler de dahil olmaktadır. Usul eserlerinde Mu‘tezile vurgusu yapıldığı ve Eş‘arîler de muhalif olarak Mu‘tezileyi esas aldığı için diğer mezhepleri ayrıca zikretmedik.

[37] Basrî, hasen fiilleri iki kısma ayırmaktadır. İşlenişi terkine tercih edilebilen insaf ve nimet verene şükretmek gibi vacip fiiller birinci kısmı oluşturur. İkinci kısım ise fiili terkine tercih edilemeyen eşyanın tüketilmesi gibi fiillerdir. Basrî; Ebû Alî, Ebû Haşim ve Kerhî’nin ibâha görüşünü savunduğunu, Bağdatlı meşâyihin hazrı savunduğunu geri kalanların ise tevakkuf görüşünü savunduğunu ifade eder. el-Basrî, *el-Mu‘temed,* 2/868. Mu‘tezile’ye göre fiiller iki kısımdır: Birincisi, iztirari fiillerdir. Örneğin nefes almak gibi insan iradesinin söz konusu olmadığı bu fiillerin mubah olduğu hususunda ihtilaf yoktur. İkincisi ihtiyarı fiilerdir. Bu fiiller insanın güç ve tercihi dahilinde olan türdendir. Bunlar da iki kısma ayrılır. Birincisi akılla iyi veya kötü olduğu bilinen fiiller. Bu fiiller, dığru söylemek gibi doğrudan bilinebildiği gibi bir menfaat için yalan söylemek de olduğu gibi nazar ile de bilinebilir. Bunlar da da hasen olan fiiller mubâhtır. Kabih olan fiiller haramdır. İkincisi ise akılla iyi veya kötü olduğu bilinemeyecek fiillerdir. İhtiyaçtan fazla yemek, mali tasarruflar bu tür fiillere dahildir. Söz konusu ihtilaf da ihtiyari fiillerin bu ikinci kısmında mevcuttur. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed ed-Duvayhî, *Kâ‘idetu el-Aslu fi’l-eşyâ’ el-ibâha* (Mekke: Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, 2007), 36-37.

[38] Râzî’nin genelleme yaparak hazrı savunanların boğulan kimseyi kurtarmayı, açı doyurmayı gibi hasen fiilleri haram gördüğünü, ibâhayı savunanların da bozgunculuk ve adi fiileri de mubah kıldığını iddia ederek kendi ilkelerine (hüsün-kubuh) ters düştüğünü söylemiştir. Zerkeşî de onların kendi ilkeleriyle ters düşmediklerini hazr, ibâha ve tevakkuf şeklinde ihtilafa düştükleri meselelerde ihtilafın nedeni aklın hasen veya kabih olduğuna dair bir bilgiye sahip olamamasın kaynaklandığını bildirmektedir. Râzî’nin yapmış olduğu bu genellemenin hatalı olduğunu bildirmektedir. Ancak Karafî’nin Ebu’l-Huseyn el-Basrî’nin eserinde ihtilaftan bahsederken şer‘in vürudundan önce tüm fiilleri kastederek herhangi bir takyin kullanmadığını bildirerek Râzî’nin yapmış olduğu genellemeyi savunmuştur. Ancak Zerkeşî, Ebu İshak el-İsferayinî’nin *Usûlu’l-Fıkh* kitabından, Ebu’l-Huseyn el-Kettan’dan, aklın hasen veya kabih olarak gördüğü fiillerde ihtilafın söz konusu olmadığını nakleder. Süleym er-Razî ve Kadı Abdulvehhab’dan da ihtilafın tüm

tamamına göre o hazr olamaz. Tam tersi kabih olduğuna hükmediyorsa bu durumda da mubah olamaz. Hasen veya kabih olduğuna hükmedilen bir şeyde tevakkuf söz konusu değildir. Bu durumda ihtilaf da yoktur. Akıl hasen veya kabih olduğuna dair bir delil getiremiyorsa bu durumda o şey/fiil için Muʿtezile'de üç görüş (hazr, ibâha, tevakkuf) söz konusu olmaktadır.[39] Başka bir ifade ile aklın hem haram hem de helal görebileceği (mücevvizâtu'l-ukûl) şeylerde ihtilaf söz konusudur.

Aynı metotla ulaşılmamışsa da mezheplerin şerʿin vürudundan önce eşyadan faydalanmanın hükmü[40] ile ilgili görüşleri dört grupta toplanabilir. Birinci grup Basra Muʿtezilesi, Zeydîler, mütekaddîm dönem Hanefilerin çoğunluğu,[41] Ebu'l-Abbâs b. Süreyc (306/918), Ebû İshak el-İsferâyînî (418/1027), İbnu'l-Kassâr el-Malikî (397/1007), Ebu'l-Hasen et-Temîmî el-Hanbelî (371/983), ve Ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî el-Hanbelî (510/1116) ve bunlara tabi olanlar ibâha görüşünü savunmaktadır.[42] İkinci görüşü savunan alimlere göre ise eşyada asıl olan menʿdir yani hazrdır. Bu görüş Bağdat Muʿtezilesi, İmâmiyye Şiʿasından bazıları, Ebû Bekir Ebherî el-Malikî (375/986), Ebû Ali b. Ebî Hureyre eş-Şâfiî (345/956)[43], el-Kâdî Ebû Yaʿla el-Ferrâ' el-Hanbelî (458/1066) tarafından savunulmaktadır.[44] Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ, Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğunu iddia etmektedir.[45] Üçüncü ve dördüncü görüş tevakkuf görüşünün farklı yorumlanmasından anlaşılmaktadır.[46] Tevakkufu hükmün var olmasına rağmen bilinmezliğiyle yorumlayan Eşʿarî ve müteahhir Eşʿarîler bir grubu, tevakkufu adem-i hükm (hükümsüzlük) olarak yorumlayan Bâkıllânî, Cüveynî, Gazzâlî ve etbaı da farklı bir grubu teşkil etmektedir.[47] Böylece dört

---

fiillerde olmadığını nakleder. Süleym er-Razî, ihtilafın haram veya mubah olacağına dair hükmün gelme ihtimali olan eşya veya fiillerde olduğunu ifade eder. Kadı Abdulvehhab da bunu mucevvizatu'l-ukul olarak niteler. ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/202; Saʿdüddîn Mesʿûd b. Ömer et-Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakîkati't-Tenkîh*, ed. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998), 2/216.

[39] Tevfik Münevver Sedâyû, *el-İbâha fî Şerîʿati'l-İslâmiyye* (Mekke: Câmiatü Melik Abdülaziz, 1980), 8. Cüveynî, Gazzâlî, Âmidî ihtilafı bu şekilde yorumlamaktadırlar ki bizce doğru olan görüş de budur.

[40] Şerʿin vürudundan önce eşya ile fiillerin durumunu Zerkeşî ayırmıştır. O şerʿin vürudundan önce fiillerin durumu ile ilgili kendi ashabı arasında ihtilafı ayrı bir başlıkta incelemiştir. Ashabtan bazılarının hazrı, bazıların ibâhayı savunduklarını ama çoğunluğun vakıf görüşünü benimsediğini bildirmektedir. ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/206.

[41] Semerkandî, Hanefî ulemasının çoğunluğunun tevakkuf görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Özellikle Serahsî sonrası teklîfi hükümlerde aklın mucîb illet olamayacağı fikri Hanefîlerde hakîm görüş haline gelmiştir. Muhammed b. Ahmed Alâüddîn es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî netâici'l-ukûl*, ed. Muhammed Zeki Abdülbirr (Doha: Metâbiʿ Doha, 1984), 199.

[42] Emir Katib el-İtkânî, Şafiîler ile Eşʿarîleri ayrı zikretmektedir. Bizce bu meselede doğru olan da budur. Çünkü meselenin tartışıldığı dönemde (3. yüzyılda) Şafiî fukahânın söz konusu meseleyi Muʿtezilî kaynaklarda mütalaa ettikleri ve onlardan etkilendikleri çokça vurgulanmaktadır. Tevakkuf görüşü, daha çok Eşʿarîliğin Şafiî mezhebinde etkinliğinin artmasıyla mezhebin görüşü haline geldiği söylenebilir. Abdullah b. Nâsır b. Abdülaziz en-Nâsır, *eş-Şâmil fî Şerhi Usûli'l-Fıkh li'l-İtkânî* (Mekke: Muhammed b. Suûd Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007), 80; Sedâyû, *İbâha*, 9.

[43] Zerkeşi, Şafiîlerin hazr veya ibâha görüşünü savunmaları onların Muʿtezile'nin ilkelerine göre hareket ettiğini göstermediğini bildirmektedir. Onların hazrı veya ibâhayı savunmaları şerʿi delillere dayalıdır. Hazrı savunanların delili "Sana nelerin helal kılındığını soruyorlar" (Maide, 5/4) ayetinin mefhumunda sanki şerʿin öncesinde eşyanın haram olduğu ve sorunun da şerʿ ile nelerin mubah kılınacağını öğrenmek amacıyla olduğudur. İbâhayı savunanların delili "yer yüzünde yaratılan şeylerin tümü sizin içindir" (Bakara 2/29) ayetidir.

[44] Sedâyû, *İbâha*, 11.

[45] Ebû Yaʿlâ Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef İbnü'l-Ferrâ, *el-ʿUdde fî Usûli'l-Fıkh*, ed. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1990), 2/620.

[46] Katibî, vahyin tahrim edeceğine dair bir ihtimal taşımadığı Allah'a ve sıfatlarına iman gibi fiiller in mubah olduğunu (hamişte sorumluluk olmadığı kaydı bulunmakta) mubah kılacağına dair ihtimal taşımayan küfür ve zülm gibi fiillerin haram olduğu hususunda bir icmanın olduğunu belirtmektedir. O, hazr, ibâha ve tevakkuf tartışmasının tahrime ve ibâhaya muhtemel yiyecek ve içeceklerde söz konusu olduğunu iddia etmektedir. en-Nâsır, *Şâmil*, 80. Açıkça böyle bir icmanın olduğunu söylemek güçtür. İbâha hususunda kısmen icma söz konusu olsa bile (ibâha ile hükümsüzlük sevab ve ikaba müstehak olma açısından yakın anlamlıdır.) Ancak hazrda böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü kendi ifadesinde Eşʿarîlerin şerʿ olmadığı zaman diliminde fiillerin hazr veya ibâha ile nitelenmesinin doğru olmadığını savunmaktadır.

[47] Sedâyû, *İbâha*, 12.

farklı görüş ortaya çıkmaktadır.[48] Şerʿî bildirim öncesi eylemlerin hükmü meselesini bu dört görüşte toplamak mümkünse de akıl ile dini bilginin elde edilebileceğini öne sürenlerle dini bilginin yalnızca şerʿ ile var olabileceğini iddia edenleri ayrı bir şekilde inceleyeceğiz.

A. Ser'Î Bildirim Olmadığı Takdirde Akıl İle Hükme Ulaşanlar

Şerʿî bildirim öncesi eylemlerin bir hükmü gerektirdiğini savunanlar aklın dini hükümleri idrak edebileceğini de savunmaktadır. Hüsün-kubuh ilkesinin aklîliğini kabul eden Muʿtezile'ye göre akılla bir hükme varılabiliyorsa o hükmün varlığı için şerʿî bildirime ihtiyaç yoktur.[49] Muʿtezile'ye isnat edilen bu görüşe ilk dönem Hanefîleri de destek vermiştir. Cessâs[50] açıkça bir kasta binaen gerçekleşmiş fiillerin mubah, vacip ve mahzûr (haram) hükmüyle nitelenebileceğini ve aklın bu hükümleri idrak edebileceğini ifade etmektedir.[51]

Bildirim öncesi eylemlerin bir hükümle nitelenmesi hüsün-kubuh ilkesinin aklîliğinin gereğidir. Bâkıllânî şerʿ öncesi eylemlerin hükmü ile ilgili fiilin hazr mı yoksa ibâha mı olduğu hususunda ortaya çıkan ihtilafın Muʿtezile ile ilgili bir husus olduğunu bildirirken ihtilafın hüsün-kubuh ilkesinden kaynaklandığını ifade etmektedir.[52] Bâkıllânî, Muʿtezile'nin görüşünü ve diğer Ehl-i Hakkın[53] muhalifi olarak tasvir ettiği grupları tek bir çatı altında toplayıp onların görüşlerini şu şekilde izah etmiştir:

"Yaptığı fiili bilerek ve kasden işleyen akıllı bir kimsenin fiilleri şu kısımlara ayrılır: Birincisi, adalet, insaf, şükrü'l-munʿim, marifetullâh gibi vacip fiilerdir. İkincisi, tefaddul (başkalarına yönelik

---

[48] İbn Hazm da şerʿin vürudundan önce fiillerin hazr mı yoksa ibâha üzerine mi olduğu sorusunda akılla hükmü elde edebilenler (Muʿtezile ve fukahâ) ile hükmün elde edilmesinde aklın rolünü kabul etmeyenleri (Zahirîler ve Eşʿarîler ki İbn Hazm onları kıyası kabul eden bir taife diye nitelemekte) ayırmaktadır. İlk grubta olanların (aklın hükmü idrak edebileceğini savunanların) görüşlerini dört sınıfa ayırmaktadır. Birincisi şerʿin vürudundan önce eşyada aslolan küfr, zülm ve münʿim'in inkarı hariç ibâhadır. İkincisi, şükrü münʿim ve bir mekândan başka mekâna taşıyan hareketler hariç eşyada aslolan hazrdır. Üçüncüsü ve dördüncüsü mutlak olarak eşyada aslolan hazr veya ibâha olduğudur. İkinci gruptakilere göre ise -ki doğru olanın bu görüş olduğunu söylemekte- şerʿin vürduna kadar tevakkuf etmek gerekir. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, ed. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1983), 1/52. İbn Hazm hükmü şerʿî bildirimin vürduna bağlı olduğunu bildirdiği için aklî hükümleri kabul edenleri bu grupta değerlendirmemiştir.

[49] el-Basrî, *Muʿtemed* 2/868.

[50] Cessâs semʿîn vürudundan önce "eşyada aslolan ibâhadır" ilkesini aklın tesiriyle elde edilmediğini bildirerek, onu hazreden semʿî delilin de neshedici olamayacağını haber vermektedir. Cessâs, bu görüşüyle diğer diğer hanefî fukahâsıyla ayrı düşmektedir. el-Cessâs, *Fusûl*, 1/164.

[51] el-Cessâs, *Fusûl*, 3/243.

[52] Bâkıllânî'nin ele aldığı bu meseledeki muradı bir şey hakkında hüküm verildiğinde hazr /mı ibâha mı yoksa tevakkuf etmek mi gerekir şeklindeki ihtilaftır. Yani fayda veren bir şeyi başkasına zarar vermediği bilindiğinde tüketilmesi hususuyla ilgilidir. Bâkıllânî, eserinin sonunda incelediği hazr ve ibâha meselesinde şerʿin vürudundan önce "eşyada" aslolan ibâha mı yoksa hazr mı meselesini ele almakta ve konuyu eşyanın tüketilmesi üzerinde değerlendirmektedir. Kimi usûlcüler ise şerʿin vürudundan önce "fiiller"in hükmü şeklinde konuyu ele almıştır. Muʿtezile üzerinde konuyu incelediği için "eşyada aslolan" şeklinde konuyu ele alması daha doğrudur. Çünkü konuyu ele alırken Muʿtezile'de üç farklı görüş bulunmaktadır demekte ve ibâha, hazr ve tevakkuf görüşünü eşyanın tüketilmesi meselesi üzerinden açıklamaktadır. Kendilerine ait tevakkuf görüşünü Muʿtezilenin savunduğu tevakkuf görüşünden ayrı olarak ele almaktadır. el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (eksik kısım)*, 307.

53 Ehl-i Hak tabiri kaynaklarda ilk defa Fazl b. Şâzân en-Nîsâbûrî (260/874) tarafından Şiaʿyı kastederek kullanılmıştır. Yine Muʿtezilî anlayışa sahip kişiler kastedilerek vefatı III. (IX) yy. sonlarında olan Muʿtezilî alim Nâşi el-Ekber tarafından da kullanılmıştır. Ebu'l-Hasan el-Eşʿarî *el-İbâne* adlı eserinde Muʿtezile, Cehmiyye, Rafizîler ve Mürcie düşüncesini eleştirip kitap, sünnet ve sahabe, tabiîn ve rivayet edilen hadislere uymayı kendi yolu olduğunu açıkladığı "*Ehl-i Hak ve Sünnet'in düşüncelerinin açıklanması"* başlığında günümüze kadar ulaşan ehl-i sünnet akaidini ehl-i hak olarak ifade etmiştir. Bu tabir öncelikle Hanbelîler tarafından kullanılsa da sonrası Bâkıllânî, Cüveynî gibi Eşʿarîler tarafından da kullanılmıştır. Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/512.

iyilikler), ihsan (kişinin kendisine yönelik iyilikleri) ifade eden fiillerdir. Bu tür fiiller mendûbtur. Üçüncüsü mubahtır ki kendi durumu öğrendikten sonra kendisine ve başkasına herhangi bir zararı olmayan fiilleri ifade eder. Dördüncüsü, cehalet, kizb, küfrü'l-mün'im, zulüm gibi hazrı oluşturan fiilerdir. İnsanda hasen veya kabih olduklarını kavrayacak bir sebep vardır."

Bâkıllânî, Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh ilkesiyle hükümleri tasnif ettiğini ifade eder. Hüsün ve kubuh seviyelerini esas alarak derecelendirip fiilleri hükümlerle nitelendirir. Mu'tezilî[54] anlayışa göre hasen; vacip, nedb ve mubahın müşterek vasfıdır. Fakat hüsün seviyeleri birbirinden farklıdır. Vacipliği gerektiren, nedbi gerektiren veya ibâhayı gerektiren hüsnün seviyesi akıl ile anlaşılabilir. Mubahın akıl ile anlaşılması fiilde fayda ve zararın bulunmayışıyladır. Onlara göre hasen fiil mükellefin yapabildiği, kabih fiil ise mükellefin yapamayacağı fiiller olarak ifade edilmiştir. Ayrıca akılla bilinebilen hasen fiil, yapıldığında ta'zim ve medhi, terkinde zemmi gerektiriyorsa veya bir bedel karşılığında yapılması zorunluluğu düşüyorsa vacip bir fiil olarak kabul edilir.[55] Bâkıllânî'nin Mu'tezile'nin hüküm teorisine getirdiği bu izah Mu'tezilî eserlerde aynı şekilde geçer. Hükmü fiillerin hadis sıfatı olarak telakki edenlerin kanaati bu şekildedir.[56]

Mu'tezile'ye ait bir tartışma konusu olan şer' öncesi eylemler ile ilgili fukahâdan da (Hanefîler ve Şâfiîler) aynı şekilde üç görüş aktaran Bâkıllânî, Mu'tezile gibi eşyada/fiillerde ibâha ve hazra hükmeden bazı fukahâya şöyle bir eleştiri getirmektedir. *"Mu'tezilî alimleri desteklememelerine rağmen onların ifadelerini güzel görüp görüşlerini hemen benimsiyorlar. Ne var ki onların ibâha veya hazrı ifade eden görüşleri hüsün ve kubuh üzerine mebnidir. Hüsün-kubuh meselesinde onlara katılmayan kimseler bu meselede onlarla aynı görüşte olup ibâha veya hazr olduğuna dair eşyada sem'î delil olmadan bir hükme ulaşamaz."*[57] Eş'arî anlayışa göre şer' olmaksızın bir hükme varmanın yolu fiillerde hasen ve kabih sıfatlarının bulunduğunu kabul etmektir.[58] Bu nedenle akılla şer' öncesi bir hükmün varlığını kabul eden fukahâ[59], Eş'arîlerin eleştiri hedefi olmuştur.

Aklın kabih gördüğü şeylerin mahzur veya mekruh, hasen gördüğü eylemlerin mubah, vacip veya mendûb olabileceğini ifade eden Mu'tezile içerisinde şer'in vürudundan önce hüsün-kubuh ilkesiyle hükme varılamayan bir fiilin hükmü ihtilaf konusu olmuştur. Usul kitaplarında geçen "şer' öncesi fiillerin durumu" mevzuu işte bu ihtilafın ürünüdür. Basralı Mu'tezilîler ibâha görüşünü benimsemişlerdir. Bağdatlı Mu'tezilîler hazrın ve men'in gerekli olduğunu düşünürler. Mülkiyet teorisi üzerinden yürütülen bu düşüncede malikin izni olmadan tasarrufta bulunmak caiz

---

[54] Bâkıllânî'nin fiilleri dört kısma ayırmasından anlaşıldığı üzere o mekruhu teklifi hüküm dairesinde görmemekte olan Mu'tezilî anlayışı esas almıştır. Çünkü bir grup Mu'tezile'ye göre kabih fiillerin terki zorunlu olduğundan mekruhun kabih fiil olarak değerlendirilmemesi gerekir.

[55] el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 304-305.

[56] el-Basrî, *Mu'temed*, 1/4.

[57] el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 310.

[58] Şer'î bildirim gelmeden eşya hakkında ibâha ya da hazrın olduğunu iddia eden Şafiîlere bu hükme ulaşmalarında esas aldıkları şeyin Mu'tezile'ye ait husün-kubuh ilkesi olduğu eleştirisi gelmiştir. Ebû Hamid, Ebû İshak el-Mervezî, Bağdat Mu'tezilesi gibi hazrı savunmaktadır. İbn Süreyc, Sayrafî, Ebû İshak el-İsferâyinî gibi Şafiîler de ibâha görüşünü savunmuşlardır. Şafiî usulcüler de ibâha ve hazrı savunmanın ya şer' ya da husün-kubuh ilkesiyle mümkün gördüğü için şer'î bildirim öncesi ibâha veya hazrı savunan ulemaya eleştiri getirilmişir. Bkz: Sem'anî, *Kavâti'u'l-Edille,* 3/397-401. Zerkeşî *el-Bahru'l-Muhît,*1/204.

[59] Bâkıllânî ve diğer Eş'arîlerin fukahâ olarak niteledikleri kimseler, usulde fukahâ metodu ile meşhur olan Hanefîler değildir. Burada kastedilen fıkhî olarak yeterli düzeye ulaşmış ancak kelamda derinlik kazanmamış bilginlerdir.

olmadığından hazr gerekli olur demişlerdir. Bir kısım da aklın mubah veya mahzur olarak hükmetmesinde vakfetmişlerdir.[60]

Hanefîlerin çoğu ibâha görüşünü savunmaktadır. Cessâs bir Mu'tezile gibi hazr veya ibâhayı savunanlara, aklen vacip olduğu bilinen –tevhid, nimet verene şükür vb.– ile aklen hazrı gerekli kılan –küfür, zülüm, yalan vb.– kaydı getirmektedir.[61] Ona göre bu tür fiiller tartışmaya dahil değildir.[62] Eş'arîlerin bu kaydı belirtmemesinde Mu'tezile'nin aklî vacip ve hazr konusunda ihtilaf etmemiş olması yatmaktadır. Çünkü onlar konuyu ele alırken Mu'tezile içerisindeki ihtilafa değinerek incelemektedir.

Cessâs bu meseleye hükümlerin tebdil ve tağyire aklen uygun olup olmaması cihetiyle yaklaşmaktadır. Tevhid ve nimet verene şükür gibi tebdile uğraması mümkün olmayan vacipler ile yalan, zulüm ve küfür gibi tebdile uğraması mümkün olmayan hazr haricinde kalan fiiller mükelleflerin menfaat ve zararlarına konu olması bakımından ele alınır. Menfaat ve zarara göre fiiller bazen mubah, bazen haram veya vacip olabilirler. Bir eşyanın mubah, haram ve vacip olabilme ihtimali söz konusu ise Cessâs eşya hakkında şer'î bildirim gelene kadar ibâhaya delalet edeceğini bildirmektedir. Onun açıklamalarından tartışmanın neshedilebilir hükümler üzerinden cereyan ettiği anlaşılmaktadır.

1. Şer'î Bildirim Olmadığı Taktirde Eşyanın Hükmünün İbâha Olduğu Görüşünü Savunanlar

İbâha görüşünü savunanlara göre Allah bir fiili yaratmışsa, O'nun o fiildeki garazı intifa, itibar ve istidlaldir. Fiillerde bütün vecihler Allah katında eşittir. Örneğin suyun yaratılması içilmesi için olduğu gibi ibret alınması veya bu muazzam yaşam kaynağını Allah'ın gücü ve kudretine delil göstermek için de olabilir. Dolayısıyla kendisiyle faydalanılması mümkün olan her şeyin mubah olması gerekir.[63]

İbâha görüşünü savunanların en önemli argümanlarından biri faydalanılabilirlik ilkesidir. Cessâs, eşyanın insanların faydalanabilmesi için yaratıldığını öne sürerek eşyada asıl olanın ibâha olduğuna hükmetmektedir Cessâs'a göre bir menfaat olmaksızın hazrın varlığı gereksiz bir meşakkattir. Bir fayda olmaksızın hazrı gerekli kılmak çirkin (kabih) olup gereksiz yere meşakkat altına girmek de aklen caiz değildir. Dolayısıyla eşyanın aslında hazrı ifade etmesi mümkün değildir.

Cessâs'a göre yaratılma yalnızca dört nedenden dolayı olabilir. Birincisi Allah'ın faydalanmanın kimse tarafından gerçekleşmemesi için yaratmasıdır ki bu abestir ve sefihlere özgüdür. İkincisi faydalanma olmaksızın yaratmasıdır ve bu ilkine göre daha çirkindir. Üçüncüsü Allah'ın kendisine faydalı olması için yaratmasıdır ki bu da muhaldir. Son olarak tek tercih ortada kalmaktadır ki bu da insanların faydalanması için yaratılmış olmasıdır.[64] Dolayısıyla zarar vermeyen tüm eşyadan

---

[60] el-Basrî, *Mu'temed*, 2/315; el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 308.
[61] el-Cessâs, *Fusûl*, 3/247.
[62] İlk dönem Hanefi ve Mâtürîdîlerde neredeyse bu hususta ittifak vardır.
[63] Buna şöyle bir itiraz getirilmiştir. Bazen insan bir eylemde bulunur ve bu eylem birkaç maksada mebni iken fail tek bir gaye için yapmış olabilir. Belki Allah da birkaç gayeye mebni fiillerini tek bir gayeye tahsis etmiş olabilir. Buna şöyle cevap verilebilir. Kıyasu'l-ğaib ale'ş-şahid burada caiz değildir. Çünkü insan fiilleri gaye ile tamamlanır. Oysa Allah'ın fiilleri gaye ile tamamlanmaz. Nâtık Bi'l-Hak, *el-Müczî*,, 4/336.
[64] el-Cessâs, *Fusûl*, 3/244.

faydalanılması aklen mümkün hale gelmektedir. Ontolojik temelde mümkün olan eşya epistemolojik temelde de mubahtır. Cessâs, bu delilleri öne sürerek eşyada asıl olanın ibâha olduğunu bildirmekte ve sonrasında delillerini zikretmektedir.[65]

Birinci delil yaratılmanın mükellef için delil getirme amaçlı olduğudur. Delil getirme faydalanmanın bir yönüdür. Bir şey bir yönüyle fayda sağlıyorsa kendisinden faydalanılması caiz hale gelir. İkinci delil ise ilk delilden biraz daha açıktır. Cessâs yeryüzü, gökyüzü ve yaratılanların bizlere Allah'ın delaleti olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu eşyanın haramlığına dair bir açıklama da bulunmadığından mubah olarak değerlendirilir. Çünkü Cessâs'a göre eğer hazredilmiş olsaydı Allah onun hazrına delalet eden bir şeyi mutlaka var ederdi. Üçüncü delili de şöyle ifade etmektedir: Bir fiil hazredilmiş veya mubah kılınmış olabilir. Bütün hepsine mubah veya mahzur diyemeyiz. İbâha üzerine hükmedilmemesi için hazrı ibâhadan ayıran bir delilin mutlaka olması gerekmektedir. Delil olmadığı takdirde mubah olduğu anlamına gelir.[66] Cessâs ve onun gibi ibâhayı savunanlara göre mahzur ve mubah olması muhtemel fiillerde esas şudur: Aklın hazrına hükmedemeyeceği fiillerle kişinin mükellef olması için Şâri'in bir beyanda bulunması gerekir. Şâri' tarafından mubah için bir beyanda bulunulmasına gerek yoktur.

Eşyadan faydalanmanın yanında malikin (Allah) izni olmaksızın eşyanın tüketilmesinden doğan zararın da olduğunu ifade eden muhaliflerine Cessâs şöyle cevap vermektedir: Eşyanın tüketilmesi besin elde etmesi için yemek ve içmek gibi bazen insan için gerekli olur ki tüketilmemesi durumunda zarar daha büyük olur. Yeme ve içmeye gelecek bir hazrın kaçındırdığı zarar elde edilecek faydadan aşağı ise veya daha büyük bir zarara sebep olacaksa bu durumda hazra hükmedilemez.[67] Cessâs son delilde şer' gelmiş olsaydı da hazra delalet etmesi için gerekli şartı ifade etmiştir. Yani ona göre bir eşyadan faydalanılmama durumunda büyük bir faydadan mahrum kalınacaksa veya daha büyük bir zarara sebep olacaksa hazredilmesi Allah için imkansızdır.[68]

İbâhayı savunanların getirdiği delillerden biri de arazların bir menfaat için yaratıldığı görüşüdür. Onlar görüşlerini şu şekilde izah ederler. Cisimler kevniyyet (oluşum) dışında tu'miyyet (tat) gibi tüm arazlardan hâlî olarak yaratılmıştır. Bu arazlar cisimler için yaratılmış ve cisimlerden faydalanılmasını mümkün hale getirmiştir. Yani bu arazlar olmasaydı cisimlerden zaten faydalanılmayacaktı. Dolayısıyla cisimlere gelen arazlar kendisinden faydalanılmayı mümkün hale getirmekte ve bu da eşyada asıl olanın ibâha olduğunu göstermektedir.[69] Bâkıllânî bu görüşün ilk dönem Mu'tezile alimlerine ait olamayacağını çünkü onlarda cisimlerin arazlardan hâlî olamayacağı,

---

[65] Cessâs'a göre cismin yaratılmasında en büyük fayda Allah'ın varlığına delalet etmesidir. Eşyada istidlal ondan menfaat elde etmenin bir yönüdür. Bir yönüyle caiz olan bir şeye aksi bir durum olmadıkça diğer yönlerinden faydalanılmasına yasak getirilemez. Bâkıllânî bu görüşe hazrı savunanların delilini ortaya koyar. Yani başkasının malını itlaf etmekten korumak cismin suret ve bünyesini sağlam tutmak menfaat bakımından diğer faydalardan daha büyüktür. Oysa bu menfaat için hazrı kabul etmemişken başka bir menfaatten dolayı ibâhayı savunmak da doğru değildir. el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 331.

[66] el-Cessâs, *Fusûl*, 3/244.

[67] el-Cessâs, *Fusûl*, 3/224.

[68] Eşyayı ontolojik olarak vacip, mümteni ve mümkün olarak kısımlandıran Cessâs hükümleri de bu şekilde taksim etmektedir. Bu şekilde yorumlandığın mubâh; mubah olması zorunlu olan eşya, mubah olması mümteni (muhal) olan eşya ve mubah oluşu mümkün olan eşya (aslolan mubah olması ise de şari' tarafından hazrı da mümkün) şeklinde tasnif edilebilir. Tebdîl ve tağyiri mümkün olmayan hükümlerin akılda zorunlu olarak bulunduğunu ifade eden Cessâs bunu eşyanın ontolojisiyle izah etmektedir. el-Cessâs, *Fusûl*, 3/248.

[69] el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 324.

arazların cisimlerin varlığının garantörü olduğu görüşü hakimdir. Cisimlerin arazlardan hâlî oluşu müteahhirûn Mu'tezile anlayışında ortaya çıkmıştır. Öncelikle arazların cisimlerden hâlî oluşunu kabul etmeyenler bu imkansızlığı arazların zıddıyla içtimaının muhal oluşuyla bir görmektedirler. Diğer sebepleri de kevniyyet arazını hariçte tutacak bir nedenin olmadığıdır. Yani cismin tüm arazlardan hâlî olabilmesinin mümkün oluşu kevniyyet arazından da hâlî oluşunu mümkün kılar. Bu durumda arazların cisimlerden hâlî olamadığı ve cisimlerin yaratılması ile cisimlere tabi yaratıldıklarının kabul edilmesi gereklidir. Eş'arîlere göre arazların menfaat için yaratıldığı görüşü de doğru bir anlayış değildir. Çünkü Eş'arî anlayışında Allah'ın yaratmasında bir illet, sebep, bais veya saik yoktur. Yaratılma mutlak olarak vardır.[70]

İbâha görüşünü savunanlar Allah'ın fiillerinde garazın[71] varlığını da kabul edip eşyanın var edilmesindeki garazın faydalanılma olduğunu ifade ederler. Allah'ın fiilinin faydalanılma garazıyla tahsis edilmesine muhalif olan Eş'arîler, şu soruyu sorabilir: "Allah'ın eşyada uhrevi veya dünyevi bir zararı teklife konu olsun diye imtihan niyetiyle yaratmış olma ihtimali yok mudur?" Mu'tezile bu soruya teklife getirdiği açıklama ile cevap vermektedir. Onlara göre teklif başlangıçta masiyet ve zarara bina edilmez. Nâtık Bilhak, vakıf görüşünü savunanların ileri sürdükleri sebeplerden birinin Allah'ın fiillerinde garazın bilinemeyeceği veya garazın birkaç vecihle gerçekleşme ihtimali olduğunu ifade eder.[72] İbâha görüşünü savunanlar, eşyanın varoluş garazını fayda olarak ifade ederken hazr görüşünü savunanlar ise garazın zarar oluşuyla karşılık vermektedirler.[73]

"Eşyada asıl olan ibâhadır" ilkesini savunanlara şöyle bir itiraz da yöneltilebilir:[74] Allah'ın eşyayı yaratmasındaki garazını fayda olarak tahsis etmek, o eşyanın yaratılmama durumunu –abes olacağı nedeniyle– ortadan kaldırmaktadır. Allah bir şeyi yaratmada güç sahibi olduğu gibi yaratmamaya da kadirdir. O şeyi yaratmamasında gayesi abes olarak nitelenemez. Yaratılmamasında da bir gayenin söz konusu olacağı ve faydalanılmayı içereceği için faydalanılmanın sadece yaratmaya tahsis edilmemesi gerekecektir. Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Bir fiilin abes, hasen veya kabih olarak nitelenmesi için söz konusu fiilin mevcut olması gerekir. Söz konusu itirazda ma'dum ile ilgili bir abes olma durumundan bahsedilmektedir ki ma'dumun hasen, kabih veya abes olması mümkün değildir.[75]

İbâha görüşünü savunan Mu'tezile'nin delillerinden biri de aklın bazı fiillerin/eşyanın zararını idrak edememesi olmuştur. Çünkü bir şeyde zararın olup olmadığı akıl ile idrak edilemezse kişi yaptığı eylemden sorumlu tutulamayacağından eylemi mubah hükmünü alır. Onlar ilke olarak Allah'ın içerisinde zarar olan bir şeyi hükümsüz bırakmayacağını ifade edip nehyin olmamasını (adem-i nehy) delil göstermektedirler. Ebu'l-Huseyn el-Basrî de aklın bir eşyayı halisane fayda olarak

---

[70] el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 324-325.
[71] Garazdan kastedilen ta'lidir. Bu meselede illet, garaz, daî, sâik gibi ifadeler kullanılmıştır. Ancak kastedilen Allah'ın fiillerinin ta'lilidir.
[72] Nâtık Bi'l-Hak, *Müczî*, 4/335.
[73] Eş'arî düşüncesinde Allah'ın fiillerinde illet, garaz, gaye, saik, dai ve sebep yani hükmü gerektiren bir şey olamaz. Allah'ın kudretinin sınırlandırılacağını düşünen Eş'arîler bu nedenle hükümlerde sadece şer'in belirtmiş olduğu ilkeleri kabul ederler. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 120.
[74] Bâkıllânî, Hakîm olan Allah'ın fiilini fayda garazına hasretmenin doğru olmadığını ifade etmektedir. Sonrasında ifade ettiğimiz eleştiriyi dile getirmiştir. Bâkıllânî, *et-Takrîb,* 331.
[75] Nâtık Bi'l-Hak, *Müczî*, 4/336.

telakki edebileceğini, eğer eşyada bir zarar varsa Şâriʿin bildirimde bulunması gerektiğini ifade eder. Ona göre Allah insana bir fiilin mefsedeti barındırdığını bildirmezse insanın kesin bir şekilde içeriğinde mefsedet olmadığına inanması ve ona göre mubah olduğuna hükmetmesi gerekir. Aksi takdirde içeriğinde mefsedet olma ihtimalinden hazrı gerektirmesi durumunda tüm eşyanın mahzur olması gibi *mâ lâ yutâk* bir duruma dönüşecektir.[76] Bâkıllânî, nehyin olmamasının delil olarak getirilmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü nehyin olmayışı bazen kendisine veya başkasına zarar verebilecek iken lütuf olarak nehyedilmeyip sorumluluk dışında bırakılmış olmasının mümkün olabileceğini ifade etmektedir.[77] Ne var ki şerʿ öncesi adem-i nehyi delil olarak görmeyen Eşʿarîler, şerʿ sonrası hakkında şerʿin varit olmadığı fiiller /fiiller için tek argümanı adem-î nehy (istıshab) kaidesi olmaktadır.

Faydalanılabilirlik ilkesi ile ibâha görüşünü savunanlara karşı hazrı savunan Ferrâ, eşyanın yaratılmasında amacın yalnızca ondan faydalanmak olduğu hususuna itiraz eder ve domuz ile şarap örneğini öne sürer. İbâhayı savunanlar eşyanın yaratılmasında üç neden olabileceğini öne sürmektedirler. Ya Allah'ın faydalanması ki bu muhaldir, ya insanlar zarar görsün diye bu da Allah için kabihtir ya da insanlar faydalansın diye yaratmıştır bu durumda mubah olması evladır demektedirler. Ferrâ bu taksimin şarap ve domuz üzerinde yapılmasını ister. Yani haram şeylerin yaratılmasını bu üç amaç üzerinde değerlendirdiğimiz takdirde bunların mubah olması sonucu ortaya çıkacaktır ki bu da onların yanlış bir istidlalde olduğunu göstermektedir.[78] Ferrâ'nın bu yorumu bizce isabetli değildir. Çünkü "eşyada asıl olan ibâhadır" ilkesini savunan bu gruba göre şarap ve domuzda da asıl olan ibâhadır. Bunlar şerʿin vürudundan sonra haram kılınmışlardır.[79]

Hanefîlerden Serahsî'ye göre şerʿin vürudundan önce eşyada asıl olan ibâhadır. Çünkü Resûlullâh'ın gelişinden önce fetret döneminde de insanlar başı boş bırakılmamıştır. Eşyadaki ibâha insanlar tarafından bilinecek derecededir. Şeriat geldikten sonra haramlığı gerektirecek bir delil yoksa ibâha hükmü devam eder. Hazrın gereği müteahhir olmasıdır aksi takdirde iki nesih durumu ortaya çıkacaktır.[80] Semerkand bölgesi Hanefîlerine göre eşyanın aslının muhalifi bir hüküm geldiğinde bu nesihtir. "Eşyada asıl olan hazrdır" ilkesi kabul edildiği takdirde gelen nas ibâhayı gerektirir, sonrasında bu nas yeniden neshedilirse ikinci bir nesih olur ki bu durum şeriatın aslına aykırıdır.[81]

Fahru'l-İslâm Pezdevî de ibâha görüşünü savunmaktadır. Çünkü şerʿin olmadığı fetret dönemlerinde önceki şeriatın haram veya mubah bilgisi güvenilir olmaktan çıktığı için ortada haramlık kalmaz ve eşya mubah hükmünü alır. Abdülaziz el-Buhârî, Pezdevî'nin bu görüşünü izah ederken ihtilafın fetret döneminin mahiyetinden kaynaklandığını belirtmiştir.[82] Pezdevî, Allah'ın yarattıklarını kullanmanın şerʿin vürudundan önce bir teklife konu olamayacağı için hazr veya ibâha

---

[76] el-Basrî, *Muʿtemed*, 2/316.
[77] el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 316.
[78] İbnü'l-Ferrâ, *ʿUdde*, 2/263.
[79] Aslî ibâha kavramından kastedilen şey aklın gereği eşyanın mubah olması değildir. Çünkü akıl bir şeyde hükme varıyorsa şerʿî bildirim aksine gelemez. Akıl bir şeyde hükme varamıyorsa söz konusu eşyanın hükmünün ibâha olduğunu savunmaktadırlar. Mücevvizatu'l-ukûl diye tabir edilen aklın mubah, vacip ve haram oluşunu mümkün gördüğü fiillerde şerʿ varid oluncaya kadar söz konusu eşyada asıl olan mubah olmasıdır. el-Cessâs, *el-Fusûl,* 1/149.
[80] es-Serahsî, *Usûl*, 1/21.
[81] Bkz: Pezdevî, *Usûl,* 3/160.
[82] el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/95-96.

olarak ifade edilemeyeceği salt bir serbestliğin olduğunu ifade etmektedir. Ancak o, bu serbestliği ibâha olarak adlandırmakta ve şerʿin vürudundan sonra nehyedilmediği takdirde aslı üzerine baki kaldığına hükmedildiğini bildirmektedir.[83]

İbâzî alimlerden Vercelânî, şerʿî bildirim öncesi fiillerin mubah olduğu ifade etmekte ancak ibâha görüşünü savunan Muʿtezile'den farklı bir tutumda olduklarını ifade eder. Şerʿî bildirim öncesi eylemler bahsinde Muʿtezile içerisinde ihtilaf olmuş ve ibâha, hazr ve tevakkuf görüşünü serdedenler olmuştur. Vercelânî bu tartışmaya oldukça yüzeysel bir şekilde yaklaşmakta ve mezheplerin görüşlerinin izaha kavuşturulması noktasında oldukça eksik kalmaktadır. Tevakkuf görüşünü Eşʿarîlere nispet edip hazr görüşünü de Muʿtezile'ye nispet eden Vercelânî aslında Muʿtezile'nin bir kısmının hazrı savunduğunu çoğunluğunun hazra delalet eden bir şey yoksa eşyada asıl olan ibâhadır görüşünde olduğuna değinmemektedir.[84] Vercelânî, bizce diğer Eşʿarîler gibi şerʿî hitap varid oluncaya kadar insanların fiillerinin mubah olduğunu ifade ederken fiillerin teklife konu olmayacağını kastetmiştir. Bu durumda da İbâzîlerin genel kanaatinin aksini ifade etmiş olur. İbâzî metinlerinde aklın kısmi de olsa hükmü idrak noktasında yetkin gördüğüne dair görüşler bulunmaktadır.[85] Nitekim İbâzî bilgin es-Sâlimî'ye atfedilen bir görüşte aklın hükmü idrakte etkin olmasını şöyle izah eder: *Aklın hükmü idrak etmesi ancak şerʿin olmadığı bir dönem için geçerlidir. Eğer şerʿ varit olmuşsa hükmün idrak edilmesinde tek yetki sahibi şerʿî bildirimdir*. İbâzîlerin kişinin hiçbir dönemde başı boş kalmadığına ve hep bir sorumluluk içerisinde olduğuna dair hâkim görüş Vercelânî'nin iddiasıyla çelişmektedir.[86]

Sâlimî'nin belirtmiş olduğu şerʿ yok iken akıl hükmü idrak edebilir söylemi onun hüsün-kubuh görüşüyle de çelişir. Tüm İbâzîler, hasen ve kabihliğin ancak şerʿ ile olacağını ifade etme hususunda neredeyse görüş birliği içerisindedirler. Ancak onlar, aklî delil ile şerʿ yok iken hükümde bulunmayı mümkün görmektedirler. Mesela bir kimse bir kişinin malını çalarsa veya bir kişi birini döverse onun zulüm olduğunu akıl ile idrak etmekte ve bu delil hükmü idrak için yeterli görülmektedir. Dolayısıyla zulüm, şerʿ varit olmadan da kabih görülebilmektedir.[87] İbâzîler ile müteahhir dönem Hanefîlerin aklın teklifi gerektirebilmesi hususunda sarf ettikleri sözler hüsün-kubuh düşüncesiyle ters düşmektedir. Bizce şerʿî bildirim öncesi insanların tam bir sorumsuzluk içerisinde olmadığı savunabilmenin yegâne şartı hüsün-kubuh ilkesini kabul etmektir.

2. Hazr Görüşünü Savunanlar

Hazr görüşünü savunan Bağdat Muʿtezile ekolü, İmâmiyye mensubu kelamcılar, bir grup fukahâ (Hanefîler) ve Şâfiîlerden bazılarıdır (Ebû Ali b. Ebî Hureyre'nin görüşü olarak bilinmektedir).[88] Bu görüşte olanlar *kıyâsu'ş-şâhid ale'l-ğaib* metodunu kullanarak mülkiyet teorisi

---

[83] el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/95. Başka bir yerde de "Şerʿ öncesi üzerimizde müsbet ya da menfi bir hak (görev,vucûb) yoktur. Şerʿ ile vucûb sabit olur" diyerek fiillerin ibâha üzerine olduğunu söylemektedir. Muʿtezile'den ayrı bir düşüncede olmasına rağmen ibâha lafzını cesurca kullanmaları ibâhayı gerçek anlamda bir teklifi hüküm mahiyetinde görmemelerinden kaynaklanmaktadır. Bkz: el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/189.

[84] Ebû Yaʿkûb Yusuf b. İbrahim el-Vercelânî, *el-Adl ve'l-İnsâf fi maʿrifeti Usûli'l-Fıkh ve'l-ihtilâf* (Umman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavî ve's-Sekâfe, 1984), 1/68.

[85] Tebğurîn b. İsa b. Davud el-Melşûtî, *Kitâbü'l-Edille ve'l-beyân*, ed. el-Hac Süleyman b. İbrahim el-Vercelânî (Maskat: Vizaretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2009), 36.

[86] Nureddin Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî, *Talʿatü'ş-Şems Şerhu Şemsi'l-Usûl* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Mısrî, 2012), 836.

[87] es-Sâlimî, *Talʿatü'ş-Şems*, 837.

[88] Nâtık Bi'l-Hak, *Müczî*, 4/329.

üzerinden şu şekilde izaha çalışırlar: Akıl zorunlu olarak başkasının malını ondan izinsiz almayı caiz görmez. Bütün alem Allah'ın mülküdür ve onun iznini almadan tasarrufta bulunmak caiz değildir.[89] Eşyada bir tasarrufta bulunulduğu takdirde o tasarrufun bir zarara neden olup olmayacağından emin olunamaz. Zarardan emin olunmayan tasarruflar da kabihtir ve kabih fiillerde asıl olan hazrdır.[90] Hazrı savunanlar mülkiyet teorisi üzerinden konuya bu şekilde yaklaşmaktadır.

Hazrı savunanların en çok başvurduğu delil başkasının malında izinsiz tasarrufta bulunmanın haram oluşuna kıyas etmektir. Onlar, genel mubahlar (mubâhât âmme) veya mubah mallar (emvâl mubâha) şeklinde ifade edilen mallara getirmiş olduğu tarifte *Şâri' tarafından tafsili veya icmali izin verilmiş mallar* olarak tarif eder. Bu, fukahânın da kullandığı ıstılahtır.[91] Bu tanım bize söz konusu malların Şâri' tarafından izin verilmediği müddetçe kullanılmasını yasaklamaktadır. İbâha görüşünü savunanlar iznin Şâri' tarafından belirtilmiş veya akıl ile elde edilmiş olması hususunda bir fark görmemektedirler. Eşya hakkında yasak bulunmadığı müddetçe de aklen izin verilmiş kabul edilir.

Nâtık-Bi'l-Hak, "eşyada asıl olan hazrdır" görüşünün delillerini izah ederken ilk olarak milkin izinsiz tasarrufunu ifade eder. Sonrasında diğer delilleri ifade etmeye başlar. Öne sürdükleri delillerde daha çok ibâha görüşünü savunanlara cevap niteliğindedir. Bunlar da şunlardır:

– Eşyanın aslen mubah oluşuna getirilen delillerden biri eşyanın itibar ve istidlal için yaratılmış olmasıdır. Ancak Allah'ın eşyayı var etme sebebi ondan ibret almak veya istidlalde bulunmak olsa da bu yönüyle eşyadan faydalanmak salt onu tüketmek ile olmayabilir. Bu bakımdan tüketilmesi için öncelikle ibâha olduğuna dair bir delil beklemek gerekecektir. Bu da eşyada asıl olanın hazr olduğunu göstermektedir.

– Bir malın ne şekilde kullanılacağı Allah tarafından bildirilmedikçe o tüketim şekli mubah olmayabilir. Bu durumda ibâhasına dair delil gerekecektir. Örneğin bir hayvandan istifade etmek birkaç vecihledir. Mesela köpeğin eti haram olmasına rağmen evin, bağın korunmasını sağlamak için ondan faydalanmak mubahtır. Burada şer' gelmeden önce köpeğin hangi yönünden faydalanılacağı belli olmadığından 'köpekte asıl olan haram oluşudur' denilmektedir.

– Tüm malların herkese mubah olduğu belli değildir. Bir başka ifadeyle malın kim tarafından kullanılmasının mubah olduğu belli değildir. Allah tarafından herkesçe kullanılmasına dair bir cevaz bulunmadığı müddetçe eşyada asıl olan hazrdır.[92]

"Eşyada asıl olan hazrdır" görüşünü savunup detaylı bir şekilde temellendirmeye çalışanlardan biri Ferrâ'dır. Ferrâ bu görüşünü Ahmed b. Hanbel'e de dayandırmaktadır. Hükmün hitaptan oluştuğunu savunan Hanbelî mezhebine göre şer' olmaksızın bir hükme varmak imkansızdır. Aslında Hanbelî mezhebine göre şer'î bildirimin olmadığı bir zaman dilimi olmamasına rağmen farazî olarak

---

[89] Nâtık Bi'l-Hak, *Müczî*, 4/330; İbnü'l-Ferrâ, *'Udde*, 261.
[90] Nâtık Bi'l-Hak, *Müczî*, 4/330. Nâtık-Bi'l-Hak, Mu'tezile içerisinde oluşan bu ihtilafta bir uyarı niteliğinde aklî vaciplerin ve aklî kabihlerin söz konusu olmadığını bildirmektedir. Eşyada aslolan ibâhadır veya hazrdır sözlerine gelen "öyle ise yalanda aslolan ibâhadır" itirazı Mu'tezile'nin usulüne de uygun değildir. O ihtilafın mevzisini zarar ve menfaatın beraber olduğu eşya ile sınırlı tutulduğunu açıkça beyan etmektedir. Delillerden de anlaşılacağı üzere Mu'tezile gibi hazrı savunanlar menfaat ve zarar birlikteliğinde zarardan kaçınmanın gerekliliği savunmakta bu nedenle de ibâhaya ait delil gelmedikçe hazrın ibâhadan evla olduğunu öne sürmektedirler.
[91] Sedâyû, *İbâha*, 62.
[92] Nâtık Bi'l-Hak, *Müczî*, 4/330.

mesele ele alınmaktadır. Hazr görüşünü savunan Ferrâ da hazrı başkasının malında izinsiz tasarrufun caiz olamayacağı argümanıyla savunmaktadır. Muʿtezile'nin delilini öne süren Ferrâ'ya muhalifleri şöyle itiraz etmektedir: *"Bir şeyden istifade etmek ya akıl ile ya da şerʿ ile haram veya helal olabilir ancak siz (Hanbelîler) şerʿ dışında hiçbir şeyin haram veya helal kılıcı olamayacağını ifade ediyorsunuz. Dolayısıyla hazra delalet etmesini akıl ile izah edemezsiniz. Bu durumda elinizde tek delil şerʿ olacaktır ve şerʿ gelmeden de haram demenin muhal olması nedeniyle tevakkuf etmeniz gerekmektedir."* Ferrâ, akıl ile ahkâmın ispat edilemeyeceğini savunan herkesin şerʿin gelişinden önce fiillerde ahkam verilemeyeceğini, şerʿin vürudunun beklenmesi gerektiğine inandığını ve bunu savunanların da tevakkuf ehli olduğunu düşünmektedir. Ferrâ, tevakkuf etmeyi savunanların, akıl ile bir şeyi serbest veya yasak kılmayı menettiklerini ifade etmektedir. Sonrasında şerʿin vürudundan önce akılla bir hükümde bulunmayı yasaklayanlara şu soruyu sormaktadır: "*Bu ifade ettiğiniz tevakkuf da hüküm vermeyi yasaklamaktır ve şerʿ yok iken bu yasağı nasıl ifade ediyorsunuz?"* Tevakkuf etmeyi bir nevi hükümde bulunmaktan kaçınmak olarak izah eden Ferrâ, bunun da hazr olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Eşʿarî düşüncesinde tevakkufun bir nevi hükümsüzlük olduğunu iddia eden Ferrâ, bunun lafzi bir ibâha anlamı içerdiğini (sevap ve ikab gerektirmemesi açısından) iddia ederek kendilerine eleştiri getirenlere aynı argümanla karşılık vermektedir. Ferrâ, ashabın içtihat ve uygulamalarına muvafık gelen vahiy rivayetlerinden söz etmekte bu da şerʿin vürudundan önce bir hükme varılabileceğini gösterdiğini iddia etmektedir.[93] Bizce Ferrâ'nın bu yorumu tevakkuf ehline yöneltilemez. Çünkü ashabın içtihadı şerʿin vürudundan önce değil sonradır. Eşʿarî düşüncesinde ashabın Resûlullâh huzurunda akıl yürütmesi şerʿî hüküm niteliğindedir. Ayrıca Ferrâ döneminde ve öncesinde tevakkuf olarak adlandıran şey hükümsüzlüktür. Gerçi hükümsüzlük teklifi ortadan kaldıracağı için o da bir nevi aklî mubâhı doğuracağı bunun da şerʿî delilleri savunanların güçlü bir argümanı olamayacağı iddia edilebilir. Fakat el-Bâcî buna tevakkufun adem-i delil olarak kabul edildiğini bu nedenle şerʿin öncesinde bununla hükmetmenin herhangi bir sakıncası olmadığını ifade ederek cevap vermektedir.[94]

Ferrâ, bir şeyde haram ve mubah hususunda ihtilaf olduğu takdirde tercih edilen görüşün haram olacağını savunur. Nitekim diğer mezhep savunucularına göre de bilinmezlik durumunda ihtiyat halini seçmek doğru olandır. Dolayısıyla ihtiyat ilkesi gereği eşyada asıl olanın hazr olduğunu söylemek gerekecektir. Ona göre akıl ve şerʿ hep beraberdir ve şerʿin başkasının milkini izinsiz kullanmasını haram kılışı aklın da haram kılmasını gerektirmektedir.[95] O akılla bulunan bu hükmün aslında şerʿî bir hüküm olduğunu iddia edip kendisine yöneltilen aklî hükümlerin kabul edildiği eleştirisini cevaplamaktadır. Ferrâ'nın bu yaklaşımı tebdil ve tağyire uğramayan hükümlerin aklen tespit edilmiş olmasına rağmen şerʿî hüküm konumunda olduğunu savunan Muʿtezile ve Hanefî ulemasına benzerlik arz eder.

"Eşyada asıl olan hazrdır" görüşü hem aklî hükümleri savunan hem de hükümlerin şerʿî olması gerektiğini savunanlar tarafından reddedilmiştir. Ferrâ, hem aklî hükümleri kabul eden ve ibâhayı savunanların delillerine hem de tüm hükümlerin şerʿî olması gerektiğini savunup tevakkuf edenlere

---

[93] İbnü'l-Ferrâ, *ʿUdde*, 4/1244.
[94] el-Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl*, 2/235.
[95] İbnü'l-Ferrâ, *ʿUdde*, 4/1244.

cevap vermektedir. Ona göre şeriatın gelmemiş olduğu bir dönem olmamasına rağmen eğer bir eşya hakkında hüküm beyan edilmemişse o eşyada asıl olan hazrdır. Hazr görüşünü savunurken izinsiz başkasının mülkünde tasarruf etmenin haram oluşunu delil gösterir. Ferrâ, başkasının mülkünü izinsiz kullanma argümanını eleştirip Allah'ın herhangi bir zarara maruz kalamayacağını öne sürenlere yapmış oldukları kıyasın hatalı olduğunu bildirmektedir. Zararın milk sahibinde ortaya çıkmamış olması tasarrufta bulunan kişide de çıkmayacağı anlamına gelmemektedir. Bir kimse başkasının malını kullanarak kendisine de zarar verebilir. Ferrâ'nın kastettiği zarar ahirette görülecek zarardır ki dünyada ne Allah'a ne de kula yansıyabilir.[96] Yani zarar ahirette kişiye yansıyacak olması nedeniyle bunu şahit alemdeki zarar ile karşılaştırarak kıyas etmeyi hatalı görmektedir. Ferrâ aslında başkasının milkini izinsiz tasarruf etmeyi şahid aleme kıyas ederek öne sürmekte sonrasında zarar oluşumunda ise kıyastan kaçınılması gerektiğini ifade ederek delilleri içerisinde bir çelişkiye düşmektedir.

Hüsün-kubuh ilkesini kabul edenlerin savunduğu ibâha anlayışını Cessâs izah ettikten sonra aklî önermeler ile hazrı savunanların tek delili "malikin mülkünde onun izni dışında tasarrufta bulunmak" olarak belirtmektedir. Cessâs'a göre başkasının mülkünde izinsiz tasarrufta bulunmak bi aynihi mahzur değildir. Mahzur sayılması için malikin bir zarara uğraması gerekmektedir. Başkasının duvarının altında gölgelenmek gibi bir zarara uğratmayan tasarruf mahzur sayılmaz. Bu minvalde Allah'ın mülkünde tasarruf onda bir zarar yaratmayacağı için hazrı milk teorisi üzerinden temelledirmek doğru bir yaklaşım değildir.[97]

Buna benzer bir cevabı da Ebu'l-Huseyn el-Basrî vermektedir. O, başkasının izni olmaksızın birinin malını kullanmak argümanını reddeder ve aynı argümanla muhalifine şöyle itiraz eder: *"Yiyecek veya içecekler Allah'ın insanların faydalanması için yarattıkları şeylerdir. Bunlar insanın sağlığı ve gelişimi için vardırlar ki gıdalar tüketilmediği takdirde vucüt zarar görecektir. Beden de Allah'ın mülküdür ve onun izni olmaksızın bedene zarar vermek de haram olacaktır."* Milki hem kul hem de Allah için aynı anlamda kullanmak ve aynı kıyasa konu etmek ma'kul bir izah değildir. Çünkü iki milkin illetleri birbirinden farklıdır ve cem' edilmesi mümkün değildir.[98]

İbazî bilgin Nâtık Bi'l-hak da milk teorisi üzerinden hazr görüşünü savunanların delilini kabul etmemektedir. Çünkü bir kimsenin malını kullanmak menfaat ve zarara neden olabilir. Ancak Allah'ın mülkünden istifade etmek Allah'ta hiçbir şeye neden olmaz. Bu nedenle Allah ile diğer varlıkları "başkalarının malını izinsiz kullanmak" ilkesi üzerinden kıyasa tabi tutmak uygun değildir. Başkasının malını ondan izinsiz kullanmak caiz değildir ilkesi kabul edildiğinde dahi eşyada aslolanın ibâha olması gerekir. Çünkü bu iznin şer'î olması gerekli değildir. Yolda bulunan suyun içilmesi, kendisine takdim edilen yemeğin yenilmesi nasıl ki aklen izin verilmiş kabul ediliyorsa aynı şekilde Allah'ın da insanlar için yarattığı ve önüne serdiği her şeyi kullanıma izin vermiş olduğu kabul edilir. Bu izin şer' ile desteklendiği gibi şer'in olmadığı yerde aklen de var olabilir.[99]

---

[96] İbnü'l-Ferrâ, *'Udde*, 4/1247.
[97] el-Cessâs, *Fusûl*, 3/224.
[98] el-Basrî, *Mu'temed*, 2/879.
[99] Nâtık Bi'l-Hak, *Müczî*, 1/345.

Kimileri Kur'an'ın bazı ayetlerinden yola çıkarak eşyada asl olanın haram olduğuna hükmetmektedir. Nâtık-Bi'l-Hak'a göre bu doğru bir yöntem değildir. Aynı şekilde farklı ayetlerden yola çıkarak ibâha oluşuna hükmetmek de doğru değildir. Çünkü tartışma sem'in vürudundan öncesine dayanmaktadır.[100] O sem' olmayan bir dönemde eylemlerinin hükmünü sem'e dayandırarak izah etmenin tutarsız olduğunu ileri sürmektedir.

Bâkıllânî, milk teorisi üzerinden yapılan itirazları bir kıyasu'l-ğayb ala'ş-şahid kabilinden görüp reddeder. O prensip olarak bu metodu reddetmese de yapmış oldukları kıyasın da fasit olduğunu kabul etmektedir. Çünkü hazr görüşünü savunanlar şöyle demektedir: Başkasının malını ondan izin almadan kullanmak nasıl ki caiz değilse tüm yiyecek ve içecekler veya her türlü eşya Allah'ın mülkiyetinde olduğu için onun izni olmadığı müddetçe (mubâh olduğuna dair delil) aslî hazrdır. O, bu delile şu şekilde cevap vermiştir: Başkasının malını helal kılarak kullanmak milk sahibine zarar verir. Çünkü malını tüketmek ve onda tasarrufta bulunmak yalnızca malike aittir. Oysa Allah için böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü Allah hiçbir şekilde hiçbir şeyden zarar görmez. Dolayısıyla yaptığınız kıyas hatalı hale gelmektedir. Bâkıllânî hazrı savunanların illetinin izinsiz kullanım mı olduğu yoksa kullanımdan kaynaklı zarar mı olduğu sorusunu öne sürerek itirazını açıklamaktadır. Çünkü yapılan kıyasta haramlığın sebebi izinsiz oluşan zarardır. Zarar oluşmadığı takdirde haram olması bu asla göre mümkün değildir. Bâkıllânî'ye göre bu durumda zararın eşyanın bizatihi haram oluşuna illet olamayacağını göstermektedir.[101] Malikin mülkünü kullanmak bazen onun izniyle de olsa zarar verir. Bu durumda zarar vermenin izin alınarak veya alınmadan gerçekleşmesi söz konusu olacaktır. Yani zarar vermek kabîhliğin sebebi ise izin alınmış olsa da kabîh bir fiil olarak kabul edilmesi gerekir. Kabîhliği hazrın gereği olarak görenlere göre izin alınmış olması hazra engel olmayacaktır. Yine herhangi bir zarar vermiyorsa mesele başkasının duvarının altında gölgelenme gibi menfaatler, malik men' etse de mubah bir fiil kabul edilir. Çünkü itlaf nedeniyle zarar söz konusu olmamaktadır. Hazrın varlığı yalnızca zarar ile ise zararın malikin izniyle olup olmaması çok da önemli değildir.[102] Bu ifadeleriyle Bâkıllânî şer' olmaksızın ne zarar ne de izinsiz kullanım nedeniyle fiilin kabih sıfatını taşımayacağını ifade edip eşyada aslolanın hazr olduğu görüşünü reddetmektedir.

Başkasının mülkünü izinsiz tasarruf etmeyi bir zarar olarak kabul edip bu zararın gereği olarak eşyada aslolanın hazr olduğunu savunanlar söz konusu eşyanın tüketilme ve eksilme yönüne vurgu yaparlar. Örneğin nefes almada aslolanın hazr olduğunu kabul etmezler; çünkü hava azalan ve yok olan bir şey değildir. Bu nedenle onların kıyası, bütün eşyanın aslında hazr üzerine olmadığı yalnızca istihlak edilen eşyanın hazrı ifade ettiğine yöneliktir.[103]Bu durumda Allah'ın mülkünde eksilme veya

---

[100] Nâtık Bi'l-Hak, *Müczî*, 1/345-347.
[101] el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 322.
[102] el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 324. Ferrâ, zarar verme veya vermeme hususunu izah ederken, başkasının duvarında gölgelenmek, aynaya bakmak veya havada teneffüs almak gibi konuların milk altına alınamayacağı dolayısıyla bunların haram olamayacağını ifade eder. Ayrıca zaruret halinde haram olan şeyler mubah kılınacağı aklen bilinebilir. Doalyısıyla hava, su gibi zorunlu şeyler Allah'ın mülkü altında kabul edilse de zaruretten dolayı mubah kılınabilir. İbnü'l-Ferrâ, *'Udde*, 4/1247.
[103] Ebû Abdullah el-Huseyn b. Ali b. Muhammed es-Saymerî, *Mesâilü'l-Hilâf fî Usûli'l-Fıkh*, ed. Merter Rahmî Telkenaroğlu (İstanbul: İlim Kapısı Yayınevi, 2020), 287.

azalma söz konusu olamayacağı için bunlarda hazrı asıl kılmak ibâha görüşünü savunanlar tarafından reddedilmiştir.

Gazzâlî de milk teorisini üzerinden hazr görüşünü savunanları eleştirmiştir. Çünkü milk teorisinde zarar verme ve başkasının malını izinsiz kullanma sebepleri delil olarak getirilmektedir. Yani başkasının malını izinsiz kullanmak çirkin bir eylemdir. Mal sahibi ancak izin verdiği takdir de caiz olabilir. Allah da bir şeyin kullanılması hususunda izin vermediyse o şeyin faydalı ve güzel olmadığı ortaya çıkar. Çünkü faydalı ve zararsız olduğunu bildirmesi de izin olarak telakki edilebilir. Kıyas-ı şahid ale'l-ğaib ile yapılan bu akıl yürütmeye Gazzâlî karşı çıkmaktadır. Mal sahibi yiyeceklerin faydalı ve zararsız olduğunu söylerse izin vermiş olduğunu göstermektedir diyenlerin haram oluşunda kabih gördükleri şeyin izinsiz tasarruf olmadığını mülk sahibinde bir zarara sebep olduğu için haram olduğunu ifade etmektedirler. Gazzâlî'ye göre bu kıyasta kulun zarara uğramayacağı eşyada insanların tasarrufunu yasaklamasının kabih olduğu halde (aynasına bakılması, ışığının aydınlığından istifade edilmesi gibi) Allah'ın dilediği yiyecekleri haram kılması kabih değildir. Bu da öne sürülen delilin (kıyas şahid ale'l-ğaib delili) hatalı olduğunu göstermektedir.[104]

Zarara uğratma nedeniyle haram hükmünü gerektirmesi de Gazzâli tarafından makul karşılanmamaktadır. O, ilk olarak Allah'ın zarara uğratılmasını muhal olarak cevap vermiştir. Ayrıca zarara uğratma başlı başına çirkinlik sıfatını gerektirmekteyse izin verilmiş olması durumunda da bu çirkinlik söz konusu olacaktır. İnsanın zarara uğraması durumunda oluşan çirkinlik ile harama ulaşılması söz konusu olsaydı insanların idrak edemeyeceği hafî bir zararın olması düşünülemezdi.[105]

Görüldüğü üzere hem Eş'arîler hem de muhalifleri milk teorisi üzerinden hazrı savunanlara aynı argümanla cevap vermişlerdir. Eş'arîlerin hazr görüşünü reddetmesinin sebeplerinden biri kıyas şahid ale'l-ğaib ilkesini bu meselede reddetmesidir. İbn Hazm'a göre bir kişinin malının izinsiz itlaf edilmesi ile Allah'ın mülkünün onun izni olmaksızın kullanılması aynı şekilde değerlendirilemez.[106]Cessâs da itlaftan söz ederken Allah'ın itlaf öncesinde de itlaftan sonra da mülkiyetinde bir azalma olmayacağını belirtmesi bu görüşü desteklemektedir.[107]Ancak İbn Hazm, kıyasın mutlak olarak yapılamayacağını savunurken Cessâs ise illet birliği oluşmadığından kıyasın yapılamayacağını savunmaktadır.

3. Tevakkuf Edenler

Akıl ile bir hükme varılacağını kabul eden kimilerine göre eşyada asıl olan tevakkuf etmektir. Tevakkuf görüşünü savunanların delili şudur: Aklî vacipler ve aklî haramlar dışında kalan eşyada menfaat ve zarar söz konusudur. Doğru olan sem'î bir delili beklemektir. Akıl bir şeyi halisane menfaat olarak görüyorsa o eşyada asl olan ibâhadır. Eğer sırf zarar olarak görüyorsa onda da asıl olan hazrdır. Bu durumda "aklın ilk anladığı şey" sorusu akla gelmektedir. Akılla hükme vardıklarını kabul edenler akılların eşit seviyede olduğunu da iddia etmektedirler. Buna rağmen bir kısmı "eşyada

---

[104] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, ed. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 53.
[105] el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, 53.
[106] İbn Hazm, *İhkâm*, 1/53.
[107] el-Cessâs, *Fusûl*, 3/224.

aslolan ibâhadır" derken başka bir kısmı ise "eşyada asıl olan hazrdır" demekte ve kendi ilkeleriyle çelişmektedirler. Eşyada fayda ve zarar gözetilerek akıl ile hükme varılamayacağı nedeniyle eşya hakkında hüküm vermek için tevakkuf etmektir. Tevakkuf edenlerin önemli delili eşit seviyede akıl sahiplerinin ibâha veya hazrda ittifak edememesidir. Bu delile söyle cevap verilmiştir: Akılların zaruri şeylerde zarardan hali olduklarını kavradıkları şeylerde ihtilaf söz konusu değildir. İhtilaf fiillerde veya eşyada zarar ve faydanın eşit seviyede tercih edilememesinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu sıfatlarda ihtilaf da genellikle zarar olarak ifade ettikleri şeyler başkaları tarafından kabul edilmeyince eşya zararsız olarak nitelenebilmektedir. Bu akılların tefavutundan değil ön kabullerinden kaynaklanmaktadır[108]

Tevakkuf görüşünü savunanların öne sürdükleri delillerden biri de insanların zararı bilemeyecekleri fikridir. Bu delile de şöyle cevap verilmiştir: Eşyadan faydalanılmayı engelleyebilecek zarar ya dünyada ilişen bir zarardır (medâru'd-dünyâ) veya ahiret ile ilgili dini bir mefsedettir. Dünyada eşyanın tasarrufundan doğacak zararı herkes bilebilir. Dini mefsedetleri de Allah'ın bildirmesi gereklidir. Eğer Allah tarafından bildirilmediyse o mefsedet sayılmaz. Bu cevabı veren Mu'tezile düşüncesine göre uhrevi mefsedetleri akıl bilemeyebilir/bilemez haliyle bunlar için mutlaka bir şer'î nas gerekir. Ancak bu izaha şöyle bir itiraz getirilebilir: Faydalandığımız her şey Allah'ın mülküdür ve başlangıçta onun izni yoksa bu da uhrevi bir mefsedettir. Çünkü izinsiz başkasına ait bir malın kullanılması haramdır ve bunun için bir mal sahibi tarafından da bir açıklama gerekmez. İbâha görüşünü savunanlardan Mu'tezile'den Kadı Abdulcebbâr'ın vucuh/itibar nazariyesini göz önünde bulundurarak hazrı savunanlara cevap verilebilir. Yani bir fiilin emredilmesi veya nehyedilmesinin hüsün-kubuh ile temellendirilmesi hüsün-kubuh teorisinin vucuh nazariyesi ile mümkündür. Yukarıda izah edilen itirazda kabih fiil söz konusu değildir. Çünkü Allah'ın mülkünü kullanmak ile başkasına ait bir malı kullanmak arasında fark vardır. Başkasına ait bir mülkün kullanılması, o eşyanın sahibine bir zarar verme ihtimali taşımakta olduğu için yasaklanmıştır. Bu durum Allah için söz konusu değildir. Her şey Allah'ın mülküdür ve onun mülkünün kullanılmasında hiçbir kubhiyet veçhi yoktur. [109]

Ebu'l-Huseyn el-Basrî, aklî hükümleri kabul edip eşyanın aslî hükmü hususunda tevakkuf etmenin batıl bir görüş olduğunu ifade eder. Çünkü akıl bir şeyin hem mubah hem de mahzur olabileceğine imkân tanımaz. Eğer akıl bir eşyadan faydalanma nedeniyle zemme uğranılacağına kanaat getirse eylemin mahzur, zemme uğramayacağına kanaat getirirse bu durumda da mubah olduğuna hükmeder. Bir eşyadan faydalanılma için aklın sem'î bir delili beklemesi mubah ve mahzur arasında kararsız kalması nedeniyle olamaz. Basrî, sadece aklı tek başına yeterli bir delil olarak görmeyen ve şer'î nasların vürudunu bekleyen kimselerin tevakkuf etmesinin kendi ilkeleri açısından daha doğru olacağını ifade etmektedir.[110]

---

[108] Nâtık Bi'l-Hak, *Müczî*, 4/332. Gazzâlî'nin savunduğu ve modern dönemde de kabul gören anlayışa göre fiillerin ahlakî değerinin akılla kesin olarak bilinmesinin mümkün olmadığıdır. Gazzâlî, bunların övülen meşhur bilgi türünden oldukları hususunu reddetmediğini ancak bununla şer'î hükümleri bina etmeyi kabul etmediklerini beyan etmektedir. el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, 47.

[109] Nâtık Bi'l-Hak, *Müczî*, 4/333.

[110] el-Basrî, *Mu'temed*, 2/462.

Tevakkuf görüşünü benimseyen Muʿtezilîler aklın eşyada hüküm verme hususunda yetkisiz kalabileceğini öne sürmektedir. Ancak onlar bunu ifade ederek kendileriyle çelişmektedir. Çünkü onlar şerʿi, aklın müteekkidi olarak görmektedir. Bir ihtimale dayalı olarak aklın mubah görebileceği fiilde hüküm için semʿî bir delili beklemek Muʿtezilî düşünceye ters düşmektedir. Bizce tevakkuf görüşü doğrudan Muʿtezile'ye atfedilecek bir görüş olmayıp zamanla onlara nispet ettirilerek aktarılmıştır. Tevakkuf ifadesinden kastedilen hükümsüzlük veya hükmün bilinmezliği olup bu görüş akıl ile hükmü idrak etmenin imkansızlığını savunan kimseler tarafından öne sürülmüştür.

B. Hükmün Yalnızca Semʿ İle Bilineceğini Savunanlar

Klasik bir fıkıh usulü eseri incelendiğinde tevakkuf görüşü hem bir grup Muʿtezile'ye hem de Eşʿarî ve Mâtürîdîlere nispet edilmektedir. Biz çalışmamızda bu ayrımı göz önünde bulundurarak hüsün-kubuh ilkesinden hükme ulaşılmasını mümkün görmeyenleri ayrı bir başlıkta incelemeyi uygun gördük. Hükmün yalnızca semʿ ile kaim olduğunu savunan Eşʿarîler içerisinde tevakkuf görüşünü savunanlar da iki kısma ayrılır: Birincisi hükmün var olup olmaması ile ilgili tevakkuf, ikincisi ise hükmün olduğunu kabul edip ibâha mı yoksa hazr mı olduğu hususundaki tevakkuftur.[111] Bâkıllânî, Cüveynî ve Gazzâlî hüküm olup olması şerʿin vüruduna bağlı olarak tefsir ediliyorsa tevakkufun sahih bir görüş olacağını haber vermektedir. Onlara göre semʿî hitap yok ise hüküm de yoktur. (لا حكم قبل ورود السمع) Gazzâlî, hükmün varlığını kabul edip ibâha veya hazr olduğu hususunda bilinemezlik nedeniyle tevakkuf edilmesini hatalı görmektedir. [112]

Müteahhir dönem Hanefî fukahâsına göre eşyada aslolan tevakkuf etmektir. Ancak bu tevakkuf bizce Eşʿarîlerin kastettiği şekilde değildir. Nitekim Semerkandî, söz konusu tartışmaları aktardıktan sonra kendi mezhebinin görüşünü şu şekilde aktarmaktadır: Eşʿarîler ile kendileri arasındaki fark hüsün-kubhun aklilîği ilkesinden kaynaklanmaktadır. Semerkandî'ye göre akıl bazı fiillerin hasen-kabih oluşunu bilebilir, bazı fiillerini ise bilemez. Aynı şekilde akılla bazı hükümleri bilebilir, bazı hükümleri bilemeyebilir. Çünkü ona göre Allah bir hükmü bir hikmete binaen göndermektedir. Akıl bazısını kavrayabilirken, kavrayamadıkları hükümler de olabilmektedir. Yani tevakkuftan kastı aklın alanı içerisinde olmayan hükümlerdir.[113] Eşʿarîler ise böyle bir tahsis olmaksızın tevakkuf görüşünü benimsemişlerdir.

Eşʿarîler, kelâmı kadim olarak nitelediklerinden hükümlerin emredilmiş olmasını me'mûrun varlığına taallukuyla mümkün görmektedirler. Bu taallukun da peygamberler vasıtasıyla gerçekleşeceğini öne sürerler. Kendilerine peygamber gelmemiş toplumlar akılla bir hükmü idrak edemezler. Çünkü bu durumda akılla bilinen hükmün Allah tarafından da verilmesi zorunlu olacak

---

111 Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi Usûli'l-Fıkh*, ed. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/159.

112 el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, 65. İmam Nevevî'ye atfedilen bir görüşte de hükmün yokluğu ifadesinde (adem-i hükm) kastedilen hükmün bilgisinin yokluğudur. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Halef b. Abdurrahman Halûlû el-Karavânî, *ed-Diyâ'ü'l-Lâmiʿ fî Şerhi Cemʿi'l-Cevâmiʿ*, ed. Abdülkerim en-Nemle (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 1/158.

113 Muhammed b. Ahmed Alâüddîn es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî netâici'l-ukûl*, ed. Muhammed Zeki Abdülbirr (Doha: Metâbiʿ Doha, 1984), 199. İbnu's-Saati gibi Hanefî ulemasının tercih ettiği görüş hükümsüzlüktür. Herhangi bir hükmün olduğunu iddia edenlerin azınlıkta olduğunu iddia etmektedir. İlk dönem Hanefîlerin benimsediği aklın müdrik oluşu, şerʿ olmaksızın menfaat ve zarar ilkesiyle hükmü ispat etmeye yeterliyken müteahhir dönemde ise Eşʿarî çizgisine yakın bir tutum benimsenerek ahkamın varlığında tek yetki şerʿa verilmiştir. Muzafferuddîn Ahmed b. Ali el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1997), 138.

ve bu şekilde Allah'a zorunluluk atfetmek durumunda kalacaklardır.[114] Bâkıllânî'ye göre teklifi hükümler sadece semʿî ve tevkifî olarak var olurlar. Akıl ile hükümlerin idrak edilmesi söz konusu değildir. Yine ona göre insanların eylemleri hüsün ve kubuh sıfatı ile nitelenmezler. Bâkıllânî 'ye göre –Eşʿarîler görüş birliğinde– tahsîn ve takbîhte hükmün idrak edilmesini gerektirmesi cihetiyle aklın rolü yoktur.[115] Cüveynî, Allah ile ilgili varılacak yargılarda dahi şerʿ varit olmamış ise bir yasaklama veya iznin söz konusu olmayacağını Bâkıllânî'den aktarmaktadır.[116]

Bâkıllânî'ye göre akılla bir hüküm ortaya koymak mümkün değildir. Çünkü ona göre fiillerin hasen veya kabih olarak nitelenmesi, fiilin failini yüceltmek, fiili işleyenin medhe ve övgüye hak kazanması anlamında Allah'ın hükmüne racidir. Kabih olarak nitelenmesi ise Allah'ın bu fiili işleyene zem etmesinin gerekliliği ve bu işi yapanın alçaltılmasını ifade etmek anlamında olduğunu söyleyerek takbihin de ilahi hükme raci olduğunu belirtmiştir.[117] Aslında Bâkıllânî'ye göre hasen ve kabih sıfatı sevap ve ikab ile beraber anlam kazanır.[118] Ona göre de Allah'ın hasene sevap ve kabihe ikab ile karşılık vermesi zorunlu olmadığından akıl ile fiilleri hasen veya kabih olarak nitelemek doğru olmaz. Nitekim Allah kabih işleyene mağfiret edebilir. Farazî olarak da öne sürülmüş olan bu ilke şerʿ dışında hiçbir şeye dinde yetki alanı tanımamaktadır.

Eşʿarîler, şerʿ öncesi durumla ilgili olarak bir görüş belirtmek yerine semʿî bir delil gelmesini beklemişler ve vakfetmişlerdir. Çünkü onlara göre semʿî bir delil mubah olan bir eşyayı haram kılabilir veya aksi şekilde haram olan bir şeyi helal kılabilir. Eşʿarîler, semʿî delille gelen hükümde bir maslahat aramaz. Bâkıllânî'ye göre mubah tarifinde belirtildiği gibi mükellefe fiilinde verilen bir izindir. Yani mubîhin verdiği izinle o fiil mubah haline gelmektedir. Bâkıllânî, akılla bir fiilin sonucunda zarar veya faydayı bilmenin mümkün olduğunu kabul etmekte ancak bunun ilahi hitap ile verilmiş bir izin olmadığı için mubah olarak vasıflanmasının caiz olmadığını bildirmektedir.[119]

Bâkıllânî akılla bir hükme varılmasını doğru bulmadığından hem ibâha görüşünü hem de hazrı savunanların görüşünü reddetmektedir. Bâkıllânî'ye göre ibâha görüşünü savunanların dayanak noktaları şudur: Zarurî ilimle faydalı ve zararsız olduğunu bildiğimiz fiiller mubahtır. Adaletin hasen, zulmün kabih olduğu zarurî ilimle bilinmektedir. Şüpheli meselelerde ise şüphe sahibinin itikadına

---

[114] Ebu Muzaffer Tahir b. Muhammed el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-firkati'n-nâciye ani'l-hâlikîn*, ed. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983), 114. Hükmün bilinemeyeceğini ifade edenler, aklın hüsün-kubuh noktasında kesin bir bilgiyi bilemeyeceğini ifade ederler. Şerʿî inkar edenlerin bile sıdkın hasen kizbin kabih olduğunu bilmesi zarurî bir bilgi olmayıp onların itikadıdır. İtikad kişide bilgi görünümünde olsa da onun haricindekilere zandır. Abdurrahman b. Meymûn b. en-Nîsâbûrî el-İmâm el-Mütevellî, *el-Muğnî li'l-İmâmi'l-Mütevellî*, ed. Marie Bernan (Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1986), 4. Eşʿarîlerden kimileri küfrün şerʿden önce hükmünde tevakkuf edildiğini ve küfrün hazr ile nitelenemeyeceğini ifade etmişlerdir. Katibî, bu görüşün doğru olmadığını fasit bir görüş olduğunu iddia etmektedir. Çünkü küfrün haram, imanın mubah oluşu semʿin gelişinden evvel ispatı gereklidir. Tevakkufun başka bir şeyin ispatı söz konusu olduğunda kabul edilir olacağını bildirmektedir. en-Nâsır, *Şâmil*, 82.

[115] el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 302.

[116] İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*, ed. Ali Sami en-Neşşâr vd. (İskenderiyye: Münşeetü'l-Maârif, 1969), 350.

[117] el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 303.

[118] Muʿtezile bir çok defa Eşʿarîlerin hasen ve kabih sıfatlarını reddedişini "onlar zinayı şerʿ öncesi kabih bir eylem olarak görmezler" şeklinde bir eleştiri getirir. el-İmranî bu iddianın batıl olduğunu söylemektedir. Çünkü şerʿin kendisi şerʿ öncesi fiillerin hasen veya kabih olduğunu haber vermektedir. Örneğin Peygambere (sav) temiz şeyleri emretme pis şeyleri nehyetme yetkisi vermesi peygamberin zihninde şerʿ öncesi hasen ve kabih bilgisinin varlığını göstermektedir. Ebü'l-Huseyn b. Ebü'l-Hayr Sâlim b. Esʿad el-İmrânî, *el-İntisâr fi'r-red ale'l-Muʿtezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*, ed. Suud b. Abdülaziz el-Halef (Riyad: Advâu's-Selef, 1999), 1/38.

[119] el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 311.

göre hareket edilir. Yani kişi bir şeyin faydalı olduğunu ve kendisine veya başkasına bir zararın bulunmayacağına inanıyorsa o mubahtır ve hasendir. Bir diğer delilleri ise nehyin olmayışıdır. Çünkü faydalı ve zararsız bir şeyi Allah nehyetmediyse o zorunlu olarak mubahtır. Çünkü onlara göre aslah prensibine göre zaten bir şey faydalı ve zararsızsa asla nehyedilmez.[120]

Eş'arîler ile ibâha hükmünü verenler arasında fıkhî semere açısından fark bulunmamaktadır. Ancak Eş'arîler "eşyada aslolan ibâhadır" görüşünü savunanlara fiile mubah hükmünü vermeleri nedeniyle bir eleştiri getirir. Mubah hükmündeki hasen olma vasfından kasıt failine zemm ve ikab gelmemesidir şeklinde yorumlanırsa hayvanların fiilleri de mubah kapsamına girecektir.[121] Çünkü şer'î hitap öncesi aklen zemm ve ikabı belirleyip hükme mebni etmek mümkün değildir. Cüveynî, ibâhayı savunanların kişinin yaptığı fiilden dolayı sevap veya ikaba konu olamayacağı düşüncesiyle tevakkuf etmek (hükümsüzlük) arasında füruda bir ihtilaf söz konusu olmadığını bildirmiştir. Ona göre ihtilaf konusu ibâha olarak isimlendirilip aklı mubîh olarak kabul etmektir. Süleym er-Râzî de vakfedenler ile ibâha görüşünü savunanlar arasında farkın yalnızca isimlendirme hususunda olduğunu ifade eder. Ebu İshak el-İsferâyînî, ibâha görüşü savunanların itikadi olarak onun hazrının mümkün olduğunu belirtmenin zemmi gerektirdiğini buna karşılık tevakkuf edenlerin bir fiilde hem hazrın hem de ibâhanın olduğunu düşünmenin bir zemmi gerektirmediğini bildirmiştir.[122] Burada vakfetmenin ibâha ile manen benzerlik taşıması tevakkufu adem-i hükm olarak ifade edenlere göredir. Tevakkufu, hükmün varlığını kabul edip ibâha veya hazrın varlığına dair şer'î bir delilin olmamasıyla savunanlara göre ise durum çok daha farklıdır. Çünkü onlara göre mubah olarak iddia edilen fiilin haram olma durumu da söz konusudur.

Eş'arîlerin tevakkufu savunma nedeni, akıl ile bilinen bir hükmün hilafına bir başka hüküm şer' tarafından gelemeyeceği ve bu da Allah'a zorunluluk yüklemeyi gerekli kılacağıdır. Ferrâ, vakıf görüşünü savunanların delillerden olan şer'i aklın idrakıyla sınırlandırma eleştirisini şu şekilde cevaplar: Hayvan kesme, aklın kabîh gördüğü bir eylemdir ancak şer' mubah kılmıştır. Zina aklın nikahtan farklı görmediği bir fiildir ancak şer' onu nikahtan ayrı kabih görmüştür. Bu durum ona göre şer'in aklın hilafına hüküm getirebildiğine delildir. Şer', yalnızca aklın bedihi ve zorunlu olarak idrak ettikleri şeylere muhalif olamaz.[123] Ferra, ibâhanın tasarrufta bir izin yetkisi olarak gördüğünü ve iznin şer' ile gelmesiyle mahzur olan eşyanın mubah olacağını iddia etmektedir.

İbn Hazm, ibâha ve hazra hüsün-kubhun aklîliğinden yola çıkarak hükme varıldığı için muhaliflerine karşı çıkmaktadır.[124] Şöyle bir örnek getirir: Dünyanın bir ucunda her türlü iyiliği işleyen ve tüm kötülüklerden kaçınan bir rahip Muhammed (sav) hakkında herhangi bir gerçek bilgiye ulaşmamış sadece şüphe ve iftiralar kendisine ulaşmış ve bu inançla ölürse ittifakla cehenneme gider. Bir kimse de zinadan, lûtî fiile kadar her türlü fuhşu işlemiş olsa da Peygamber'e

---

120 el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 316.
121 el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 316.
122 ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 1/209.
123 İbnü'l-Ferrâ, *'Udde*, 4/1249.
124 Cessâs, sem'in öncesindeki ibâhayı ictihad ve zannı galip ile ifade etmektedir. Yani bir şeyin yenilip içilmesinde kişi zannıyla fayda veya zarar olmadığına karar verirse bu şey mubah olur. Mesela bir kimse ticaret için yola çıkacağı zaman hırsızların ve yırtıcı hayvanların bulunduğu güzergahtan gidilmesi caiz değildir. Eğer hırsız ve yırtıcı hayvanların olmadığına zannı galip gelirse bu durumda o güzergahı kullanmak mubah hale gelir. Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere ictihad ve zan ile mubah olduğuna hükmedilmektedir. el-Cessâs, *Fusûl*, 1/165.

ulaştıktan sonra iman eder ve amel işlemeden ölürse ittifakla cennete gider. Bu iki örnekte iyilik veya kötülük karşılığını aklen değil nassın gelişine göre değer bulmaktadır.[125]

Şerʿ öncesi eşya hakkında Muʿtezile ve Hanefilerden ibâhayı savunanlara İbn Hazm şöyle bir eleştiride de bulunur. İbn Hazm, Allah'ın varlığına delalet edecek şeylerin mubah altına alınması durumunda insan öldürmek, kan akıtmak gibi eylemler de Allah'ın kudretine işaret ettiğini bu durumda nas gelmeden önce bu fiillerin helal olabileceğini ifade etmiştir.[126] İbn Hazm'ın getirdiği itiraz aslında Muʿtezile'ye yapılacak bir itiraz değildir. Çünkü verdiği örnekler aklen kabîh fiiller olduğu için Muʿtezile ve Hanefîler ittifakla hazra hükmetmiştir.[127]

İbn Hazm, hazrı savunanların argümanı olan "başkasının mülkünde izinsiz tasarruf etmek" delilini reddeder. Tabiî olarak ilk reddedeceği şey başkasının mülkünde tasarruf etmenin aklen değil şerʿan haram olmasıdır. Ona göre aklen haram kılınan bir şeyin şerʿan hilafına bir hüküm gelemez. Bunların da mümteniʿ şeyler olması gerekmektedir. Yani tamın parçasından büyük olması gibi aklın zorunlu olarak kabul ettiği bilgi türünden olması gerekir. Oysa Allah dilerse başkasının mülkünü ondan izinsiz kullanmayı mubah da kılabilir. Bu da başkasının mülkünü ondan izinsiz kullanmanın şerʿin gelişinden önce aklen haram olamayacağını gösterir. Bu da kıyâsu'ş-şâhid ale'l-ğâib metoduyla eşyanın Allah'ın mülkü olarak görülüp mubah olduğuna dair delil olmadıkça haram olduğuna hükmedilemeyeceğini göstermektedir.[128]

Muʿtezile bir şeyi aklen hasen veya kabih görmekle kalmaz onun sevap ve ikabı da gerektireceğini ifade eder. Yani onlara göre Allah bir bildirimde bulundurmamış olsa da fiilin içeriğinde yükümlülüğü gerektiren bir durum varsa fiilin yapılıp yapılmaması hususunda sevap veya ikâb mutlaka vardır.[129] Bu görüşün aksini savunan Eşʿarîlerden Bâkıllânî'ye göre bir şeyin faydalı veya zararlı olması şerʿ varit olmadan önce bir hükmü gerektirmez. Yani akıl bir şeyi faydalı bulup tüketebilir veya zararlı görüp ondan kaçınmak isteyebilir. Bâkıllânî'ye göre tevakkuf edenler bir fiile hüküm vermemekle onda fayda veya zararı idrak edemeyeceklerini değil sevap ve ikabı gerektiren dini bir hükme konu olamayacağını belirtmektedirler. Çünkü onlara göre hükümler eylemlerin zatına göre değil, Allah'ın hitabına göredir.[130] Eşʿarîler, toplumun kendi yararına bir dizi aklî görev, sınırlama ve serbestlikleri beşerî bir hukuk sistemi içerisinde inşa edebileceğini savunmaktadır. Ancak bu hukukî sistemin uhrevî bir yönü olmadığı için fiillerin teklifi hükümlerle nitelenmesini doğru bulmazlar.

Eşʿarîlere yöneltilen önemli bir eleştiri de onların milki şerʿî bir hüküm olarak görmesidir. "Şerʿ yoksa hüküm de yoktur" diyen Eşʿarîlere göre milk de söz konusu olamayacaktır. İslam düşüncesinde "milk" tüm dini hükümleri kapsayan bir kavram olduğu gibi "milku'l-kısâs", "milku'l-mutʿa", "milku'l-ayn" olarak da özel bir alan için de kullanılmaktadır. Milkin varlığının reddiyle eşya üzerinde hiçbir

---

[125] İbn Hazm, *İhkâm*, 1/55.
[126] İbn Hazm, *İhkâm*, 1/53.
[127] Nâtık Bi'l-Hak, *Müczî*, 4/331. Nâtık-Bi'l-Hak, aklî vaciplerin ve aklî haramların tartışma konusu olmadığını bildirmektedir.
[128] İbn Hazm, *İhkâm*, 1/52.
[129] el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 313.
[130] İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, ed. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 3/474.

yetkinin söz konusu olamayacağı sonucu ortaya çıkacaktır. Kendilerine şerʿ gelmemiş toplumlarda adam öldürme, tecavüz, hırsızlık ve gasp gibi suçlar hükümsüz kalmakta ve lafzî mubah konumunda olmaktadır.[131] Bu eleştiriye Eşʿarîler iki şekilde cevap vermektedir. Birincisi, kendilerine şerʿ gelmemiş bir toplum aklen mümkün ise de Allah bir toplumu şerʿsiz bırakmadığı fikridir. İkincisi ise milkin ezeli bir hüküm olduğu ve neshedilmeksizin her topluma taalluk ettiği düşüncesidir.[132]

Cessâs şerʿin vürudundan önce hükümsüzlüğü savunmanın batıl bir görüş olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre şerʿin vürudundan önce vacip diye nitelediği tevhid ve nimet verene şükür ile haram olarak nitelediği yalan, zulüm ve küfür nasıl hükümsüz değilse fiillerde de aslolan bir hükme konu olmasıdır. Akıl eşyada aslolanın yani haram olduğuna dair delil olmadıkça mubahlığı gerektirmektedir. Şerʿ geldikten sonra da bu mubah hükmünü pekiştirir.[133] Cessâs şerʿ olmadığı halde toplumda varlığını sürdüren vacip ve haramların olması gerektiğini savunur. Daha önce de belirttiğimiz üzere hüsün-kubuh ilkesiyle vacip, haram ve ibâha hükmünü idrak etmekteler ve bu şekilde hukukî nizamı olan bir toplum düzenini inşa etmeyi mümkün kılmaktadırlar.

Şunu da ilave etmek gerekir ki Muʿtezilî düşüncede şerʿî hükmün varlığı için bir Peygambere ihtiyaç yoktur. Onlara göre tüm hükümler aslında şerʿî hükümdür. Aklî veya şerʿî diye hükmün iki kısma ayrılması idrak yolları cihetiyledir.[134] Başkasının mülkünü izinsiz kullanmanın haram oluşu nedeniyle "eşyada aslolan hazrdır" diyenler veya yaratma eyleminin mutlak izni beraberinde getirdiğini öne sürerek "eşyada aslolan ibâhadır" diyenler aklî istidlal ile şerʿî hükmü idrak etmiştir. Çünkü onlara göre Allah akla ahkamı idrak edebilecek yetiyi sağladığı için akıl ile bilinen ahkam, şerʿa dayanmaktadır.[135]

Şerʿî hitap öncesi ibâha-i asliyye savunucuları ile hükümsüzlük (beraat-i zimmet) görüşünü savunanların arasında çıkan tartışmanın lafzî olduğu öne sürülmüştür. Hükümsüzlük ve ibâha "sevap ve ikabı gerektirmeme" cihetiyle aynı anlamda olup tartışmanın manevi bir boyutunun olmadığı ifade edilmiştir. Fakat tartışma lafzî bir tartışma değildir. Şerʿin vürudundan önce eşyanın mubah olduğunu savunanlar ile hükümsüzlüğü savunanlar aynı görüşte izlenimini verirler. Ancak bu tartışma ibareye/lafza dönük bir tartışma değildir. Çünkü şerʿ öncesi ibâha ya da hazrı savunanlara göre insan fiillerinin bir hükme iliştiği hususu söz konusudur. Hükümsüzlüğü savunan bir Eşʿarî için kizb, sıdk ve meyve yemek aynı hükme tabidir. İbâha veya hazrı savunanlara göre eylemlerden hasenler emredilmiş, kabihler de nehyedilmiştir. Onlar aklın hasen veya kabih olduğu hususunda ihtilaf ettiği fiillerde ibâha veya hazrın asıl olduğunu savunmaktadırlar. Bir meyvenin yenilip yenilmemesi hususunda ibâha görüşünü savunan ile hükümsüzlüğü savunan arasında fark olmayabilir. Ancak kizb örneğinde olduğu gibi şerʿ öncesi kizbi hükümsüz gören Eşʿarîler ile "eşyada aslolan ibâhadır" ilkesini savunup kizbin haram olduğunu ileri süren Muʿtezile açıkça ayrışmaktadır.

---

[131] Bu durum hukuk sistemlerinde state of nature/tabiî durum olarak adlandırılabilir. Nitekim Cüveynî, el-Burhan adlı eserinde eğer "sevab ve ikâb gerektirmeme" kastedilirse ibâha ile tevakkufu savunan Eş'arîler arasında ihtilafın lafzî olacağını bildirmektedir. İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, ed. Salah b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/14.

[132] el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, 166.

[133] el-Cessâs, *Fusûl*, 3/252.

[134] el-Basrî, *Muʿtemed*, 2/322.

[135] el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/160. İbâha-i asliyenin ref'inin nesh olarak adlandırılmasının nedeni onların bu tür ibâhayı da şerʿî hüküm dairesinde kabul etmeleri neden olmuştur. Çünkü o, hayatın hiçbir döneminde insanın başı boş bırakılmadığını, haram ve mubahın her zaman var olduğunu ve bunların şerʿî hükümlerden sayıldığını ifade etmektedir.

Tartışma hüsün-kubuh ilkesinden kaynaklı olup hükmün idraki ile ilgili ilkesel bir mecradadır. Yani akılla hükmü idrak edenler her zaman diliminde bir hukukun varlığını kabul ederler. Hukuk düşüncesinde aklın doğasına göre oluşan hukuk sistemleri doğal hukuk olarak ifade edildiği için Muʿtezile ve bazı Hanefîlerin İslam'da doğal hukuku kabul ettiğini sonucuna ulaşmaktayız. Eşʿarîler ise hükümsüzlük anlayışı ile şerʿî bildirim olmaksızın hukukun varlığını imkansız görerek bir nevi state of nature/tabii durum varsaydıkları söylenebilir.

Sonuç

İslam'ın ilk dönemlerinde Müslüman bilginlerin önemli bir meselesi olan aklın dindeki rolü fıkıh usulü eserlerinde hüsün-kubuh meselesi ile gündeme gelmiştir. Şerʿî bildirim öncesi insanların mükellef olup olmadığı tartışması ile mesele daha somut hale getirilerek aklın dindeki rolü daha belirgin hale getirilmeye çalışılmıştır. Burada tartışılan husus kişinin şerʿ olmadığı takdirde akıl ile ahkama ulaşıp ulaşamayacağı ve akıl ile elde edilen bilginin değerinin dini hükümler için yeterli olup olmadığıdır. Bu mesele ilk dönem İslam bilginleri tarafından oldukça önemli bir konu olarak ele alınmış ve bilhassa mütekellim yöntemi olarak adlandırılan eserlerin girişinde akıl, bilgi, nazar ve benzeri konuların ele alınmasını gerektirmiştir. Mezheplerin dini epistemolojisini oluşturan bu meseleler üslup ve yöntem açısından hem fıkıh hem de kelam ilminde benzer şekilde ele alınmıştır.

Ahkamın kaynağında oluşan ihtilafın fıkhî bir semeresi olmadığını söylemek ve tartışmayı lafzî bir konuma indirmek hilafta mezheplerin asıl amacını göz ardı etmek demektir. Her iki düşünceye göre de dini hükümlerin uhrevî bir yaptırımı vardır. Dolayısıyla ister akılla elde edilmiş olsun ister semʿ ile elde edilmiş olsun söz konusu hükümler Allah'a ait kabul edilmektedir. Nitekim Ebu'l-Huseyn el-Basrî, hakiki anlamda tüm hükümlerin şerʿî oluşunu bu cihetle izah etmektedir. Aklı dinde yetkili görenlerin asıl amacı dine girişte ilk aslın ne olacağı sorusuna cevap bulmaktır. Onlara göre dini hükümlerin makul ve kabul edilir oluşunun ispatı için akıl zorunlu bir esastır. Çünkü taklit, ittifakla bilgi değeri taşımaz ve haberinde kendi kendini ispat edebilmesinin mümkün olmaması dini bilginin doğrulanmasında aklın esas olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Muʿtezile ve onun gibi düşünenlere göre kişinin dine girişte elinde olan tek esasın akıl oluşu, dini hükümlerin de akıl ile idrakini zorunlu kılmaktadır.

İslam hukuk düşüncesinde ilk dönemlerde başlayan şerʿîlik-aklîlik tartışmasının somut örneği de "şerʿin vürudundan önce eşyanın/fiillerin hükmü"dür. Bu mesele incelendiği takdirde dikkat edilmesi gereken husus aklî hükümleri kabul edenler ile etmeyenleri ayrı bir şekilde ele almaktır. Aksi takdirde "şerʿ gelmeden önce eşyada aslolan ibâhadır" görüşünü savunan bir kimseye adam öldürmeyi de mubah saymış olacağı şeklinde bir itirazda bulunulması kaçınılmaz olur. Oysaki aklî hükümleri kabul edenler eşyanın aslının mubah olduğunu ifade ederken kabih fiillerin de haram olduğunu kabul etmektedirler.

Biz çalışmamızda bu hususta şu sonuçlara vardık: Aklî hükümleri kabul edenler Muʿtezile ve bazı Hanefî ve Şâfiîlere göre akıl ile bir şeyin vacip, mahzur ve mubah olduğuna hükmedilebilir. Bu tür hükümler tebdil ve tağyire de uygun değildir. Ancak akıl, bir şeyin hasen veya kabih olduğuna dair delil getirmede yetersiz kalırsa bu durumda onlar üç görüş sarf etmişlerdir. İbâha, hazr ve tevakkuf. İbâha ve hazr görüşünü savunanlar tartışmayı milk teorisi üzerinden yürütmektedirler.

Aklî hükümleri kabul etmeyenlere göre şerʿin vürudundan önce eşyada aslolan tevakkuf etmektir. Mütekaddim Eşʿarîlere göre bu hükümsüzlük demektir. Eşʿarîler bunu beraat-i zimmet tabiri ile bir nevi ibâhaya benzetmektedir. Fiillerin mubah olması veya hükümsüz olması failinin yaptıklarından dolayı mesul olmaması hususunda aynıdır. Müteahhir Eşʿarîler ise tevakkufu hükmün bilinemezliği olarak yorumlamışlardır. Müteahhir Eşʿarîler bunu hükmün kadim oluşu gereği bir dönemde yokluğunun imkansızlığı cihetiyle izah etmektedir.

Vahyin indirilmediği ve son peygamberin şeriatının tahrif edildiği fetret dönemi ile kendisine şerʿin tebliğ edilmediği kimselerin fiillerinin hükmü yukarıdaki hilafın semeresi olmuştur. Eşʿarîlere göre bu gruptakilerin fiilleri hükümsüz olup sevap veya ikâbı gerektirmediğinden bir nevi mubah hükmündedir. Muʿtezile ve Hanefîlere göre hiçbir zaman diliminde insan başıboş bırakılmamıştır. Bütün zaman dilimlerinde vacip, haram ve mubah hükümler mevcuttur. Toplumsal bir nizamın oluşması ve gelecek peygamberin doğrulanması için bu hükümlerin varlığı zorunludur.

Şerʿî hitap öncesi eylemlerin hükmü bahsine bir fıkhî semere elde etme mülahazasıyla yaklaşılmamalıdır. Bu mesele aklın dindeki yerini en somut şekilde ortaya koyan örnektir. Muʿtezile'nin dinin makul ve kabul edilebilir olduğunu ispat etmek için ortaya çıkardığı farazî bir mesele olup hem fıkıh usulü hem de kelamın önemli bir meselesi haline gelmiştir.

Kaynakça

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. el-Halef el-Endelûsî el-. *İhkâmü'l-Fusûl fî ahkâmi'l-Usûl*. ed. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2012.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *et-Takrîb ve'l-İrşâd (eksik kısım)*. ed. Muhammed b. Abdurrezzak b. Ahmed er-Ruveyş. Kuveyt: el-Vaʿyu'l-İslâmî, 2015.

Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib Ebü'l-Huseyn el-. *el-Muʿtemed fî Usûli'l-Fıkh*. ed. Halil İlmîs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed el-. *Keşfü'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*. ed. Muhammed el-Muʿtasım Billâh. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *el-Fusûl fi'l-Usûl. ed. Uceyl Casim Neşemî*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye , 1994.

Cübûrî, Hüseyin Halef. *el-İmâm Ebü'l-Abbâs b. Süreyc ve ârâühü'l-usûliyye*. Mekke: Metâbiu's-Safâ bi-Mille, 1993.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. ed. Salah b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. *eş-Şâmil fî Usûli'd-dîn*. ed. Ali Sami en-Neşşâr vd. İskenderiyye: Münşeetü'l-Maârif, 1969.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*. ed. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-. *Takvîmü'l-edille fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Duvayhî, Ahmed b. Abdullah b. Muhammed ed-. *Kâʿidetu el-Aslu fi'l-eşyâʾ el-ibâha*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 2007.

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Kitâbu't-Tevhîd*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Eşit, Davut. *Şafiî Fıkıh Usulünün Gelişimi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-İktisâd fi'l-iʿtikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. ed. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. ed. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1983.

İbnü'l-Ferrâ, Ebû Yaʿlâ Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef. *el-ʿUdde fî Usûli'l-Fıkh*. ed. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1990.

İbnü's-Sââtî, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1997.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2011.

İmrânî, Ebü'l-Huseyn b. Ebü'l-Hayr Sâlim b. Esʿad el-. *el-İntisâr fi'r-red ale'l-Muʿtezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*. ed. Suud b. Abdülaziz el-Halef. Riyad: Advâu's-Selef, 1999.

İsferâyînî, Ebu Muzaffer Tahir b. Muhammed el-. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-firkati'n-nâciye ani'l-hâlikîn*. ed. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.

Karavânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Halef b. Abdurrahman Halûlû el-. *ed-Diyâ'ü'l-Lâmiʿ fî Şerhi Cemʿi'l-Cevâmiʿ*. ed. Abdülkerim en-Nemle. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.

Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları 2018.

Melşûtî, Tebğurîn b. İsa b. Davud el-. *Kitâbü'l-Edille ve'l-beyân*. ed. el-Hac Süleyman b. İbrahim el-Vercelânî. Maskat: Vizaretü't-Türâs ve's-Sekâfe, 2009.

Mütevellî, Abdurrahman b. Meymûn b. en-Nîsâbûrî el-İmâm el-. *el-Muğnî li'l-İmâmi'l-Mütevellî*. ed. Marie Bernan. Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1986.

Nâsır, Abdullah b. Nâsır b. Abdülaziz en-. *eş-Şâmil fî Şerhi Usûli'l-Fıkh li'l-İtkânî*. Mekke: Muhammed b. Suûd Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Nâtık Bi'l-Hak, Ebû Talib Yahya b. el-Huseyn el-Harûnî. *el-Müczî fî Usûli'l-Fıkh*. ed. Abdulkerim Cedbân. San'a, 2013.

Pezdevî, Fahru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-. *Kenzü'l-Vusûl ilâ maʿrifeti'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.

Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn er-. *el-Mahsûl fî ilmi Usûli'l-Fıkh*. ed. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesʿûd b. Mahmûd. *et-Tavdîh fî halli ğavâmidi't-Tenkîh*. ed. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Humeyd es-. *Talʿatü'ş-Şems Şerhu Şemsi'l-Usûl*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Mısrî, 2012.

Saymerî, Ebû Abdullah el-Huseyn b. Ali b. Muhammed es-. *Mesâilü'l-Hilâf fî Usûli'l-Fıkh*. ed. Merter Rahmî Telkenaroğlu. İstanbul: İlim Kapısı Yayınevi, 2020.

Sedâyû, Tevfik Münevver. *el-İbâha fi Şerîʿati'l-İslâmiyye*. Mekke: Câmiatü Melik Abdülaziz, 1980.

Semerkandî, Muhammed b. Ahmed Alâüddîn es-. *Mizânü'l-Usûl fî netâici'l-ukûl*. ed. Muhammed Zeki Abdülbirr. Doha: Metâbiʿ Doha, 1984.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-. *el-Usûl*. ed. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

el-Shamsy, Ahmed. "Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory". *Journal of the American Oriental Society*, 137. 3 (2017).

Sübkî, Ebû Nasr Tâceddîn İbnü's-Sübkî Abdülvehhab Ali b. Abdülkâfî es-. *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. ed. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Sübkî, Ebû Nasr Tâceddîn İbnü's-Sübkî Abdülvehhab Ali b. Abdülkâfî es-. *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-Kübrâ. ed. Muhyiddin Ali Necib*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Teftâzânî, Saʿdüddîn Mesʿûd b. Ömer et-. *et-Telvîh ilâ keşfi hakîkati't-Tenkîh*. ed. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998.

Türcan, Talip. "İslam Hukuk Biliminde Şerʿîlik Kavramı". *Arayışlar İnsan Bilimleri Araştırmaları* 3/5-6 (2001), 69-88.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2005.

Vercelânî, Ebû Yaʿkûb Yusuf b. İbrahim el-. *el-Adl ve'l-İnsâf fi maʿrifeti Usûli'l-Fıkh ve'l-ihtilâf*. Umman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavî ve's-Sekâfe, 1984.

Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 10/512. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah Bahadır ez-. *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*. ed. Abdulkadir Abdullah el-Ânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah Bahadır ez-. *Selâsilü'z-zeheb fî Usûli'l-Fıkh*. ed. Muhammed Muhtâr eş-Şenkîtî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Kara, M. (2021). Hadis Rivayetleri Bağlamında Hz. Peygamber'in Okuduğu veya Okuttuğu Kıraat Farklılıkları. *Theosophia*, 3, 123-139.
DOI: 10.5281/zenodo.5806606
Received: 05.08.2021 – Accepted: 29.10.2021 – Published: 27.12.2021

RESEARCH ARTICLE

Hadis Rivayetleri Bağlamında Hz. Peygamber'in Okuduğu veya Okuttuğu Kıraat Farklılıkları

Mehmet KARA[1]

Öz: Bu araştırmada, hadis rivayetlerinden hareketle Hz. Peygamber'in okuduğu ya da okuttuğu sarih bir şekilde belirtilen kıraat farklılıkları tespit ve tasnif edilmeye çalışılmıştır. Rivayetlerin tespit ve tasnifi sürecinde, muteber kabul edilen kırâat-i aşere imamlarının tercihlerinde de yer bulan kıraat farklılıkları esas alınmıştır. Resmü'l-Osmânî'ye muvafık olmadığı için kabul edilmeyen kıraatler ve âyetleri izah edici ilaveler şeklinde değerlendirilen müdrec kıraatler ise bu çalışmanın kapsamı içerisinde görülmemiştir. Ayrıca bu çalışmada hadis rivayetlerinde Hz. Peygamber'e nispet edilerek nakledilen farklı okunuşların, kırâat-i aşere imamlarının tercihlerindeki yansıması da aktarılmıştır. Araştırmamızın neticesinde harf veya hareke değişikliği şeklindeki bazı kıraat farklılıklarının Hz. Peygamber tarafından okunduğu ya da okutulduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla ilgili rivayetler çerçevesinde kıraat farklılıklarının her birini bizzat Hz. Peygamber'in okuduğu ya da okuttuğunun tespiti ise mümkün gözükmemektedir. Bununla beraber Hz. Peygamber döneminde cârî olan bu farklılıkların Hz. Peygamber tarafından teyit edildiği ve gerektiğinde tashih edildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Peygamber, Hadis, Kıraat Farkları, Kıraat-ı Aşere.

The Differences of Qıraat Read by The Prophet Muhammed (saw) (In the Context of Hadith)

Abstract: In this study, the differences in the recitation of the Prophet Muhammed (saw) in the hadiths were determined and classified. In this respect, the differences in recitation that are accepted as valid are included. Therefore, the recitations that are not accepted as valid and the additions to explain the verses are not included in our study. The reflection of the different recitations conveyed in the hadiths by referring to the Prophet in the preferences of the recitation imams of qıraat has also been conveyed. On this occasion, it was concluded that some of the different readings were read by the Prophet. It is not easy to say that the Prophet recited all the different readings that provided the Prophet and his companions with ease of reading. Despite this, it can be said that these different readings, which were read when the Prophet was alive, were confirmed and corrected by the Prophet.

Keywords: Qıraat, The Prophet, Hadith, Differences of Qıraat, Qıraat al-Aşara.

---

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Kıraat Anabilim Dalı, mekara5734@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-2350-9323

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olma sürecinin, Hz. Peygamber'e yönelik "Oku" hitabının da bulunduğu Alak sûresinin ilk beş âyeti ile başladığı[2] ve bu vahiy inzâlinin Kureyş lehçesi ile olduğu[3] kabul edilmektedir. Böylece peyderpey nâzil olan âyetler, Hz. Peygamber tarafından sahâbîlerine okunarak tebliğ edilmiş ve öğretilmiştir. Hicretten sonraki süreçte müslümanların sayısının artması ve buna bağlı olarak farklı lehçelerle konuşanların Kureyş lehçesi ile Kur'an'ı okumakta zorlanması vb. gerekçelere istinaden Kureyş lehçesi üzere nâzil olan Kur'an âyetleri, okuma kolaylığı sağlayan "yedi harf" ruhsatına konu edilmiştir. Bu ruhsata binaen Kureyş lehçesi ile inmiş olan ve inzâli devam eden Kur'an âyetlerinin, anlam bozulmadığı sürece farklı lehçelere göre ya da farklı kelimelerle okunabilmesine izin verildiği anlaşılmaktadır.

Rivayet edildiğine göre Cebrâîl (a.s.), Benî Gifâr'da Hz. Peygamber'in yanına gelmiş ve Allah'ın, (Kur'an'ı) ümmetine bir harf üzere okutması emrini iletmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de af ve mağfiret dileyerek ümmetinin buna güç yetiremeyeceğini söylemiştir. Cebrâîl (a.s.), yedi harfe ulaşıncaya kadar Hz. Peygamber'e tekrar tekrar gelmiş ve nihayetinde Allah'ın, ümmetine yedi harf üzere okutmasını emrettiğini, hangi harf üzere okurlarsa doğru olduğunu bildirmiştir."[4] Bir diğer rivayette bildirildiğine göre ise Hz. Ömer (öl. 23/644), Furkân sûresini kendisinden farklı okuyan Hişâm b. Hakîm'i (öl. 15/636) Hz. Peygamber'in huzuruna getirdiğinde Hz. Peygamber, ikisinin okuyuşunu da teyit etmiş ve *'Kur'ân, yedi harf üzere nâzil olmuştur. Kolayınıza geleni okuyun'*[5] diyerek ihtilafa mebni meseleyi bu şekilde izaha kavuşturmuştur. Her ikisi de Kureyşli olan Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm arasında cereyan eden okuyuş farklılığı da Kureyş lehçesi üzere nâzil olan Kur'an âyetlerinin, anlamı etkilemeyen farklı okumalara konu edilebildiğini göstermektedir. Bu itibarla Hz. Peygamber'in "*...azap ayetini rahmet, rahmet ayetini de azap ayeti ile bitirmedikçe* عزيزا حكيما - سميعا عليما *denildiğinde bunların her biri ancak şâfî ve kâfidir.*"[6] ifadesi de kanaatimizce yedi harfin muhtevası ve sınırına dair bir öngörü sunması açısından dikkat çekicidir.

Bahsi geçen bu rivayetlerden de anlaşıldığı üzere, yedi harften kasıt, anlam bozulmadığı müddetçe âyetlerin farklı okunuş şekilleri olduğunu göstermektedir. Sahâbîlerden nakledilen rivayetlerle bu örnekleri çoğaltmak mümkün ise de incelediğimiz meselenin girizgahı olması için sadece bazı rivayetlerle iktifa etmiş olacağız. Örneğin; Hz. Ömer'in, فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ âyetini[7] فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللهِ

---

[2] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u-sahîh,* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Bed'ül-vahiy", 3; Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn,* thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/240 (No. 2872, 2873, 2874), 2/576 (No. 3953); Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an,* thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984), 1/206-208; Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 5 (Muhakkik Mukaddimesi).

[3] Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 2, 3; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî),* thk. Râid b. Sabrî b. Ebî 'Alfe (Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 1436/2015), "Tefsîru'l-Kur'an", 10.

[4] Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd,* (Riyâd: Beytü'l-Efkâr, 1420/1999), "Vitr", 22; Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (*el-Müctebâ*), nşr. 'İmâd et-Tayyâr-Yâsir Hasan-'İzzuddîn Dıllî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014), "İftitâh", 37.

[5] Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5, "Tevhid", 53, "Mürteddûn" 9; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh,* thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991), "Salâtü'l-Müsâfirîn", 270; Ebû Dâvûd, "Vitr", 22; Tirmizî, "Kırâat", 11; Nesâî (*el-Müctebâ*), "İftitâh", 37.

[6] Ebû Dâvûd, "Vitr", 22.

[7] el-Cum'a 62/9.

[8] veya Abdullah b. Mes'ûd'un (öl. 32/652) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ âyetini[9] كَالصُّوفِ şeklinde okuması,[10] ilk dönemlerde Kur'an tilâvetinde müteradif kelimelerin de kullanılabildiğini göstermektedir.

Yedi harf ruhsatının cârî olduğu süreçte anlam eksenli bir Kur'an tilâvetinin hedeflendiği söylenebilir. Temsîlî bir anlatımla pergelin bir ucu Kur'an'ın indiği asıl lehçe üzerinde, diğer ucu ise okuyanın lehçesine göre onun kolayına gelecek şekilde değişkenlik arz eden bir Kur'an tilâvetinden bahsedilebilir. Kureyş lehçesi üzere nâzil olan Kur'an âyetlerinin, anlam bozulmadığı takdirde farklı lehçelere göre okunabilmesi veya seslendirilmesi yönünde bir okuma serbestisi söz konusudur. Buna göre müteradif kelimelerin kullanımına veya kelimelerin seslendirilmesi ile ilgili fonetik farklılığa müsamaha gösterilmiştir. Bu bağlamda *"okumayı kolaylaştırmayı amaçlayan "yedi harf" ruhsatı kıraat farklılıklarının önemli bir dayanağı olmuştur."*[11] denilebilir. Buna bağlı olarak kıraat farklılıklarının temel dayanağı da Kur'an'ın yedi harf üzere nâzil olması şeklinde düşünülebilir.[12] Vahyin mübelliği ve öğreticisi konumundaki Hz. Peygamber'in bu kıraat farklılıklarının her birini bizatihi okuyup okumadığı ya da okutup okutmadığı ise ihtilafı hâiz bir mesele olagelmiştir. Buna rağmen Kur'an âyetlerinin nâzil olmaya devam ettiği dönemde cârî olan mezkûr kıraat farklılıklarının Hz. Peygamber tarafından teyit ve gerektiğinde tashih edildiği söylenebilir.

Yedi harf ruhsatının muhtevası, geçerli olduğu zaman dilimi, bu kapsamda rivayete konu olan her bir kıraat farklılığının nâzil olup olmadığı ve Hz. Peygamber tarafından okunup okunmadığı gibi meseleler günümüze değin tartışılagelmiştir. Nihayete erdirilemeyen bu tartışmaları tekrar gündeme getirmenin fayda sağlamayacağı mülahazasıyla bu konuların ayrıntısına girmeden çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden Hz. Peygamber'in okuduğu veya okuttuğu kıraat farklılıklarına dair hadislere yansıyan rivayetleri tespit ve tasnif etmeyi hedeflemekteyiz. Tespit edilebildiği kadarıyla bu tür rivayetleri derleyen bazı eserler kaleme alınmıştır. Örneğin, kırâat-ı aşere imamlarından Ebû Amr (öl. 154/771) ve Kisâî'nin (öl. 189/805) ravisi Ebû Ömer Hafs b. Ömer ed-Dûrî'ye (öl. 248/862) nispet edilen *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî*[13] adlı eser bunlardan biridir. Hz. Peygamber'in kıraatı ile ilgili toplam 133 rivayete yer verilen bu çalışmada sûre tertibine göre yapılan bir tespit ve tasnif söz konusudur. Bu rivayetlerin sadece 48'i bizim incelediğimiz konu bağlamında değerlendirilebilir. Bunların bir kısmının da aynı kıraat farklılığını konu edinen rivayetler olduğu söylenmelidir. Örneğin; Fatihâ sûresinin 4. âyetindeki مَالِكِ kelimesinin elifli (مَالِكِ) ya da elifsiz (مَلِكِ) okunabileceği ile ilgili 9 farklı rivayete yer verilmiştir.

---

[8] Buhârî, "Tefsîr", 62.
[9] el-Kâria 101/5.
[10] Buhârî, "Tefsîr", 101.
[11] Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/427.
[12] Ebû Ömer Hafs b. Ömer ed-Dûrî, *el-Kırââtü'l-vâridetü fi's-sünneti ve me'ahû Cüz'ün fîhî Kırââtü'n-Nebî* nşr. Ahmed Îsâ el-Mi'sarâvî (Mısır: Dâru's-Selâm, 2008), 39 (Nâşir mukaddimesi). (Ebû Ömer Hafs b. Ömer ed-Dûrî'ye nispet edilen *Cüz'ün fîhî Kırââtü'n-Nebî*'nin tahkikli neşri öncesindeki *el-Kırââtü'l-vâridetü fi's-sünnet* adlı 138. sayfaya kadar olan ilk kısım, nâşir Mi'sarâvî'nin kendi telifidir).
[13] Ebû Ömer Hafs b. Ömer ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* thk. Hikmet Beşîr Yâsîn (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988).

Ahmed Îsâ el-Mi'sarâvî'nin *el-Kırââtü'l-vâride fi's-sünnet ve meahu Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî*[14] adlı eseri, bu konuda yapılmış diğer bir çalışmadır. İki farklı çalışmadan oluşan bu eserin ilk kısmında Hz. Peygamber'in kıraatına dair müellifin kendi tespit ettiği 96 rivayete yer verilmiştir. İsminden de anlaşılacağı üzere Dûrî'ye nispet edilen *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî* adlı eserin tahkikli neşrinden oluşan ikinci kısımda ise yukarıda da bahsedildiği gibi 134 rivayet derlenmiştir. Bahsetmemiz gereken bir diğer kitap ise İbn Akîle'nin (öl. 1150/1737) 10 ciltlik *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân'*ıdır.[15] Bu eserin 4. cildinde "*Kırâatü'n-Nebî*" başlığı altında merfu' olarak nakledilen bizzat Hz. Peygamber'in okuduğu veya okuttuğu kıraat farklılıklarına dair 65 rivayete yer verilmiştir.

Görüldüğü üzere incelediğimiz konu ile ilgili olarak Arap dünyasında bazı eserler bulunsa da Türkiye'de böyle bir telif ya da tercüme faaliyeti şeklinde herhangi bir çalışma tespit edemedik. Ayrıca kısaca tanıttığımız bu eserlerde, muteber kabul edilen kırâat-ı aşere haricindeki kıraat farklılıklarına ve müteradif farklılıklara da yer verilmiştir. Bu çalışmada ise özellikle kırâat-ı aşere imamlarının tercihlerinde de var olan kıraat farklılıkları derlenecektir. Dolayısıyla kırâat-ı aşerenin haricindeki ya da müdrec kıraat tarzı rivayetler dikkate alınmayacaktır. Hz. Peygamber'in fem-i şerîflerinden sâdır olan farklı okuyuşlar tayin edilirken Âsım'ın (öl. 127/745) Hafs rivayeti esas kabul edilip Hafs'ın (öl. 180/796) tercihinin haricindeki okuyuşlar "farklı kıraat" olarak değerlendirilecektir. Araştırmamızda yer verilen rivayetlerin senet ve metin kritiğine ise değinilmeyecektir. Zira bu çalışmada, hadis rivayetlerinde merfu'[16] olarak Hz. Peygamber'in okuduğu veya okuttuğu belirtilen kıraat farklılıklarının varlığına işaret edilmesi hedeflenmektedir. Böylece rivayetlere yansıdığı kadarıyla kıraat farklılıklarının her birini bizatihi Hz. Peygamber'in okuyup okumadığı yorumlanmaya çalışılacaktır.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden ilgili rivayetlerin tespitinde zikri geçen bu eserlerden istifade edilmiştir. Ayrıca Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) *el-Câmi'u's-sahîh*'leri, Tirmizî'nin (öl. 279/892) *el-Câmi'u's-sahîh*'inin *Kitâbü'l-Kırâât* ile *Tefsîrü'l-Kur'ân* kısımları, Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) *es-Sünen*'inin *el-Hurûf ve'l-Kırâât* kısmı, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (öl. 405/1014) *el-Müstedrek*'i bizzat tarafımızca baştan sona gözden geçirilmiştir. Buna ilave olarak *el-Mektebetü'ş-Şâmile* programı aracılığıyla hadis kaynaklarında قرأ / يَقْرأ / أَقْرأَ / يُقرِأ / أَقْرأني / قِرَاءَةُ النَّبِيِّ / قِرَاءَةُ الرَّسُولِ / يَتْلُو / تَلا / vb. ifadelerle tarama yapılarak Hz. Peygamber'in okuduğu veya okuttuğu ya da قَرَأْتُ عَلَى رَسُولِ الله gibi ifadelerle sahâbenin Hz. Peygamber'e okuduğuna dair nakledilen kıraat farklılıkları tespit edilmeye çalışılmış ve akabinde sûre tertibine göre tasnif edilmiştir.

1. Fatiha Sûresi

---

[14] Ahmed Îsâ el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâridetü fi's-sünneti ve me'ahû Cüz'ün fîhî Kırââtü'n-Nebî*, (Mısır: Dâru's-Selâm, 2008).

[15] Cemâlüddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân,* thk. Muhammed Safa Şeyh İbrahim Hakkı (1-45 nev') – Fehd b. Ali el-Andes (46-90 nev') – İbrahim b. Muhammed el-Mahmûd (91-119 nev') – Muslih b. Abdulkerim es-Sâmidî (120-143 nev') – Halid Abdulkerim el-Lâhim (144-154 nev') (Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

[16] *Merfu' Hadis:* Hz. Peygamber'e nispet edilen söz ve haber anlamında bir hadis terimidir. Bk. Abdullah Aydınlı, "Merfû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/180-181.

Harf değişikliği şeklindeki kıraat farklılığına Fatihâ sûresinde iki yer örnek gösterilebilir. Birincisi, 4. âyetteki مَالِكِ kelimesinin elifli (مَالِكِ) ve elifsiz (مَلِكِ) okunmasıdır. Bu münasebetle kırâat-ı aşere imamlarının tercihlerine bakıldığında Nâfi‘ (öl. 169/785), İbn Kesîr (120/738), Ebû Amr, İbn Âmir (118/736), Hamza (156/773), Ebû Ca‘fer (öl. 130/747) bu kelimeyi elifsiz; Âsım, Kisâî, Ya‘kûb (öl. 205/821) ve Halef (öl. 229/844) ise elifli okumaktadır.[17]

Diğer bir farklı okuyuş ise 6. ve 7. âyetlerdeki صراط kelimesinin “sâd” veya “sîn” harfi ile ya da işmâm[18] ile okunmasıdır. Kıraat imamlarının tercihleri, bu kelimenin elif-lâm takılı olup olmamasına göre değişkenlik arz etmektedir. Buna göre 6. âyetteki الصِّرَاطَ kelimesini İbn Kesîr’in ravisi Kunbül (öl. 291/904) ve Ya‘kûb’un ravisi Ruveys (öl. 238/852), “sîn” harfi ile; Hamza işmâm ile; diğerleri ise “sâd” harfi ile okumaktadır. Elif-lâm takısı bulunmayan 7. âyetteki صِرَاطَ kelimesini ise aynı şekilde Kunbül ve Ruveys, “sîn” harfi ile; Hamza’nın ravisi Halef işmâm ile; diğerleri ise “sâd” harfi ile okumaktadır.[19]

Bu farklılıkların tespit edebildiğimiz hadis rivayetlerindeki yansıması ise aşağıdaki gibidir:

1.1. Hz. Peygamber’in مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ âyetini مَلِكِ ve مَلِكِ şeklinde okuması

Hz. Peygamber’in tilavetinin (قراءةَ رسولِ الله) tavsif edildiği Ümmü Seleme (r.a.) (öl. 62/681) rivayetlerinin bir kısmına göre O’nun مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ âyetini مَلِكِ şeklinde elifsiz okuduğu,[20] diğer bazı rivayetlerde ise مَالِكِ şeklinde elifli okuduğu[21] aktarılmıştır. Görüldüğü üzere aynı sahâbîden iki farklı okuyuş da merfu‘olarak Hz. Peygamber’e nispet edilerek rivayet edilmiştir. Nitekim bu özellikleri hâiz farklı rivayetler de vardır. Örneğin; Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), Hz. Ömer, Hz. Osman (öl. 35/656) ve Hz. Ali’nin (öl. 40/661) arkalarında namaz kıldığını belirten Enes b. Mâlik’ten (öl. 93/711), onların Fatihâ sûresinin mezkûr âyetini hem مَلِكِ şeklinde[22] ve hem de مَالِكِ olarak okuduğuna[23] dair nakledilen rivayetler söz konusudur. Ayrıca Ebû Hüreyre’den (öl. 58/678)

---

[17] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye fi’l-kırââti’l-‘aşr*, thk. Muhammed Gıyâs el-Canbâz (Riyâd: Dâru’ş-Şevvâf, 1411/1990), 137; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu fuzalâi’l-beşer bi’l-kırââti’l-erba‘ate’l-‘aşer*, thk. Şa‘bân Muhammed İsmail (Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1407/1987), 1/363.

[18] İşmâm’ın farklı tarifleri söz konusu ise de bu kelimede kastedilen *işmâm* şu anlamdadır: Bir harfin diğer bir harfe karıştırılmasıdır. Örneğin; صراط kelimesinde “sâd” harfinin, “zây” harfine benzetilerek okunmasıdır. Bk. Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 97.

[19] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 138-139; el-Bennâ, *İthâf*, 1/365.

[20] Ebû Davud, “el-Hurûf ve’l-Kırâât”, 33 (No. 4001); Tirmizi, “Kırâât”, 47 (No. 2927); Ebû Cafer Ahmed b. Muhamed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 14/6 (No. 5405); 14/8 (No. 5407); ed-Dûrî, *Cüz’ün fîhi Kırââtü’n-Nebî,* 59.

[21] Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 44/206 (No. 26583); Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Me‘âni’l-Âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Cadü’l-Hak (Dâru Alemi’l-Kütüb, 1994), 199 (No. 1186).

[22] Ebü’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mucemü’l-evsat*, thk. Tarık b. Ivazillah b. Muhammed-Abddülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Darul-Haremeyn, ts.), 5/183 (No. 5018); Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü’l-Bezzâr (el-Bahru’z-Zehhâr)*, thk. Mahfûzu’r-Rahman Zeynüllâh-Âdil b. Sa‘d-Sabrî Abdülhâlik eş-Şafi (Medine: Mektebetü’l-ulum, 1988-2009), 13/15 (No. 6309).

[23] Ebû Ya‘lâ Ahmed b. Ali, *Müsnedü Ebî Ya‘lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Daru’l-Me’mûn, 1984), 7/180 (No. 4159); Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Kitâbü’l-Ḳırâ’eti halfe’l-imâm,* thk. Fazlurrahman es-Sevrî (Medine: Mektebetü’s-Selefiyye, 1980), 35 (No. 95); Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, 14/17 (No. 5419); Ebü’l-Kāsım Temmâm b. Muhammed b. Abdillâh el-Becelî er-Râzî ed-Dımaşkî, *Fevâid*, thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Silefî (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1992), 1/218 (No. 521), 1/341 (No.870), 2/262 (No. 1691); ed-Dûrî, *Cüz’ün fîhi Kırââtü’n-Nebî,* 53.

aktarılan rivayetlerde elifsiz[24] ya da elifli[25] okuduğu; Abdullah b. Ömer'den (öl. 73/693) gelen rivayetlerde de elifsiz[26] ya da elifli[27] okuduğu belirtilmiştir. Abdullah b. Mes'ûd[28] ve İbn Şihab ez-Zührî'den (öl. 124/742)[29] ise tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber'in sadece elifli okuduğu rivayet edilmiştir.

1.2. Hz. Peygamber'in الصراط kelimesini "sâd" (ص) harfi ile okuması

Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ âyetindeki[30] الصِّرَاطَ kelimesini Hz. Peygamber, "sâd" harfi ile okumuştur.[31] Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'e nispet edilerek bu kelimenin okunuş farklılığının yansıdığı rivayet sayısı ve içeriği sınırlıdır.

2. Bakara Sûresi

Bakara sûresinde harf veya hareke değişikliği şeklindeki kıraat farklılığına konu olan bir çok yer vardır.[32] Hz. Peygamber'in bizatihi okuduğu veya okuttuğu belirtilen bu farklılıkların hadis rivayetlerine yansıyanlarını ise 10 âyet olarak tespit edebildik. Bu âyetlerin 8'si Hz. Peygamber'in okuduğu, 2'si ise okuttuğu kıraat farklılığıdır:

2.1. Hz. Peygamber'in Okuduğu Kıraat Farklılıkları

Bakara 2/74, 85, 140, 144, 149; Âl-i İmrân 3/99: Kur'ân-ı Kerîm'de bu altı âyette وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ cümlesi yer almaktadır. Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledildiğine göre Hz. Peygamber, bu yerlerdeki fiil-i muzâriyi "tâ" harfi ile تَعْمَلُونَ şeklinde okumuştur.[33] Nitekim kıraat imamlarının bir kısmının tercihi de bu şekildedir. Bazı kıraat imamları ise bu âyetlerdeki mezkur fiili "yâ" harfi ile يَعْمَلُونَ şeklinde okumaktadır. Örneğin; Bakara 2/74'de İbn Kesîr;[34] Bakara 2/85'te Nafi', İbn Kesîr, Âsım'ın ravisi Ebû Bekir Şu'be (öl. 193/808), Ya'kûb ve Halef;[35] Bakara 2/144'te Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Ya'kûb'un ravisi Ruveys ve Halef;[36] Bakara 2/149'ta Ebû Amr[37] bu fiili "yâ" harfi ile okumaktadır. Âl-i İmrân 3/99'da ise kıraat imamları arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.

---

[24] İbn Akîle, *ez-Ziyâde,* 4/243; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/252 (No. 2911); Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 14/17 (No. 5418); Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim b. Ali İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cem*, thk. Ebû Abdilhimen Adil b. Sa'd (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 359.
[25] ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 54; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 14/16 (No. 5417).
[26] Taberânî, *el-Mucemü'l-evsat*, 5/325.
[27] Ebû Osman Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî el-Cüzcânî, *et-Tefsîr min Sünen-i Saîd b. Mansûr*, thk. Saîd b. Abdillah b. Abdilaziz (Riyâd: Dâru's-Samî'î, 1997), 2/515 (No. 169).
[28] Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mucemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 10/95 (No. 10067).
[29] Ebû Davud, "el-Hurûf ve'l-Kırâât", 32 (No. 4000); ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 52, 55, 56.
[30] el-Fâtiha 1/6.
[31] Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/253 (No. 2912); İbn Akîle, *ez-Ziyâde,* 4/243.
[32] Bakara sûresi ve diğer sûrelerdeki bu tür kıraat farklılıkları için bk. Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-i Aşere*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 144 vd.
[33] ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 66.
[34] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 179; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-'aşr*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dabba' (Mısır: y.y., ts.), 2/217; el-Bennâ, *İthâf*, 1/398.
[35] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 179; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/218; el-Bennâ, *İthâf*, 1/403.
[36] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 179; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/223; el-Bennâ, *İthâf*, 1/422.
[37] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 179; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/223; el-Bennâ, *İthâf*, 1/423.

Bakara 2/125: Câbir'den (r.a.) (öl. 78/697) nakledildiğine göre Hz. Peygamber, وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى âyetindeki وَاتَّخِذُوا kelimesinin خ harfini esreli okumuştur.[38] Nitekim kıraat imamlarının önemli bir kısmının tercihi de bu yöndedir. Sadece Nâfi' ve İbn Âmir bu harfi fetha ile okumaktadır.[39]

Bakara 2/208, Enfâl 8/61 ve Muhammed 47/35: Bu üç âyette geçen السّلْم kelimesindeki "sîn" harfini Hz. Peygamber'in fetha (السَّلْم) ve kesre (السِّلْم) ile okuduğu rivayet edilmiştir.[40] Böyle bir okuyuş farklılığı kıraat imamlarının tercihlerine de yansımıştır. Örneğin; Bakara 2/208'de Nâfi', İbn Kesîr, Kisâi ve Ebû Ca'fer; Enfâl 8/61'de Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım'ın râvisi Hafs, Hamza, Kisâi, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef; Muhammed 47/35'de ise Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım'ın râvisi Hafs, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb bu kelimeyi fetha ile okumaktadır.[41]

Bakara 2/259: Zeyd b. Sâbit'ten (öl. 45/665) nakledildiğine göre Hz. Peygamber, وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا âyetindeki نُنْشِزُهَا kelimesini bu şekilde "zây" harfi ile okumuştur.[42] Bazı kıraat imamlarının tercihi de bu yönde iken Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb ise mezkûr kelimeyi نُنْشِرُهَا şeklinde "râ" harfi ile okumaktadır.[43]

2.1. Hz. Peygamber'in Okuttuğu Kıraat Farklılıkları

Bakara 2/48: Übey b. Kâ'b (öl. 33/654), وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَ تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنْصَرُونَ âyetindeki وَلاَ يُقْبَلُ ve وَلاَ يُؤْخَذُ kelimelerini Hz. Peygamber'in, وَلاَ تُقْبَلُ ve وَلاَ تُؤْخَذُ şeklinde "tâ" harfi ile okuttuğunu nakletmiştir.[44] Kıraat imamlarının içerisinde İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb'un tercihi de bu şekildedir.[45]

Bakara 2/283: Zeyd b. Sâbit, وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ âyetindeki فَرِهَانٌ kelimesini Hz. Peygamber'in فَرُهُنٌ şeklinde okuttuğunu belirtmiştir.[46] İbn Kesîr ve Ebû Amr'ın tercihinde de böyle okunduğu bilinmektedir.[47]

3. Mâide Sûresi

---

[38] Ebû Dâvûd, "el-Hurûf ve'l-Kırâat", 1 (No. 3969); ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 71, 72.
[39] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 185; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/222; el-Bennâ, *İthâf*, 1/417; Abdulfettâh el-Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, (İstanbul: Hilal Yayınları, ts.), 30.
[40] ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 75-76.
[41] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 195; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227; el-Bennâ, *İthâf*, 1/435.
[42] Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/255 No. 2918); el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 60; İbn Akîle, *ez-Ziyâde,* 4/247.
[43] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 203; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/231; el-Bennâ, *İthâf*, 1/449.
[44] Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/254.
[45] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 176; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/212; el-Bennâ, *İthâf*, 1/390; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 23.
[46] Hâkim, *Müstedrek*, 2/256 (No. 2922)
[47] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 207-208; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237; el-Bennâ, *İthâf*, 1/460; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 39.

Mâide 5/45: Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ âyetindeki وَالْجُرُوحَ , وَالسِّنَّ , وَالأُذُنَ , وَالأَنْفَ , وَالْعَيْنَ kelimelerini merfu' olarak okumuştur.[48] Kıraat imamlarının içerisinde sadece Kisâî'nin tercihi bu şekildedir.[49]

Mâide 5/112: Muâz b. Cebel (öl. 17/638), إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ âyetindeki هَلْ يَسْتَطِيعُ kelimesini Hz. Peygamber'in, تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ şeklinde okuttuğunu belirtmiştir.[50] Kisâî'nin tercihi de bu yöndedir.[51]

4. En'am Sûresi

En'am 6/105: Übey b. Kâ'b, Hz. Peygamber'in, kendisini وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ âyetindeki دَرَسْتَ kelimesini bu şekilde okuttuğunu nakletmiştir.[52] Kıraat imamlarının tercihlerinde ise farklılıklar vardır. Örneğin; İbn Kesîr ve Ebû Amr bu kelimeyi دَارَسْتَ şeklinde; İbn Âmir ve Ya'kûb ise دَرَسَتْ olarak okumaktadır.[53]

En'am 6/132, Hûd 11/123 ve Neml 27/93: Kur'ân-ı Kerîm'de bu üç âyette وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ cümlesi yer almaktadır. Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledildiğine göre Hz. Peygamber, bu yerlerdeki fiil-i muzâriyi "yâ" harfi ile يَعْمَلُونَ şeklinde okumuştur.[54] Nitekim kıraat imamlarının birçoğunun tercihi de bu şekildedir. Buna rağmen bazı kıraat imamları, bu yerlerin bir kısmındaki mezkur fiili, "tâ" harfi ile تَعْمَلُونَ şeklinde okumaktadır. Örneğin; En'am 6/132'de İbn Âmir; Hûd 11/123 ve Neml 27/93'te ise Nâfi', İbn Âmir, Âsım'ın ravisi Hafs, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb bu fiili "tâ" harfi ile تَعْمَلُونَ olarak okumaktadır.[55]

En'am 6/159; Rûm 30/32: Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre bu iki âyette geçen فَرَّقُوا kelimesini Hz. Peygamber, elif ile فَارَقُوا şeklinde okumuştur.[56] Nitekim Hamza ve Kisâî'nin tercihi de bu yöndedir.[57]

5. A'râf Sûresi

A'râf 7/40: Berâ b. Âzib'ten (öl. 71/690) nakledildiğine göre لاَ تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ cümlesindeki لاَ تُفَتَّحُ fiilini Hz. Peygamber, لاَ تُفْتَحُ şeklinde şeddesiz okumuştur.[58] Kıraat imamlarının içerisinde sadece

---

[48] Tirmizî, "Kıraât", 1 (No. 2929); Ebû Dâvûd, "el-Hurûf ve'l-Kırâât", 8 (No. 3976), 9 (No. 3977); Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/257 (No. 2927); ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 88-89; İbn Akîle, *ez-Ziyâde,* 4/250.
[49] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 234; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/254; el-Bennâ, *İthâf*, 1/536.
[50] Tirmizî, "Kıraât", 1 (No. 2930); ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 92-93; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/260 (No. 2935).
[51] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 238; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/256; el-Bennâ, *İthâf*, 1/545; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 52.
[52] el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 67; İbn Akîle, *ez-Ziyâde,* 4/253.
[53] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 247; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/261; el-Bennâ, *İthâf*, 2/25.
[54] ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 67.
[55] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 179; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/262-263; el-Bennâ, *İthâf*, 2/31.
[56] ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 96.
[57] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 252; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/266; el-Bennâ, *İthâf*, 2/39.
[58] Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/261 (No. 2939); el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 67; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/254.

Ebû Amr bu şekilde okumaktadır. Hamza, Kisâî, Halef لاَ يُفْتَحُ şeklinde, diğerleri ise لاَ تُفَتَّحُ şeklinde okumaktadır.[59]

A'râf 7/143: Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا âyetindeki دَكًّا kelimesini Hz. Peygamber, bu şekilde elifsiz okumuştur.[60] Birçok kıraat imamının tercihi de bu yönde iken Hamza, Kisâî ve Halef ise bu kelimeyi دَكَّاءَ şeklinde elif ile okumaktadır.[61]

6. Enfâl Sûresi

Enfâl 8/66: Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber, الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا âyetindeki ضَعْفًا kelimesini ضُعْفًا şeklinde okumuştur.[62] Nitekim Âsım, Hamza ve Halef ضَعْفًا ; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Kisâî ve Ya'kûb ضُعْفًا ; Ebû Ca'fer ise ضُعَفَاء şeklinde okumaktadır.[63]

Enfâl 8/67: Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre Hz. Peygamber, مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى âyetini أَنْ تَكُونَ لَهُ أَسْرَى şeklinde okumuştur.[64] Kıraat imamlarının tercihlerine bakıldığında Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى şeklinde; Ebû Amr ve Ya'kûb أَنْ تَكُونَ لَهُ أَسْرَى şeklinde; Ebû Ca'fer ise أَنْ تَكُونَ لَهُ أُسَارَى şeklinde okumaktadır.[65]

7. Yûnus 10/58

Übey b. Kâ'b'ın bir rivayetinde قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ âyetindeki فَلْيَفْرَحُوا ve يَجْمَعُونَ kelimelerini Hz. Peygamber'in, فَلْتَفْرَحُوا ve تَجْمَعُونَ şeklinde okuduğu;[66] bir diğer rivayetinde ise okuttuğu[67] nakledilmiştir. Nitekim ilk kelimenin okunuşu ile ilgili olarak Ya'kub'un ravisi Ruveys'in tercihi de bu şekildedir. İkinci kelimede ise İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ruveys'in tercihi bu yöndedir.[68]

8. Hûd Sûresi

Hûd 11/46: … قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ âyetini Hz. Peygamber'in, إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ şeklinde okuduğu rivayet edilmiştir.[69] Kisâi ve Ya'kûb'un tercihine göre de bu şekilde okunmaktadır.[70] Ayrıca Esmâ bint Yezîd, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'den nakledildiğine göre ise Hz. Peygamber'in, إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ

---

[59] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 254; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/269; el-Bennâ, *İthâf*, 2/48.
[60] Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/261 (No. 2940); ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 99; İbn Akîle, *ez-Ziyâde,* 4/254.
[61] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 259; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/271; el-Bennâ, *İthâf*, 2/62.
[62] İbn Akîle, *ez-Ziyâde,* 4/255.
[63] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 254; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/277; el-Bennâ, *İthâf*, 2/48
[64] Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/261 (No. 2942); el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 73; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/255.
[65] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 266; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/277; el-Bennâ, *İthâf*, 2/83.
[66] Ebû Dâvûd, "el-Hurûf ve'l-Kırâat", 13.
[67] Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/440.
[68] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 277; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/285; el-Bennâ, *İthâf*, 2/116; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 69.
[69] Ebû Dâvûd, "el-Hurûf ve'l-Kırâat", 14, 15; Tirmizî, "Kıraât", 2 (No. 2931); Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/263 (No. 2947).
[70] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 281; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/289; el-Bennâ, *İthâf*, 2/127; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 70.

صَالِحٍ şeklinde okuduğu da rivayet edilmiştir.[71] Zikri geçen imamların dışındaki diğer kıraat imamlarının tercihi de bu şekildedir.[72]

Hûd 11/69: Kûfe kıraat imamlarından Hamza'nın bildirdiğine göre وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ âyetindeki سَلَامٌ kelimesini Hz. Peygamber'in, سِلْم şeklinde okuttuğu nakledilmiştir.[73] Hamza ve Kisâî'nin tercihi de bu yöndedir.[74]

9. Yûsuf 12/23

Abdullah b. Mes'ûd, وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ âyetindeki هَيْتَ kelimesini, Hz. Peygamber'in هَيْتَ şeklinde okuttuğunu nakletmiştir.[75] Bu kelimenin okunuşu ile ilgili kıraat imamlarının farklı tercihleri vardır. Nâfi', İbn Âmir'in ravisi İbn Zekvân ve Ebû Ca'fer هِيتَ ; İbn Kesîr هَيْتُ ; İbn Âmir'in ravisi Hişâm ise هِئْتَ ve هِئْتُ şeklinde okumuştur. Diğer imamlar ise yukarıdaki rivayette geçtiği gibi هَيْتَ şeklinde okumaktadır.[76]

10. Ra'd Sûresi

Ra'd 13/4: Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber, وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ âyetini bu şekilde "nûn" harfi ile okumuştur.[77] Kıraat imamlarının birçoğunun tercihi de bu yönde iken Hamza, Kisâî ve Halef ise "yâ" harfi ile وَيُفَضِّلُ şeklinde okumaktadır.[78]

Ra'd 13/39: Ebü'd-Derdâ'dan (öl. 32/652) nakledildiğine göre Hz. Peygamber, يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ âyetindeki وَيُثْبِتُ kelimesini bu şekilde şeddesiz okumuştur.[79] Nitekim İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım ve Ya'kûb'un tercihi de bu yöndedir. Nâfi', İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Halef'in tercihi ise bu kelimenin şeddeli olarak وَيُثَبِّتُ şeklinde okunmasıdır.[80]

11. Hicr 15/2:

Hz. Peygamber, رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ âyetindeki رُبَمَا kelimesini şeddeli olarak رُبَّمَا şeklinde okumuştur.[81] Nitekim İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halef'in tercihi de bu yöndedir. Nâfi', Âsım ve Ebû Ca'fer ise bu kelimeyi رُبَمَا şeklinde şeddesiz olarak okumaktadır.[82]

12. Kehf Sûresi

---

[71] Tirmizî, "Kıraât", 2 (No. 2932); ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 110-112. Ayrıca bkz. Hâkim, el-Müstedrek….
[72] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 281; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/289; el-Bennâ, *İthâf*, 2/127; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 70.
[73] ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 112.
[74] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 283; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/290; el-Bennâ, *İthâf*, 2/130.
[75] ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 114; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/376 (No. 3321).
[76] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 286; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/293-294; el-Bennâ, *İthâf*, 2/143; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 73.
[77] el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 80.
[78] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 291; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/297; el-Bennâ, *İthâf*, 2/160.
[79] İbn Akîle, *ez-Ziyâde,* 4/259.
[80] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 292; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/298; el-Bennâ, *İthâf*, 2/163.
[81] İbn Akîle, *ez-Ziyâde,* 4/260.
[82] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 294; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/301; el-Bennâ, *İthâf*, 2/173.

Kehf 18/71: Übey b. Kâ'b'tan nakledilen bir rivayette Hz. Peygamber, قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا âyetindeki لِتُغْرِقَ kelimesini "yâ" harfi ile لِيَغْرَقَ أَهْلُهَا şeklinde okumuştur.[83] Nitekim Hamza, Kisâî ve Halef'in tercihi de bu şekildedir. Diğer kıraat imamları ise لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا şeklinde okumaktadır.[84]

Kehf 18/77: Übey b. Kâ'b'tan nakledilen bir rivayette قَالَ لَوْ شِئْتَ لاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا âyetindeki لاتَّخَذْتَ kelimesini Hz. Peygamber'in لَتَخِذْتَ şeklinde okuduğu belirtilmiştir.[85] İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb da bu şekilde okumaktadır.[86]

Kehf 18/86: Abdullah b. Abbas'tan (öl. 68/687) nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber, تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ âyetindeki حَمِئَةٍ kelimesini حَمِيَةٍ şeklinde okutmuştur.[87] Kıraat imamlarının tercihlerinde ise böyle bir kıraat farklılığı tespit edilememiştir. Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber'in فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ şeklinde okuduğu nakledilmiştir.[88] Kıraat imamlarının tercihlerine bakıldığında bu kelimenin iki şekilde okunduğu görülmektedir. Buna göre Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım'ın ravisi Hafs ve Ya'kûb حَمِئَةٍ olarak; İbn Âmir, Âsım'ın ravisi Ebû Bekir, Hamza, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Halef ise حَامِيَةٍ şeklinde okumaktadır.[89]

13. Meryem Sûresi

Meryem 19/25: Abdullah b. Erkam (öl. 23-35/644-656), وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا âyetindeki تُسَاقِطْ kelimesini Hz. Peygamber'in, يَسَّاقَطْ şeklinde okuduğunu söylemiştir.[90] Bu kelimenin okunuşu ile ilgili olarak kıraat imamlarının farklı tercihleri söz konusudur. Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn âmir, Âsım'ın ravisi Ebû Bekir, Kisâî, Ebû Ca'fer ve Halef, تَسَّاقَطْ ; Âsım'ın ravisi Hafs, تُسَاقِطْ ; Hamza, تَسَاقَطْ ; Âsım'ın ravisi Ebû Bekir ile Ya'kûb yukarıdaki rivayette aktarıldığı şekilde يَسَّاقَطْ olarak okumaktadır.[91]

Meryem 19/90: Ebû Ümâme'den (öl. 86/705) nakledildiğine göre Hz. Peygamber, تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطِرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا âyetini تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا şeklinde okumuştur.[92] Nitekim bu âyette âyette تَكَادُ ve يَتَفَطَّرْنَ kelimeleri, harf değişikliği şeklindeki kıraat farklılığına konu olan iki yerdir. Buna göre تَكَادُ kelimesini Nâfi' ve Kisâî, "yâ" harfi ile يَكَادُ ; diğerleri ise "tâ" harfi ile تَكَادُ

---

[83] el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 86.
[84] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 309; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/313; el-Bennâ, *İthâf*, 2/221.
[85] Müslim, "Fedâil", 173; ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 123.
[86] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 310; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/314; el-Bennâ, *İthâf*, 2/223.
[87] ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 124-125.
[88] Tirmizî, "Kıraât", 3 (No. 2934); Ebû Dâvûd, "el-Hurûf ve'l-Kırâât", 18 (No. 3986); Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/259 (No. 2933); İbn Akîle, *ez-Ziyâde,* 4/252.
[89] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 311; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/314; el-Bennâ, *İthâf*, 2/223.
[90] ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 126.
[91] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 316; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/318; el-Bennâ, *İthâf*, 2/235-236.
[92] Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/267 (No. 2964); el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 92.

şeklinde okumaktadır. Ayrıca يَتَفَطَّرْنَ kelimesini Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım'ın ravisi Ebû Bekir, Hamza, Ya'kûb ve Halef, يَنْفَطِرْنَ ; diğerleri ise يَتَفَطَّرْنَ şeklinde okumaktadır.[93]

14. Tâhâ 20/1

Kıraat imamlarından Âsım, Zir b. Hubeyş'ten (öl. 82/701) naklettiğine göre Abdullah b. Mes'ûd'a birisi gelmiş ve bu sûrenin ilk âyetindeki mukattaa harflerini her ikisi de meftuh olacak şekilde okumuştur. Abdullah b. Mes'ûd da o kimseye "Tâ-Hî" (طَهِ) şeklinde ikinci harfi meksûr okumasını söylemiştir. Zira Hz. Peygamber'in de bu şekilde okuduğunu ve Cebrail'in de böyle indirdiğini belirtmiştir.[94] Nitekim kıraat imamlarının tercihlerine bakıldığında Nâfi'nin ravisi Verş (öl. 197/812), Ebû Amr, Âsım'ın ravisi Ebû Bekir, Hamza, Kisâî ve Halef'in, ikinci harfi *imâle* ile okuduğu görülmektedir.[95] Bilindiği üzere bir harfin imâle ile okunması, fethanın kesreye ya da "elif" harfinin "yâ" harfine doğru meylettirerek okunmasıdır.[96]

15. Hacc 22/2

وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى âyetindeki سُكَارَى kelimelerini Hz. Peygamber'in bu şekilde okuduğu nakledilmiştir.[97] Ayrıca Ebû Saîd el-Hudrî'den (öl. 74/693) nakledilen bir diğer rivayette ise Hz. Peygamber'in elifsiz olarak سَكْرَى şeklinde okuduğu da aktarılmıştır.[98] Kıraat imamlarının birçoğunun tercihi de سُكَارَى şeklinde elifli okunması yönünde iken Hamza, Kisâî ve Halef ise bu kelimeyi سَكْرَى olarak okumaktadır.[99]

16. Mü'minûn 23/67

Abdullah b. Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber, مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ سَامِرًا تَهْجُرُونَ âyetindeki تَهْجُرُونَ fiilini تُهْجِرُونَ şeklinde okumuştur.[100] Nitekim Nâfi' de bu şekilde okumaktadır.[101]

17. Furkân 25/18

Muâz b. Cebel'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ âyetindeki نَتَّخِذَ kelimesini bu şekilde "nûn" harfini fethalı olarak okumuştur.[102] Birçok kıraat imamının tercihi de bu yönde iken sadece Ebû Ca'fer'in tercihi ise bu kelimenin merfu' olarak نُتَّخَذَ şeklinde okunmasıdır.[103]

---

93 İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 318; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/319; el-Bennâ, *İthâf*, 2/240-241.
94 Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/268 (No. 2965); el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 94.
95 İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 319; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/319; el-Bennâ, *İthâf*, 2/243.
96 Temel, Kıraât ve Tecvid Istılahları, 91.
97 Tirmizî, "Kıraât", 9 (No. 2941); Hâkim, *el-Müstedrek*, 27268 (No. 2967); ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 128; el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 94.
98 ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 129.
99 İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 329; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/325; el-Bennâ, *İthâf*, 2/271-272.
100 el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 97.
101 İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 335; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/329; el-Bennâ, *İthâf*, 2/286.
102 Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/270 (No. 2972); İbn Akîle, *ez-Ziyâde,* 4/269.
103 İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 341-342; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/333; el-Bennâ, *İthâf*, 2/306.

18. Rûm 30/54

Atiyye b. Sa'd el-Afvî (öl. 111/729), Abdullah b. Ömer'e اَللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ âyetini okuduğunda İbn Ömer, ضُعْفٍ şeklinde okuması gerektiğini söylemiştir. Zira kendisinin de Hz. Peygamber'e ضَعْفٍ okuduğunda (قَرَأْتُ عَلَى رَسُولِ الله) Peygamber'in de böyle bir düzeltme yaptığını belirtmiştir.[104] Kıraat imamlarının tercihlerine bakıldığında Âsım ve Hamza bu kelimeyi ضَعْفٍ şeklinde okurken diğer kıraat imamları ise ضُعْفٍ olarak okumaktadır.[105]

19. Lokmân 31/27

Hz. Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber, وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ âyetindeki وَالْبَحْرُ kelimesini bu şekilde merfû' olarak okumuştur.[106] Kıraat imamlarının birçoğunun tercihi de bu yönde iken Ebû Amr ve Ya'kûb ise fetha ile okumaktadır.[107]

20. Ahzâb 33/14

Hz. Peygamber'in, ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا âyetindeki لَآتَوْهَا kelimesini لَأَتَوْهَا şeklinde elifsiz okuttuğu nakledilmiştir.[108] Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer'in tercihi de bu yöndedir.[109]

21. Sebe' 34/15

Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ âyetindeki مَسْكَنِهِمْ kelimesini Hz. Peygamber, مَسَاكِنِهِمْ şeklinde okumuştur.[110] Bu kelimenin okunuşu ile ilgili olarak kıraat imamlarının üç farklı tercihi vardır. Buna göre Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım'ın ravisi Ebû Bekir, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb, zikri geçen rivayette de belirtildiği gibi مَسَاكِنِهِمْ ; Hafs ve Hamza مَسْكَنِهِمْ ; Kisâî ve Halef ise مَسْكِنِهِمْ şeklinde okumaktadır.[111]

22. Yâsin 36/62

Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber, وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا âyetindeki جِبِلًّا kelimesini جُبُلًّا şeklinde okumuştur.[112] Nitekim İbn Kesîr, Hamza, Kisâî, Ruveys ve Halef de bu şekilde okumaktadır. Nâfi', Âsım ve Ebû Ca'fer جِبِلًّا ; Ebû Amr ve İbn Âmir جُبُلًّا ; Ya'kûb'un diğer ravisi Ravh (öl. 235/849) ise جُبُلًّا şeklinde okumaktadır.[113]

23. Mümin 40/46

---

[104] ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 137; Ebû Dâvûd, "el-Hurûf ve'l-Kırâat", 10; Tirmizî, "Kıraât", 4 (No. 2936).
[105] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/345; el-Bennâ, *İthâf*, 2/359.
[106] Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/271 (No. 2976); el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 101.
[107] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 360; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/347; el-Bennâ, *İthâf*, 2/364.
[108] ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 139.
[109] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 363; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/348; el-Bennâ, *İthâf*, 2/372.
[110] Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/271 (No. 2978); ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 140.
[111] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 367; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/350; el-Bennâ, *İthâf*, 2/384.
[112] el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 106.
[113] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 376; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/355; el-Bennâ, *İthâf*, 2/403.

Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledildiğine göre النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ âyetindeki أَدْخِلُوا kelimesini Hz. Peygamber, *hemze-i kat'*[114] ile أَدْخِلُوا şeklinde okumuştur.[115] İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Âsım'ın ravisi Ebûbekir أُدْخُلُوا şeklinde *hemze-i vasl*[116] ile okumakta iken diğerleri ise yukarıdaki rivayette geçtiği şekilde *hemze-i kat'* ile okumaktadır.[117]

24. Zuhruf 43/57

Hz. Ali'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber, وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلاً إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ âyetindeki يَصِدُّونَ kelimesinin "sâd" harfini bu şekilde kesreli okumuştur.[118] Nitekim İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza ve Ya'kûb'un tercihi de bu yöndedir. Nâfi', İbn Âmir, Kisâî, Ebû Cafer ve Halef ise mezkûr harfi ötreli okumaktadır.[119]

25. Kamer 54/15

Abdullah b. Mes'ûd'a, وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ âyetindeki مُدَّكِرٍ kelimesinin مُذَّكِرٍ veya مُذَّكِرٍ şeklinde nasıl okunması gerektiği sorulduğunda İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in, مُدَّكِرٍ olarak okuduğunu;[120] başka bir rivayette ise kendisini bu şekilde okuttuğunu[121] söylemiştir. Nitekim bu kelimenin okunuşu ile ilgili olarak kıraat imamları arasında farklı bir tercih söz konusu değildir.

26. Vâkıa Sûresi

Vâkıa 56/55: Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ âyetindeki شُرْبَ kelimesini شَرْبَ şeklinde "şîn" harfini fethalı okumuştur.[122] Nitekim Nâfi', Âsım, Hamza ve Ebû Ca'fer bu harfi merfu' okurken diğerleri ise fethalı okumaktadır.[123]

Vâkıa 56/89: Hz. Âişe'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber, فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ âyetini فَرُوحٌ şeklinde okumuştur.[124] Kıraat imamları içerisinde sadece Ya'kûb'un ravisi Ruveys'in tercihi bu şekildedir.[125]

27. Tekvîr 81/24

---

[114] *Hemze-i Kat':* Kendisiyle başlanınca okunan ve ayrıca öncesindeki kelime ya da harfle birlikte okunduğunda da okunan hemzedir. Kelimenin hem vakf hem de vasl halinde sabit kalan hemzedir. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 76.
[115] Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/278.
[116] *Hemze-i Vasl':*Kendisiyle başlanınca okunan ve fakat öncesindeki kelime ya da harfle birlikte okunduğunda ise okunmayan hemzedir. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 76.
[117] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 385; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/365; el-Bennâ, *İthâf*, 2/438; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 120.
[118] el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 109;
[119] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 389; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/370; el-Bennâ, *İthâf*, 2/458.
[120] Buhârî, "Ehâdîsü'l-Enbiyâ", 3 (No. 3341), 6 (No. 3345), 16 (No. 3376), "Tefsîr", 2 (No. 4869, 4870, 4871), 3 (No. 4872), 4 (No. 4873, 4874); Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin ve Kasrihâ", 280, 281; Ebû Dâvûd, "el-Hurûf ve'l-Kırâat", 26; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahih-i İbn Hibbân* (Alâüddîn Ali İbn Balabân'ın tertibi), thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988), 14/235; ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 155-156.
[121] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/19; İbn Hibbân, *el-İhsân*, 14/235.
[122] el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 119.
[123] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 407; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/383; el-Bennâ, *İthâf*, 2/516.
[124] ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 160-161; Ebû Dâvûd, "el-Hurûf ve'l-Kırâat", 23.
[125] İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 407; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/383; el-Bennâ, *İthâf*, 2/517 ; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 132.

Hz. Âişe'den nakledildiğine göre وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ âyetindeki بِضَنِينٍ kelimesini Hz. Peygamber, بِظَنِينٍ şeklinde "zâ" harfi ile okumuştur.[126] İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî, Ruveys'in tercihi de bu yöndedir.[127]

28. İnfitâr 82/7

Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber, الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ âyetindeki فَعَدَلَكَ kelimesini فَعَدَّلَكَ şeklinde şeddeli olarak okumuştur.[128] Nitekim Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Cafer ve Ya'kûb'un tercihinde de bu şekildedir.[129]

29. Gâşiye 88/22

Câbir'den (r.a.) nakledildiğine göre Hz. Peygamber, لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ âyetindeki بِمُصَيْطِرٍ kelimesini, "sâd" harfi ile okumuştur.[130] Nitekim kıraat imamlarının ekserisinin tercihi de bu şekilde iken İbn Âmir'in ravisi Hişâm bu kelimeyi "sîn" harfi ile; Hamza'nın ravisi Halef ve Hallâd (hulf ile[131]) ise *işmâm* ile okumaktadır.[132]

30. Fecr Sûresi

Fecr 89/17, 18, 19: كَلَّا بَل لاَ تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلاَ تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَمًّا âyetlerindeki üç fiili (وَيَأْكُلُونَ , وَلاَ يَحَاضُّونَ , لاَ يُكْرِمُونَ) Hz. Peygamber'in, "yâ" harfi ile okuduğu rivayet edilmiştir.[133] Kıraat imamları içerisinde sadece Ebû Amr ve Ya'kûb'un tercihi bu yöndedir.[134]

Fecr 89/25-26: فَيَوْمَئِذٍ لاَ يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ وَلاَ يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ âyetlerindeki fiilleri, Hz. Peygamber'in, لاَ يُعَذَّبُ ve وَلاَ يُوثَقُ şeklinde okuttuğu da nakledilmiştir.[135] Nitekim Kisâî ve Ya'kûb da böyle okumaktadır.[136]

31. Beled 90/5:

Hz. Peygamber'in, أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ âyetinde أَيَحْسَبُ kelimesindeki "sîn" harfini kesreli okuduğu rivayet edilmiştir.[137] Nitekim Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî, Ya'kûb ve Halef'in tercihi de bu şekildedir.[138]

Sonuç

Hz. Peygamber'in okuduğu ya da okuttuğu kıraat farklılıklarına dair bu çalışmada tespit edilen rivayetler, kırâat-ı aşere çerçevesinde harf veya hareke değişikliği şeklindeki farklı okumaların

---

126 Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/276 (No. 2996); ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 168-169; el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 126.
127 İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 431; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/398-399; el-Bennâ, *İthâf*, 2/592.
128 Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/276 (No. 2997); el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 127.
129 İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 432; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/399; el-Bennâ, *İthâf*, 2/594.
130 Hâkim, *el-Müstedrek,* 2/279.
131 *Hulf*: Kıraat ıstılahında imam veya ravinin kendi kırâat veya rivayetinin dışında diğer ravilere muvafakat ederek okuduğu ikinci vecihdir. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları*, 79.
132 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/378, 400; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 144; el-Bennâ, *İthâf*, 2/606.
133 Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/280 (No. 3008); ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 172; el-Mi'sarâvî, *el-Kırââtü'l-vâride*, 129.
134 İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 436; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/400; el-Bennâ, *İthâf*, 2/608.
135 Ebû Dâvûd, "el-Hurûf ve'l-Kırâat", 28; ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 173.
136 İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, *el-Gâye*, 436; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/400; Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 144.
137 ed-Dûrî, *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî,* 174; İbn Akîle, *ez-Ziyâde,* 4/279.
138 el-Bennâ, *İthâf*, 2/610.

sadece bir kısmını teşkil etmektedir. Hz. Peygamber'in Kur'an'ın her bir kelimesini kime ve nasıl okuduğu ya da okuttuğunun rivayetlere tek tek konu olması çok gerçekçi değildir. Zira Kur'ân-ı Kerîm, farklı mekanlarda ve zaman dilimlerinde Müslümanlar tarafından devamlı tilâvet edilen, dinlenen, öğrenilen, öğretilen ve ezberlenen ilâhî bir Kitap olması hasebiyle hoca ve öğrenci arasında gerçekleşen şifâhî bir eğitim ve öğretime konu olmuştur. Bu bağlamda kıraat farklılıklarını derleyen eserler incelendiğinde her bir kıraat imamının Hz. Peygamber'e ulaşan muttasıl senetlerinin zikredilmesi ile yetinildiği görülecektir. Böylece aslında her bir kıraat imamının tercihi, Hz. Peygamber'e kadar dayandırılmış olmaktadır. Kıraat farklılıklarının her birini bizzat Hz. Peygamber'in okuyup okumadığı meselesinin hadis rivayetleri ekseninde izaha kavuşturulması ise mümkün gözükmemektedir. Buna rağmen çalışmamızda aktarılan örnek rivayetlerden hareketle özellikle harf veya hareke değişikliği gibi kıraat farklılıklarının en azından bir kısmının Hz. Peygamber tarafından okunduğu ya da okutulduğu söylenebilir. Ayrıca vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'in hayatta olduğu süreçte yedi harf ruhsatına binaen sahâbenin okuduğu kıraat farklılıklarının Hz. Peygamber'in teyidi ve gerektiğinde tashihinden geçtiği sonucuna da varılabilir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Aydınlı, Abdullah. "Merfû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 29/180-181. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Becelî, Ebü'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed b. Abdillâh ed-Dımaşkî. *Fevâid*. thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Silefî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1992.

Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırââti'l-erba'ate'l-'aşer*. thk. Şa'bân Muhammed İsmail. Beyrut: 2 Cilt. Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1407/1987.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Bahru'z-Zehhâr)*. thk. Mahfûzu'r-Rahman Zeynüllâh-Âdil b. Sa'd-Sabrî Abdülhâlik eş-Şafi. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ulum, 1988-2009.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u-sahîh*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.

Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *Kitâbü'l-Ḳırâ'eti halfe'l-imâm.* thk. Fazlurrahman es-Sevrî. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1980.

Birışık, Abdülhamit. "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25/426-433. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Cüzcânî, Ebû Osman Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî. *et-Tefsîr min Sünen-i Saîd b. Mansûr*. thk. Saîd b. Abdillah b. Abdilaziz. 5 Cilt. Riyâd: Dâru's-Samî'î, 1997.

Dûrî, Ebû Ömer Hafs b. Ömer. *Cüz'ün fîhi Kırââtü'n-Nebî.* thk. Hikmet Beşîr Yâsîn. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988.

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

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Me'mûn, 1984.

Feyizli, Hasan Tahsin. *Kırâat-i Aşere*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

İbn Akîle, Cemâlüddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Safa Şeyh İbrahim Hakkı (1-45 nev')-Fehd b. Ali el-Andes (46-90 nev')-

İbrahim b. Muhammed el-Mahmûd (91-119 nev')-Muslih b. Abdulkerim es-Sâmidî (120-143 nev')-Halid Abdulkerim el-Lâhim (144-154 nev'). 10 Cilt. Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-'aşr*. thk. Ali b. Muhammed ed-Dabba'. 2 Cilt. Mısır: y.y., ts.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *el-İhsân fî takrîbi Sahih-i İbn Hibbân.* (Alâüddîn Ali İbn Balabân'ın tertibi). thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.

İbnü'l-Mukrî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim b. Ali. *el-Mu'cem*. thk. Ebû Abdilhimen Adil b. Sa'd. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbu's-seb'a*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.

Mi'sarâvî, Ahmed Îsâ. *el-Kırââtü'l-vâridetü fi's-sünneti ve me'ahû Cüz'ün fîhî Kırââtü'n-Nebî.* Mısır: Dâru's-Selâm, 2008.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh.* thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî* (*el-Müctebâ*). nşr. 'İmâd et-Tayyâr-Yâsir Hasan-'İzzuddîn Dıllî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1435/2014.

Nîsâbûrî , Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn.* thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Nîsâbûrî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân. *el-Gâye fi'l-kırââti'l-'aşr*. thk. Muhammed Gıyâs el-Canbâz. Riyâd: Dâru'ş-Şevvâf, 1411/1990.

Pâlûvî, Abdulfettâh. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Hilal Yayınları, ts.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mucemü'l-evsat*. thk. Tarık b. Ivazillah b. Muhammed-Abddülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Darul-Haremeyn, ts.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mucemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhamed. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Cadü'l-Hak. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1994.

Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid Istılahları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî 'Alfe. Riyâd: Dâru'l-Hadâre, 1436/2015.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1984.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Kılıç, H. (2021). Nüzûl Dönemi Servet Algısının Mekkî Ayetlerdeki Yansımaları. *Theosophia*, 3, 141-164.
DOI: 10.5281/zenodo.5806618
Received: 24.10.2021 – Accepted: 21.11.2021 – Published: 27.12.2021

RESEARCH ARTICLE

Nüzûl Dönemi Servet Algısının Mekkî Ayetlerdeki Yansımaları*

Hasan KILIÇ[1]

Öz: Servet maddi refah ve zenginliğin yanı sıra aile, akraba, kabile gibi insana destek veren toplumsal grup ve kitleleri kapsamına alan bir kavramdır. Mekke müşrikleri İslam davetine icabet eden ilk neslin özellikle köle ve fakir kimselerden oluşmasını yadırgamış, bu durumu hicret öncesi dönemde polemik malzemesi haline getirmişlerdir. Bu itibarla maddi refah ve güçlerini haklılıklarına, Allah nezdinde şerefli bir konuma sahip olduklarına vurgu yapan en belirgin emare olarak dillendirmişler, bu gibi imkânlardan mahrum kalan Hz. Peygamber ve müminleri ise tahkir etmişlerdir. Müşriklerin döneme hâkim zihniyet anlayışını yansıtan bu mukayeseleri sadece fakir müminleri azarlama ve kınamadan ibaret değildir. Onların bu düşüncelerinin altında İslam'ın en önemli umdelerinden nübüvvet ve ahiret konularında zihinlerde şüpheler oluşturmanın, diğer insanların mümin olmasını engelleme niyet ve hedefinin yattığı bilinmektedir. Bu sebeple inanç esaslarının temellendirildiği Mekkî ayetlerdeki beyanlar aynı zamanda müşriklerin söz konusu iddia ve ithamlarını izale eden, bilgi ve işaretlere yer vermektedir. Başka bir deyişle servet olgusu, Mekke döneminde müdahale edilmesi gereken en öncelikli konulardan biri olarak gündeme taşınmıştır. Dolayısıyla bu çalışma Mekkî ayetlerdeki temel konular içerisinde servet olgusuna ilişkin yapılan beyan, vurgu ve imaların keyfiyetini tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mekkî ayet, servet, Mekke müşrikleri, inanç esasları.

Reflections of Perception of Wealth in the Nuzul Period in Makki Verses

Abstract: Wealth is a concept that includes social groups and masses that support people, such as family, relatives, tribes, as well as material welfare and wealth. The Meccan polytheists found it strange that the first generation who responded to the invitation of Islam was composed of slaves and poor people, and they turned this situation into polemic material in the pre-Hijrah period. In this respect, they expressed their material well-being and power as the most obvious sign emphasizing their righteousness and their honorable position in the sight of Allah. They insulted the Prophet and his believers. These comparisons, which reflect the mentality of the polytheists at the time, do not only consist of scolding and condemning poor believers. It is known that behind these thoughts lies the intention and goal of creating doubts in

---

* Bu çalışma yazarın, "Mekkî Ayetlerde Servet Tasviri" adlı doktora tezimden üretilmiştir..

[1] Dr. Arş. Gör. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. hkilic@comu.edu.tr,
ORCID: 0000-0001-5192-3444

the minds of one of the most important principles of Islam, of prophecy and the hereafter, and of preventing other people from becoming believers. For this reason, the statements in the Makki verses, on which the principles of belief are based, also include information and signs that eliminate the aforementioned claims and accusations of the polytheists. In other words, the phenomenon of wealth was brought to the agenda as one of the top priority issues to be intervened in during the Meccan period. Therefore, this study aims to analyze the nature of the statements, emphasis and allusions made about the phenomenon of wealth among the main topics in the Makki verses.

Keywords: Tafsir, Makki verse, wealth, Makkan polytheists, principles of faith.

Giriş

Müşriklerin Hz. Peygamber ve müslümanlara karşı sergilediği hasmane söz ve eylemler davetin seyrine göre farklılık arz etmiş, İslam'ın bölgede uyandığı yankı ivme gösterdikçe muhalefet ve tepkiler de bir hayli şiddetlenmiştir. Sosyo-kültürel yapının kabilecilik sistemi ve bunun tezahürü olan asabiyet esasına dayanması, İslam muhaliflerinin müslümanların tamamına yönelik kaba kuvvet kullanarak, onları sindirmeyi, ortadan kaldırmayı imkânsız hale getirmiştir. Her ne kadar müslümanların ölümüyle sonuçlanan menfur hadiseler yaşanmaktaysa da bunlar bir elin parmaklarını geçmeyecek sayıda yani münferit düzeyde vuku bulmuştur. Genellikle kendilerini himaye edecek kabileden mahrum kalan kişiler, hiçbir hakka sahip olmayan köleler inançları sebebiyle bu tür muamelelere maruz kalmıştır.[2] Bölge coğrafyasına hâkim olan bu sosyolojik gerçek, müşriklerin fiili şiddete dayalı sert tedbirlerden ziyade müslümanlarla söylem düzeyinde mücadele etmeyi zorunlu kılmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de mele ve mütref kavramlarıyla tavsif edilen ve Mekke'nin idaresini ellerine tutan zengin zümrenin bu psikolojik mücadelede yararlandıkları en etkili silahların başında servetleri diğer bir deyişle kendilerine destek veren geniş insan kitlesi ve sahip oldukları maddi imkânlar oluşturmuş, sürekli şekilde söz konusu vasıflarını gündemde tutarak, güçleri üzerinden haklılıklarını teyit etmeye çalışmışlardır. Kur'an müşriklerden sâdır olan bu söz ve diyaloglara geniş yer ayırmış, özellikle hicret öncesi dönemde inzâl edilen birçok ayet doğrudan veya dolaylı olarak bahsi geçen konuya dikkatleri çekmiştir. Hatta İslam'ın inanç esaslarının tanzim edildiği Mekkî sûre ve ayetlerde verilen mesajlar sarih beyanlardan ziyade müşriklerin servetle ilgili algılarını tashih ve izale edici bir perspektiften ele alınmıştır. Dolayısıyla bu çalışma ihtiva ettiği önem sebebiyle servet olgusunun Mekkî ayetlerdeki konular içerisindeki yerini tayin etme, bu amaçla birtakım bilgi, ima ve işaretleri keşfetme çabası olarak değerlendirilebilir. Bunun için ilk etapta servet kavramının anlam yelpazesi ve nüzûl döneminde servet olgusuna yüklenen mana tespit edilecektir. Daha sonraki süreçte ise Mekkî ayetlerdeki konularda servete ilişkin beyanların keyfiyeti incelenecektir.

---

[2] Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el Müzeydî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/227-229; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Naci İbrahim Süveyd (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1/179-182.

1. Servet Kavramının Anlam Sahası

Servet çokluk, bolluk, fazlalık gibi anlamlara gelen "s-r-v" (ث-ر-و) sülasî kökten türemiştir.[3] Bu kökün gerek fiil gerekse sıfat formundaki bütün türevleri sayı ve miktar açısından meydana gelen artışı, çoğalmayı ihsas ettirmek maksadıyla kullanılmaktadır. Öyle ki "seriye'r-racül" (ثَرِيَ الرَّجُلُ) ifadesi adamın malının arttığına, zenginleştiğine vurgu yapmaktadır.[4] İslam literatüründe Ümmü Zer hadisi ile şöhret bulan rivayette de adamın sürü sürü develere sahip olduğunu belirtmek için "nâ'men seriyyen" (نَعْماً ثَرِيًّا) tabiri kullanılmıştır.[5] Aynı kökten türeyen "süreyya" (اَلثُّرَيَّا) kelimesi de çokluk manası taşıması sebebiyle parlaklığıyla meşhur yıldız kümesini tavsif etmektedir.[6] On üç çocuğu olan Hz. Abbas'ın çocuklarının fazlalığını ifade etmek için "süreyya sayısınca" ibaresinin yer alması da aynı maksada mebnidir.[7]

Kur'an-ı Kerim'de bu kökün türevlerinden sadece "es-serâ" (اَلثَّرَى) kelimesi zikredilmektedir.[8] "Serâ" ıslandığında cıvık ve yapışkan çamura dönüşmeyen nemli toprak anlamına gelmektedir.[9] Kelimenin taşıdığı bu anlam esasen sayı ve miktar açısından meydana gelen artış ve bolluğu yansıtan kök yapısıyla uyumludur. Zira toprağın mahsul vermeye, ürün bitirmeye elverişli hale gelebilmesi için onun çorak ve kuru görünümünden sıyrılarak nemli bir arazi yapısına kavuşması gerekmektedir. Bu sebeple toprağın bol mahsul verdiği zaman dilimleri ve dönemler "şehrun sera" (شَهْرٌ ثَرَى) tabiriyle tavsif edilmektedir.[10]

Servet kavramının türevlerine ilişkin yapılan değerlendirmeler, bu kökten türeyen bütün kelimelerin sayı ve miktar bakımından artışa işaret ettiğini göstermektedir. Bu bilgilerden hareketle mal ve insanların sayı bakımından çokluğu anlamına gelen servet kavramı[11] mal ve insan serveti olarak iki sınıfta mütalaa edilebilir.[12] Nitekim "sera'l-kavmü" (ثَرَا الْقَوْمُ) tabiri, topluğunun hem sayısının çoğaldığı, arttığı manasına gelmekte, hem de o topluluğun zenginleştiğine, mallarının

---

[3] Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, "srv", *Kitâbü'l-ʿayn*, thk. Abdu'l-Hamîd el-Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/199; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, "srv", *Tehzîbü'l-luġa*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Mısır: Dâru'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye, 1964), 15/114; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, "srv", *Muʿcemü mekāyîsi'l-luġa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1379/1979), 1/374.

[4] Cemâleddîn Ebi'l-Fadl Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr el-Ensârî, "srv", *Lisânü'l-Arab*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 8/104; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, "srv", *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kāmûs* (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabiyyü, 2004), 37/269.

[5] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mahmud Muhammed Nassar (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), "Nikâh", 83 (No. 5189); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), "Fedâilü's-Sahabe", 92.

[6] Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, "srv", *el-Kāmûsü'l-muhît* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1267; Zebîdî, "srv", 37/270.

[7] Ebû Saâdât Mecduddîn el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, "srv", *en-Nihâye fî ġarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tenâhî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 1/210; İbn Manzûr, "srv", 8/105.

[8] Tâhâ 20/6.

[9] Halîl b. Ahmed, "srv", 1/199; Ezherî, "srv", 15/115; Ahmed b. Yûsuf b. Abdu'd-Dâim el-Halebî, "srv", *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrâfi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/277.

[10] İbn Manzûr, "srv", 8/105; Zebîdî, "srv", 37/275.

[11] Ebûbekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd, "srv", *Cemheratü'l-luġa* (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 1/424; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, "srv", *Tâcü'l-luġa ve sıhâḥu'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Tâmir (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 144.

[12] Ezherî, "srv", 15/113; İbn Manzûr, "srv", 8/103; el-Fîrûzâbâdî, "srv", 1266; Zebîdî, "srv", 37/269.

miktar ve sayısında artış gözlendiğine işaret etmektedir.[13] Bu açıdan insanın servet sahibi olarak nitelendirilmesi, onun çok mal edindiğine, zenginleştiğine vurgu yapmanın yanı sıra, insan kaynağı yönünden büyük bir grup ve taraftar kitlesinin kendisini desteklediği manasına gelmesi de muhtemeldir.

Hz. Peygamber'in servet kavramına yüklediği mana da benzer doğrultudadır. Ebû Hüreyre kanalıyla gelen şu rivayet, mezkûr kelimenin ihtiva ettiği anlam örgüsünün insan unsuru ile olan ilişki ve yakınlığını belirginleştirmektedir: "*Yüce Allah, Hz. Lut'tan sonra her peygamberi toplumlarının servet sahibi kişileri arasından göndermiştir*."[14] Hz. Peygamber bu ifadeyi kavminin sürdürdüğü ahlâksızlığı engelleyememenin verdiği ızdırapla, "*keşke size karşı koyacak bir gücüm ya da sırtımı yaslayacağım sağlam bir dayanak olsaydı*"[15] şeklindeki Hz. Lût'un kendi dilinden sâdır olan yakarışından sonra zikretmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in beyan ettiği mezkûr ifade esasen Hz. Lût'un isteğinin Yüce Allah tarafından kabul edildiğini bildirme amacına mebni olarak dile getirilmiştir. Hz. Lût bu kutlu vazifede kendisine yardım sağlayacak kişilerin olmamasından yakınmış, Yüce Allah'a bu konuda dua ve niyazda bulunmuştur. Nitekim mezkûr ayette Hz. Lût'un özlemini çektiği ve yardımını talep ettiği olguları müfessirler grup, taraftar, insan kitlesi gibi ibarelerle izah etmiş ve açıklamışlardır.[16] Aynı şekilde hadisin râvileri arasında yer alan Muhammed b. Amr da benzer şekilde serveti "çokluk ve kuvvet" olarak tarif etmiştir.[17] Bu bilgilere göre Hz. Lût'tan sonra peygamberlerin servet sahibi kişiler arasından seçileceğine dair nebevî ihbar, peygamberleri himaye edecek, onlara destek olacak insan kitlelerinin bulunacağına işaret etmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse maddi imkânlara, zenginliğe veya mal varlığına referans yapılan atıflar her ne kadar servet olgusunun baskın karakterinin sadece iktisadi tasarruflarla ilişkili olduğu kanaati uyandırsa da Hz. Peygamber'in konuyla ilgili yaptığı yorum dikkate alındığında insanın en yakın çevresinden başlayarak ailesi, akrabaları, bağlı bulunduğu kabile gibi destek ve yardımlarına her daim ihtiyaç duyduğu unsur ve oluşumlar da bu kavramın kapsamı içerisinde mütalaa edilebilir. Bu bağlamda servet kavramının bir ayağı insanın maddi refahı, zenginliği gibi ekonomik içerikli unsurlara dayanırken, diğer ayağını ise onu himaye eden, destek veren aile ve toplum kitlesi oluşturmaktadır.

2. Müşrik Zihniyetin Servet Algısı ve Bu Algının Çeşitli Tezahürleri

Kur'an-ı Kerim müşrik zihniyetin servet algısına dair birtakım bilgi, ima ve işaretlere yer vermektedir. Bu konudaki beyanlar tarih boyunca müşriklerin refah ve zenginliği dünyada doğru ve yerinde işler yapmanın, Yüce Allah nezdinde şerefli bir payeye sahip olmanın en belirgin sembol ve

---

[13] Halîl b. Ahmed, "srv", 1/199; Ezherî, "srv", 15/114; İbn Fâris, "srv", 1/374-375; İbn Manzûr, "srv", 8/104.
[14] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), Tirmizî, "Tefsir", 13 (No. 3116); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thç. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012), 6/492, 7/69; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-İhsân fî takrîbi sahîhi İbn Hibbân* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 14/87.
[15] Hûd 11/80.
[16] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1431/2010), 6/429; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thç. Abdü'l-Maksûd b. Abdi'r-Rahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 2/490; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thç. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 4/107.
[17] Tirmizî, "Tefsir", 13 (No. 3116).

simgesi olarak algıladıklarını ortaya koyar niteliktedir. Nitekim Kur'an'da eşsiz servetin şımarttığı kibir ve gurur abidesi olarak tavsif edilen, Firavun ve Hâmân ile Hz. Musa'nın nübüvvetine karşı yürütülen mücadelenin finansman işini üstlenen Kārûn'un[18] sahip olduğu maddi imkânları "*bu serveti sahip olduğum bilgi sayesinde elde ettim*"[19] sözleriyle ifade etmesi bu bakımdan manidardır. Kārûn'un söz konusu ifadeleri esasında diğer insanlara göre Yüce Allah nezdinde farklı ve üstün bir konumda olduğunu, izlediği hayat tarzının ilâhî irade tarafından tasvip edildiğini bildirme amacı taşımaktadır.[20]

Müşriklerin hayatın doğal akışı içerisinde gerek zorlu ve sıkıntılı durumlar gerekse bolluk ve refah sırasında verdikleri tepkilerde de aynı anlayışın izdüşümlerine rastlanmaktadır. Müşrik toplumun bu konudaki teamülünü yansıtması bakımından şu ayet ifadeleri büyük önem taşımaktadır: "*İnsan, Rabbi ona imtihan için ikramda bulunduğunda ve onu nimetlere boğduğunda, 'Rabbim bana ikram etti' diyerek mutlu olur. Onu imtihan edip rızkını daralttığında ise 'Rabbim beni önemsemedi' diyerek üzülür.*"[21] Zikredilen ifadeler Ümeyye ve Übey b. Halef, Utbe b. Rebia, Ebu Huzeyfe b. Mugîre gibi zengin ve elit tabakaya mensup müşrik tipolojinin karakter yapısını analiz etmektedir.[22] Buna göre müşrikler kendilerine mal-mülk, sıhhat gibi nimetler bahşedilmesini Yüce Allah'ın ikramı, fakirleşmeye başlamalarını ise ilâhî bir ceza olarak algılamaktadır. Diğer bir deyişle müşrik zihniyet açısından şeref, üstünlük dünyada sahip olunan çok ya da az miktardaki paya göre artmakta veya azalmaktadır.[23] Böyle bir durum doğal olarak toplum bilincinde fakirliğin ilâhî iradenin onayından geçmeyen davranışlar sergileyen kişilere verilen ağır bir ceza ve yaptırım şeklinde telakki edilmesini beraberinde getirmektedir. Fakir ve muhtaç kimseleri kötü kimseler, fakirliği de insanın sergilediği kötü ve çirkin eylemlerinin cezası olarak kurgulayan bir zihniyetin bolluk ve refah içerisinde yaşamasını kendi bilgi ve kabiliyetine bağlaması, elindeki nimetler alındığında ise teenni ile hareket etmek yerine Yüce Allah tarafından kendisine önceden bahşedilen bütün nimetleri unutması hatta O'na karşı öfke duymasına yol açacak kadar karamsarlığa sürüklenmesi bu açıdan manidardır.

Toplum bilinç ve tahayyülünde fakir ve fakirliğe karşı oluşan menfi ön yargı vahyin inzâliyle Hz. Peygamber ve müminleri tahkir ve paylama aracı haline getirilmiştir. Müşriklerin müminlerden fakir olanlara yönelik kullandıkları değersiz, kötü, adi, rezil anlamlarına gelebilecek suçlayıcı ifadeler bu vakıayı gözler önüne sermektedir. Nitekim müşrikler, alay ettikleri, adam yerine koymadıkları mümin fakirleri tavsif etmek için kötüler manasında "eşrâr" kelimesi kullanmışlardır.[24] Aynı şekilde Hz. Nûh'un inkârda direten yönetici sınıfı Hz. Nuh'a inanan ve O'na tabi olan fakir müminleri iğrenç ve rezil manalarına gelebilecek "erzel" ve "erâzil" şeklindeki kötü sıfatlarla aşağılamışlardır.[25]

---

[18] el-Ankebût 29/39; Gāfir 40/24.
[19] el-Kasas 28/78.
[20] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 13/208; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 4/212.
[21] el-Fecr 89/15-16.
[22] Ebü'l-Hasen Mukātil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Ahmed Füreyd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/483; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8/261.
[23] Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 20/35; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvatü't-tefâsir* (Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 2009), 3/531.
[24] Sâd 38/62.
[25] Hûd 11/27; eş-Şuarâ 26/111.

Mekke'nin müşrik aristokrat kesimi de müslümanların himayeden yoksun, maddi gücü zayıf kişilerle bir arada bulunmamak için Hz. Peygamber'den bu gibi kimseleri yanından uzaklaştırması, kendilerine farklı bir gün tahsis etmesi gibi tekliflerle gelmişlerdir. Bu sebeple Hz. Peygamber vahiy tarafından fakir müminleri dışlamama hususunda sert tonda birtakım uyarı ve ikazların bizatihi muhatabı olmuştur.[26]

Müşrikler tarafından fakirliğin kötü kişilere ilâhî irade tarafından verilen bir ceza olarak kurgulanması, fakirlere yardım etmeyi, onlara kol-kanat germeyi Yüce Allah'ın iradesini kabul etmeme, O'nun hükmüne muhalif davranışlar sergileme anlamına gelen ağır suçlamaların muhatabı olma tehlikesini de beraberinde getirmiştir. Nitekim müşriklerin söz konusu düşünceleri şu ifadelerle belirgin bir şekilde özetlenmektedir: "*O müşriklere Allah'ın size verdiği mal ve mülkten harcayın denildiğinde, onlara 'Allah'ın dilediği takdirde mal-mülk sahibi yapacağı kişileri biz mi doyuracağız, siz gerçekten yolunu şaşırmış kimselersiniz' derler*."[27]

Mezkûr ayetin nüzûl sebebiyle ilgili çeşitli bilgiler nakledilmiştir. Âs b. Vâil'den bir yoksul bir şeyler istediği zaman: "Sen Rabbine git, O sana benden daha yakındır, ona Allah vermemiş ben mi vereceğim?" der, Hz. Ebûbekir'in fakir kimselerin yiyeceklerini teminiyle ilgili olarak Ebû Cehil de aynı meyanda: "Ey Ebûbekir! Sen gerçekten yolunu şaşırmışsın. Allah bunları doyurmaya kâdir olduğu halde doyurmuyor da sen mi onları doyuruyorsun" şeklinde sözler sarf ederdi. Yine konuyla ilgili nakledilen bir başka rivayette müminler Ebû Süfyan'ın aralarında bulunduğu müşriklere "Allah ve ilahlarınıza taksim ettiğiniz ekin ve hayvanlardan fakirler için de infak edin" dediklerinde onların şu karşılığı verdikleri nakledilmektedir: "Fakirleri ilahlarımıza ayırdıklarımızla mı doyuracağız, halbuki Allah isterse onları doyurur."[28] Konunun aynı boyutuna ayna tutan birbirinden farklı bu ve buna benzer rivayetler, zenginlerin mal ve servetlerini fakirlerle paylaşmama eğilimlerinin toplumun geneli itibarıyla tasvip edildiğini göstermektedir. Rivayetlerden de anlaşılacağı gibi müminlerin toplumun zayıf kesimlerine yönelik şefkat ve merhamet duyguları Yüce Allah'ın iradesine aykırı davranma, ilâhî meşîeti çiğneme gibi çirkin eylemlerle eşdeğer görülmüştür.

Refah ve zenginlik temelli şeref anlayışı müşrikler tarafından sadece fakir müminleri tahkir etmekten ibaret olmayıp İslam'ın en temel esaslarından ahiret inancı hakkında kuşku uyandırma, İslam'ın bu konudaki berrak öğretilerine halel getirme gibi gizli niyet ve hedefler de taşımaktadır. Öyle ki İslam davetinin azılı muhalifleri sürekli olarak maddi refah ve destekçileri üzerinden ahirette mesut ve bahtiyar olacaklarını iddia etmişlerdir. "*Biz hangi beldeye peygamber gönderdiysek oranın mütref zümresi biz sizin getirdiğinizi kabul etmiyoruz. Biz mal-mülk ve taraftar itibarıyla sizden güçlüyüz. Biz azaba da uğramayız*"[29] mealindeki ifadeler ahiretteki mutluluğun formülünü dünyada bolluk ve refah içinde hayat sürmek olarak açıklamaktadır.

Mekkî sûrelerde bu ve buna benzer ifadelerin müşriklerin servet sahibi elit tabakası tarafından sıklıkla dillendirildiği göze çarpmaktadır. Nitekim bahçe sahipleri ile ilgili meselde maddi refah ve

---

[26] el-En'âm 6/52; el-Kehf 18/28; Abese 80/-12.
[27] Yâsîn 36/47.
[28] Rivayetler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 8/130; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 6/284; Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/26.
[29] Sebe 34/35.

zenginliğiyle övünen müşrik karakterin fakirliğiyle temayüz eden mümin arkadaşına "*kıyamet kopup Rabbimin huzuruna dönersem şu an elimde bulunanlardan daha iyisine sahip olacağım*"[30] şeklindeki sözleri, aynı şekilde müşrik insanın nankörlüğünü beyan bağlamında dile getirilen "*eğer kıyamet sonrası yeniden diriliş gerçekleşip Rabbime döndürülürsem güzel nimetlere nail olacağım*"[31] ifadeleri ahiret hayatının dünyadaki yaşantı doğrultusunda tahakkuk edeceğini vurgular niteliktedir. Buna göre ahirette mutlu ve mesut olabilmek, dünyada refah ve bolluk içerisinde yaşamaktan geçmektedir. Çünkü kişinin Allah nezdinde değerli ve şerefli olmasının en belirgin alameti sahip olduğu maddi imkânlardır.

Müşrik zihniyetin öteki dünya anlayışını özetler nitelikteki bu ifadeler her ne kadar onların İslam'ın en önemli öğretilerinden ahiret inancını kabul ettikleri kanaati oluştursa da nüzûl dönemi itibarıyla insanların yapıp-etmelerinden hesaba çekileceğine inandıkları yeknesak dini bir eğilim ve şuurdan söz etmek mümkün değildir. Özellikle Mekke'nin mütref ve elit zümresinin ahiret inancına sahip olmadığı rahatlıkla söylenebilir.[32] Onların konuyla ilgili söz ve beyanları ahiret düşüncesini kabul etmeye kapı aralamadan ziyade müminlerin zihinlerinde İslam'ın inanç esaslarına yönelik kuşku ve şüpheler uyandırma gibi gizli niyet ve hedefler taşımaktadır. Meryem sûresinin 19/77-80 ayetlerinin nüzûl sebebi olarak gösterilen şu rivayet, Mekke'nin servet sahibi elit tabakasının bu tutumunu vurgular mahiyettedir. Demirciliğiyle tanınan ve ilk müslümanlardan biri olan Habbâb b. Eret, Âs b. Vâil'e bir kılıç yapmış, fakat parasını alamamıştı. Parasını istemek üzere gittiğinde ise Âs b. Vâil, Hz. Peygamber'i inkâr etmesini, aksi takdirde asla borcunu ödemeyeceğini söyledi. Habbâb, "Allah'ın seni öldürüp tekrar dirilteceği o günü görmedikçe, istediğin bu şeyi asla yapmayacağım" deyince Âs, "ben öldükten sonra tekrar diriltilecek miyim" dedi. Habbâb muhakkak surette diriltileceğini söyleyince bu sefer Âs b. Vâil, "o halde bahsettiğin o kıyamet gününde nasıl olsa benim malım ve evlatlarım olacak, o zaman borcumu öderim" dedi. Bunun üzerine yüce Allah şu ayetleri indirdi:[33] "*Ayetlerimizi inkâr eden bana kesinlikle mal ve evlat verilecek diyen şu adamı gördün mü? Yoksa o gaybı mı biliyor, ya da Rahmân'ın katından bir söz mü aldı? Hayır, onun söylediğini yazacağız ve azabımızı kat kat arttıracağız. Onun söylemekte olduğuna biz mirasçı olacağız ve o, bize tek başına gelecektir.*"[34]

Mekke'nin elit zümresinden biri olan Âs b. Vâil tarafından dile getirilen bu sözler müşriklerin ahireti kabul etmemekle beraber böyle bir hayat olduğu takdirde cennete gireceklerin fakir müminler değil de kendileri gibi mal-mülk sahibi kişilerden oluşacağını, Yüce Allah'ın muradının da bu yönde tahakkuk edeceğini bildirme amacı taşımaktadır. Bu düşüncenin benzerini muhakeme yeteneği, mal ve evlatlarının çokluğuyla Mekke'de vahîd lakabıyla tavsif edilen Velid b. Muğîre'nin şu sözlerinde gözlemek de mümkündür: "Eğer Muhammed doğru söylüyorsa cennet benim için

---

[30] el-Kehf 18/36.
[31] Fussilet 41/50.
[32] en-Nahl 16/38; el-Mü'minûn 23/82; Yâsîn 36/78; ed-Duhân 44/35; el-Câsiye 45/24; el-Vâkıa 56/47.
[33] Buhârî, "Tefsir", 19/3 (No. 4732-4735), "Büyû", 29 (No. 2091); "İcâre", 15 (No. 2275); Müslim, "Sıfatü'l-Münâfikîn", 35; Tirmizî, "Tefsir", 20 (No. 3162); İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/206; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/797-798; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 232-233; Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl* (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2010) 300-301.
[34] Meryem 19/77-80.

yaratıldı."[35] Dolayısıyla servet ve zenginliği Allah nezdinde doğru yolda ilerlemenin alameti farikası olarak kodlayan müşrikler, aynı ilkeden esinlenerek ölüm ötesinde de mutlu bir hayat sürdürebilmenin yolunun maddi imkân ve nüfuza sahip olmaktan geçtiğinin altını çizmişlerdir.

Müşriklerin Allah Rasûlü'nün peygamberliğine itiraz etmelerinin ardında da aynı anlayışın izlerine rastlamak mümkündür. Onlara göre peygamberlik liderlik, başkanlık gibi makamlara karşılık geldiği için insanlar içerisinde ancak mal-mülk, makam ve mevki sahibi kimselerin bu vazifeye tercih edilmesi gerekmektedir.[36] Ancak mevcut durum bu şekilde tahakkuk etmemiş, Mekke'de Velid b. Mugîre, Utbe b. Rebia, Tâif'te ise Urve b. Mesûd es-Sekafî, Hubeyb b. Amr[37] gibi servet ve şöhretleriyle temayüz eden simalar var iken, söz konusu özelliklerin hiçbirisini taşımayan kişiye nübüvvet layık görülmüştür. "*Bu Kur'an şu iki şehirden büyük bir kişiye indirilmesi gerekmez miydi*?"[38] mealindeki ifade, müşriklerin "mal-mülk kime verilmişse peygamberliğe de o layık olmalıdır" önermesi ile özetlenebilecek peygamber tasavvuruna sahip olduklarını vurgular niteliktedir.

İslam davetinin başında Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber ile uzlaşma arayışları sırasında vadettikleri mükâfatlar da onların nübüvvet telakkisi hakkında birtakım ipuçları vermekte, hatta söz konusu algıyı gözler önüne sermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in İslam davetine başlamasının hemen ardından müşrik ileri gelenlerin bu vazifeyi sonlandırdığı takdirde kendisine mal-mülk istiyorsa Mekke'nin en zengini yapacaklarını söylemeleri, mevki-makam peşinde koşuyorsa toplumun en itibarlı kişisi haline getireceklerini vaat etmeleri,[39] peygamberlik misyonunu belirli dünyevi gaye ve hedeflerden ibaret bir olgu olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Zira yapılan bu tekliflerin câzibesinden söz edilebilmesi için peygamberlik vazifesinin askıya alınması veya bırakılması karşılığında verilecek ödül ve mükâfatın da ona bedel veya denk olacak şekilde belirlenmesi elzemdir.

Daha sonraki süreçlerde müşriklerden gelen bu talepler Hz. Peygamber ile uzlaşmak için değil onun peygamberliğinin kabul görmesi noktasında yoğunlaşmıştır. Bu itibarla da nübüvvetinin teyidi için altınla süslenmiş köşklere, hurma ağaçları ve asmalarla çevrili, ortasından su kaynaklarının fışkırdığı bahçelere, şahsına özel hazinelere sahip olması, geçimini çarşı pazarlarda gezmeye tenezzül dahi etmeyen hükümdarlar gibi sağlaması talep edilmiştir.[40] Ayrıca Hz. Peygamber'in vaat ve teşviklerinin salt sosyo-ekonomik sahada yoğunlaşması, sadece kendisini değil aynı şekilde etrafındaki insanları da maddi refah ve müreffeh hayata kavuşturabilmesi, dahası sağlanan ekonomik istikrarın muhafaza edilebilmesi için geleceğe yönelik öngörülerle insanların menfaat ve maslahatını

---

[35] Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakāîkı't-tenzîl ve uyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1433/2012), 4/490; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed el-Mevcûd vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 8/365.

[36] Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, thk. Seyyid İmrân (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012), 14/207; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 8/365.

[37] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/28; Mâverdî, *en-Nüket*, 5/223; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Halid Abdurrahman el - Akk-Mervan Sevar (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 4/137.

[38] ez-Zuhruf 43/31.

[39] Konuyla ilgili rivayetler için bk. İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/234; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/164; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 1/560; Murat Sarıcık, *Hz. Muhammed'in Çağrısı Mekke Dönemi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2006), 151.

[40] Hûd 11/12; el-İsrâ 17/90-93; el-Furkân 25/7-8; ez-Zuhruf 43/53.

gözetmesi, nübüvvetinin teyidi için müşrikler tarafından olmazsa olmaz şartlar olarak ileri sürülmüştür. Bu sebeple onlar Hz. Peygamber'den, Allah tarafından gönderilmiş bir elçi ise dünyanın nimetlerini kendilerine bolca bahşetmesini, ayrıca alım-satım işlemlerinde herhangi bir zarara uğramamak için fiyatların ucuzlayıp pahalılaşacağı zamanı önceden bildirmesini talep etmişler, böylelikle kendisinin de fakirlikten, başkasına muhtaç olmaktan kurtulacağını söylemişlerdir.[41]

Hz. Peygamber'den talep edilen bu mucizeler müşriklerin nübüvvet kurumuna dünyevi iktidar nazarıyla baktıklarını, bu sebeple söz konusu makama layık olacakların kabile lideri, kral, hükümdar gibi maddi güç ve refah sahibi kişiler arasından seçilmesi gerektiği düşüncesi içerisinde olduklarını göstermektedir. Firavun'un Hz. Musa'nın peygamberliğini krallık nişanesi altın bilezikler, takılar bulunmaması sebebiyle kabul etmemesinde de aynı anlayışın izdüşümlerine rastlamak mümkündür.[42] Dolayısıyla müşrikler nübüvveti dünyevi ve siyasi bir bağlam içerisinde ele aldıkları için çıkış ve hareket noktasının bu amaca hizmet etmesi gerektiğini, peygamberlerin misyonunun hem kendilerinin hem de başkalarının maddi ihtiyaç ve arzularını tatminden ibaret olduğunu düşünmüşlerdir.

3. Mekkî Ayetlerdeki Konularda Servete İlişkin Beyanlar

Mekkî sûrelerde yoğun olarak işlenen konuların başını Allah'a, peygambere, ahirete iman gibi temel inanç esasları çekmektedir. Aynı zamanda İslam akâid sisteminin merkezini teşkil etmesi sebebiyle söz konusu esaslar *usûl-i selâse* (üç esas) terkibiyle isimlendirilmekte, Kur'an'daki tüm beyanlar bu zemin üzerinden anlam kazanmaktadır. Bu konudaki beyanlar salt bilgi vermeden ziyade İslam'ın azılı muhaliflerinin mesnetsiz iddia ve ithamlarına cevaplar verme, onları tadil ve izale etme gibi amaçlar taşımaktadır. Gerek müşriklerin konuyla ilgili söylemlerinde söz konusu unsurların etkisi, gerekse Kur'an'ın kendi inanç sistemini vazetmede yaptığı müdahale ve yönlendirmelerin keyfiyeti bu meyanda merak uyandıran hususlar arasındadır. Servet olgusu bazen inceleme ve değerlendirmenin bizzat konusunu teşkil ederken, bazen de gaybî meseleleri açıklamada, ilâhî hakikatleri teyit ve ispatta kritik vazifeler icra etmektedir. Meselenin bu boyutunu vuzuha kavuşturabilmek, önem ve işlevini tayin edebilmek için servet olgusunun Kur'an'ın genel sistematiği içerisinde incelenmesi büyük fayda sağlayacaktır.

3.1. Allah'ın İsim ve Sıfatlarına İlişkin Nitelemeler

Aşkın ve yüce bir varlık olan Zat-ı İlahiyye'nin eşsiz ve benzersizliği Kur'an'da sıklıkla vurgulanan konulardan birisidir. Her türlü vasıf ve nitelemelerin yetersiz kaldığı, insanın tahayyül ve idrakine kapalı gaybî sahada Yüce Allah'ın bizzat kendini ifade etme tarzı bu açıdan büyük önem taşımaktadır. Bilgilendirmenin yanı sıra muhatapları İslam'ın öngördüğü tavır ve davranışlara sevk edebilmek için olsa gerek Zatı İlahiyye, Allah lafzının yanı sıra çeşitli isim ve sıfatlarla tanıtılmakta, önemli hakikatler bu suretle dile getirilmektedir. Servete dair kritik bilgilerin aktarılma sürecinde de bazı ilâhî isim ve sıfatların işlevsel kılındığı söylenebilir.

Bu ilâhî isimlerinden birini teşkil eden "ganî", müşriklerin servet ve servet sahiplerine yüklediği algının ıslah ve izalesi bağlamında çarpıcı bilgiler sunmaktadır. Ganî zat ve sıfatlarında her

---

[41] Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/220; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/229; Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 6/426; 8/79.
[42] ez-Zuhruf 43/53.

türlü ihtiyaçtan münezzeh olup, herkesin kendisine ihtiyaç duyduğu eşi benzeri bulunmayan yegâne varlığı temsil etmektedir.[43] Bu vasıf mutlak anlamda sadece Yüce Allah için kullanılmakta olup, diğer varlıklara nispeti ise izafi ve mecazidir. Her şeye sahip olan ve hiçbir şeye ihtiyaç hissetmeyen Yüce Allah'ın ganî ismi, insanın zimmetinde ne kadar mal ve servet bulunursa bulunsun her hal ve şartta mutlak bir şekilde O'na muhtaç olduğunu belirtmektedir. "*Ey İnsanlar! Allah'a muhtaç olan sizlersiniz. Allah'a gelince, O kendisine yeten (ganî) ve bütün övgüleri hak edendir (hamîd)*."[44] İnsanları tavsif için *fukarâ* ibaresinin kullanılması tahkir amacıyla değil, Yüce Allah'ın zatının hiçbir şeye muhtaç olmadığını beyan için söylenmiştir.[45] Fukara kelimesinin "elif lâm" takısıyla marife yapılması, varlık kategorileri içerisinde en çok insanın Yüce Allah'a muhtaç olduğunu izhar etmektedir. Zira muhtaç olma hali beraberinde zafiyeti getiriyorsa duyulan ihtiyacın şiddetini arttırmakta,[46] dahası Kur'an'da zayıflıkla nitelenen tek varlık olarak insana işaret edilmektedir.[47] Her ne kadar yaratılmış olmanın acizliği zorunlu kıldığını belirten bu çarpıcı ifade, tüm insanların en bariz vasfını simgelese de mezkûr ayetin nüzûl ortamındaki ilk muhatabı, bir sonraki ayetin delaletiyle Mekke'nin müşrik kesimidir.[48] Bu minvalde zikredilen ayetle maddi imkânların verdiği şımarıkla büyüklenen, vurdumduymaz bir tavırla kendilerini hiçbir kimseye muhtaç görmeyen kesimin kibir ve gururlarını kırmak için sahip oldukları mal ve metanın ganî olan Yüce Allah'ın iradesi dahilinde kendilerine ihsan edildiği bildirilmektedir. Verilen nimetler sayesinde kişinin malvarlığındaki artışın ise zenginlikle değil, olsa olsa başkalarına ihtiyaç duyma anlamına gelebilecek fakirlikle nitelenmeyi daha fazla hak ettiği söylenebilir.

Ganî ismi Yüce Allah'ın mutlak manada zenginliğinin zatına münhasır kalmayıp, dilediği kimseye birçok mal ve meta vererek onları zengin yapan, refaha kavuşturan bir fonksiyona da sahiptir. Tirmizî (öl. 279/892) bu ilkeden hareketle *iğnâ* kökünden türeyen ve "dilediği kulu ihtiyaçtan kurtaran" şeklinde izah edilebilen "muğnî" kelimesini[49] Yüce Allah'ın doksan dokuz isminden biri olarak esmâ-i hüsnâ listesine dahil etmiştir.[50] Kur'an'da isim sîgasıyla yer almayan muğnî kelimesinin fiil kalıbı, Dûhâ sûresinin yanı sıra bir başka ayette şu şekilde Allah'a nispet edilmektedir: "*Zengin eden, servet verip memnun eden de O'dur.*"[51] Mekkî sûrelerde bu kökün fiil türevlerinin özneleri genellikle mal, kazanç, evlat, topluluk, güç, maddi imkânlar gibi servet kavramının anlam yelpazesi içerisinde mütalaa edilebilecek olgu ve unsurlardan oluşmakta, dahası bütün bunlar müşriklerin bel bağladıkları, menfaatini umdukları varlıkları teşkil etmektedir. Kaldı ki konuyla ilgili ayetlerin doğrudan ilk muhatabı da müşrikler olup ana tema onların zenginlik ve refahlarının dünyada faydasını göremedikleri gibi ahirette yüzleşecekleri can yakıcı azaptan kurtarmak için kendilerine yetmeyeceği, fayda sağlamayacağı gerçeği üzerinde yoğunlaşmaktadır.[52] Dolayısıyla sadece mal ve servetine güvenip, bunların kendisine yettiği zehabına kapılan insan, Yüce

---

[43] İbnü'l-Esîr, "ġny", 3/390; İbn Manzûr, "ġny", 8/576.
[44] el-Fâtır 35/15.
[45] Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî, *Medârikü't-tenzîl ve hakā'iku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrût: Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1419/1998), 3/82.
[46] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/559; Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 14/215.
[47] en-Nisâ 4/28; el-Enfâl 8/66; er-Rûm 30/54.
[48] Mukātil b. Süleyman, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3/74.
[49] İbnü'l-Esîr, "ġny", 3/390; İbn Manzûr, "ġny", 8/576.
[50] Tirmizî, "Deavât", 85 (No. 3507).
[51] en-Necm 53/48.
[52] el-Aʿrâf 7/48; el-Hicr 15/48; eş-Şuarâ 26/207; ez-Zümer 39/50; Gāfir 40/82; el-Hâkka' 69/28; el-Mesed 111/2.

Allah'ı devre dışı bıraktığı takdirde eldeki kazancı, büyüklenme ve kibir duygularını tahrik etmekten başka hiçbir işlevi yerine getirmediği gibi bu konudaki hırs ve arzusu, kendisini dünyada tatmin edemeyecek, ahirette de ebedi azaba sürükleyecektir. Bu sebeple ganî isminin maddi imkanlarıyla övünen Mekke'nin müşrik zümresine bir nevi yerini ve haddini bildirdiği söylenebilir.

Tüm mahlûkatın rızıklarını üstlenen, canlıların hayatını sürdürebilmesi için onların azıklarını temin eden mutlak ve eşsiz özne anlamındaki "râzık" ve mübalağa kalıbı "rezzâk" da Yüce Allah'ın zatına özgü isim ve sıfatlardandır.[53] Rızık kelimesinin fiil ve isim türevleri birçok ayette Yüce Allah'a izafe edilmekte, umumiyetle müşriklerin "*biz mal ve servet bakımından sizden daha üstünüz, azap da görecek değiliz*"[54] şeklinde dile getirdikleri sözlerine cevap mahiyetinde zikredilmektedir. Özellikle "*Rabbim, rızkı dilediğine bol bol ihsan eder, dilediğine ise kısar. Ancak insanların çoğu bu durumun farkında değildir*"[55] beyanının ve buna benzer direktiflerin birçok yerde sıklıkla tekrarlanmasının altında müşriklerin ahiretteki ceza ve mükâfatın dünya hayatına kıyasla belirleneceği, refah ve zenginliğin kişinin Allah nazarındaki makamının yüceliğine, değerine delalet ettiği yönündeki sözlerini psikolojik baskı aracı olarak sürekli bir şekilde dillendirmeleriyle yakından ilgili olsa gerektir.[56] Nitekim rızkın Yüce Allah'ın takdirine göre azalıp çoğalacağı bilgisini ihtiva eden ayetlerin tamamının Mekkî olduğu ve müşriklerin söz konusu iddia ve ithamlarına cevap mahiyetinde olduğu göze çarpmaktadır.[57] Rızkın çok veya az verilmesinin ilâhî takdire göre şekillendiğinin ısrarla vurgulanması, esasen rızık meselesinin kişinin değer ve kıymetini belirleyen bir kıstas olarak alınamayacağı ya da söz konusu gerçekten hareketle insanlar arasında iyi ve kötü şeklinde kategorik bir ayrıma gidilemeyeceğinin altını çizmek içindir.

Aynı zamanda bugünün zenginin yarın fakir duruma düşebileceği veya bugün fakir olanın yarın zenginleşebileceği iması da taşıyan bu ifadeler, sabit olmayan, kaygan bir zemin üzerinden genel-geçer davranış kodları veya evrensel değerler sistemi tanzim etmenin tutarsızlığını bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Kaldı ki söz konusu gerçek vurgulandıktan sonra insanın değerini yüceltecek temel amilin iman ve imana dayalı erdem ve davranışlar olduğuna dikkat çekilerek onlardan şu ilâhî talimatı tatbik etmeleri istenmektedir: "…*Allah yolunda her ne harcarsanız harcayın, O bunun karşılığını verir. Zira O rızık verenlerin en hayırlısıdır*."[58] Zikredilen ayette insanın değer ve kıymetinin mal ve servet sahibi olmaktan değil, elindekileri başkalarıyla paylaşmaktan ve infaktan geçtiği belirtilerek müşriklere şöyle bir uyarı ve ikaz yapılmaktadır: "Ey Muhammed! Şu mal ve evlatları dolayısıyla gurura kapılıp aldanan kimselere de ki: Şüphesiz ki Yüce Allah dilediğinin rızkını genişletir, dilediğininkini de daraltır. O bakımdan sakın mal ve evlatlarla aldanmayın. Aksine mallarınızı Allah'a itaat yolunda harcayın. O'nun rızasını kazanmak için her ne harcarsanız, harcadığınızın yerine başkası verilir."[59]

---

[53] Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâbî. *Kitâbü şe'ni'd-du'â*, thk. Ahmed Yusuf ed-Dikāk Hattâbî, *Şe'nü'd-du'â* (b.y.: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1992), 54; İbn Manzûr, "rzk", 5/858.
[54] Sebe 34/35.
[55] Sebe 34/36.
[56] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/66; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. Seyyid b. İbrâhim b. Sâdık b. İmrân (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 4/464.
[57] er-Ra'd 14/26; el-İsrâ 17/30; el-Kasas 28/82; el-Ankebût 29/17, 62; er-Rûm 30/37; Sebe 34/36, 39; ez-Zümer 39/52; eş-Şûrâ 42/12, 27.
[58] Sebe 34/39.
[59] Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/196.

"Herhangi bir bedel ya da karşılık beklemeden bir mülkü başkasına vermek" anlamındaki hibe kökünden türeyen ve Yüce Allah'ın Kur'an'daki mübalağa kalıbındaki isimlerinden "vehhâb"[60] kelimesi de müşriklerin özellikle peygamber tasavvurlarını gözden geçirmeye sevk eden ima ve işaretlere sahiptir. O'nun vehhâb ismiyle tavsif edilmesi hiçbir karşılık beklemeksizin ikram ve lütfunun sınırsız ve eşsiz olmasıyla ilgilidir.[61] Herhangi bir varlığa vehhâb isminin verilebilmesi için sadece maddi değil, manevi sahada da lütuf ve ihsanının çokça olması, ayrıca bu ameliyeyi sürekli bir şekilde devam ettirmesi gerekmektedir.[62] Bu sebeple sadece dünya servetinden harcama yapanlar için ancak mübalağa ifade etmeyen vâhib terimi kullanılabilir. Zira vâhib olan ölüm döşeğindeki hastaya şifa, çocuk hasretiyle yanan kısır bir kadına evlat, yolunu sapıtmış kişiye hidayet ihsan edemez. Bütün bunları sadece vehhâb olan Yüce Allah yapabilir.[63] Ayrıca vehhâb olanın ihsan ettiği lütuf ve ikramların herhangi bir bedel mukabilinde yapılmaması büyük önem arz etmektedir.

Vehhâb ismi tenzil sürecinde ilk olarak, müşriklerin "*bu ilâhî uyarı içimizden ona mı indirildi*"[64] sözleriyle özetlenen söz konusu görüş ve düşüncelerine cevap mahiyetindeki şu ayette zikredilmektedir: "*Yoksa senin hibe ettikçe eden ve mutlak izzet sahibi olan Rabbinin rahmet hazinleri onların elinde mi*?"[65] Müşriklerin peygamberlik konusundaki kanaat ve düşüncelerini tashih etme gayesine matuf bu ifade aynı zamanda bahşedilen her türlü nimetin ilâhî irade ve müdahale dahilinde gerçekleştiğini, bu konuda nihaî kararı verecek tek merciin Yüce Allah olduğunu belirtmektedir.[66] Dünyada bolluk ve refah içerisinde yaşamanın doğal sonucunu risalet ve nübüvvete layık olma şeklinde belirleyen müşrik kitlenin bu iddiaları, özellikle ayette zikredilen vehhâb ismi ile çürütülmektedir. Zira Yüce Allah'ın lütuf ve rahmetinin eseri olarak nübüvvetini tevdi etmesi, beşerî gayret ve çalışmanın bu büyük ödüle layık olmada hiçbir belirleyici etkisinin bulunmadığını, bütün bunların vehhâb ismi gereğince karşılıksız bir şekilde Hz. Peygamber'e bahşedildiğini göstermektedir.[67] Dolayısıyla müşriklerin servet ve refahlarını nübüvveti hak etmede, ona layık olmada en önemli delil mahiyetinde öne sürmeleri ve tüm bunlar üzerinden Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâra yeltenmeleri esasen Yüce Allah'ın vehhâb ismini dikkate almadan gerçekleştirilen fâsit bir kıyas örneği olarak zihinlere kazınmaktadır.

3.2. Hz. Peygamber'in Nübüvvetini İspat ve Teyit İçerikli Beyanlar

Kur'an-ı Kerim nübüvvet kurumunun mahiyetine ilişkin çeşitli bilgiler vererek muhataplara belirli bir perspektif kazandırmayı, aynı zamanda da müşrikler tarafından Hz. Peygamber'in şahsına ve elçiliğine yönelik iddia ve ithamları geçersiz kılmayı hedeflemiştir. Bu hedefin gerçekleşmesi için ise Mekkî ayetlerde Allah Rasûlü'nün hayat serüveninden, ilkeli duruşundan kesitler gözler önüne

---

[60] Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, "vhb", *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddîn (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 2009), 712; İbn Manzûr, "vhb", 1/738-739; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 12/162.
[61] İbnü'l-Esîr, "vhb", 5/231; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dârü't-Tûnisiyye, 1984), 23/263.
[62] Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *İştikāku Esmâ'illâh*, thk. Abdü'l-Hüseyn el-Mübârek (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 126.
[63] Hattâbî. *Kitâbü şe'ni'd-du'â*, 53.
[64] Sâd 38/8.
[65] Sâd 38/9.
[66] Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 13/438; Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Hâlid Abdulğanî Mahfûz (Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 7/148.
[67] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Beslûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 8/602.

serilerek peygamberliğini teyit edecek adımlar atılmıştır. Hz. Peygamber'in risalet ve nübüvvetinden önceki yaşantısı, hayat tarzı, ahlâkı, önceki vahiylerin mahiyetini kavrayacak bilgiden yoksun oluşu gibi unsurlar nübüvvetine delil olarak dile getirilen hususlar arasındadır.[68] Bu delillerin bir kısmı Hz. Peygamber'in nübüvvetten önceki hayat ve yaşantısına, bir kısmı ise nübüvvetle birlikte başlayan yeni sürece işaret etmektedir.

Hz. Peygamber'in nübüvvetini teyit mahiyetinde Kur'an'ın üzerinde durduğu en önemli husus, ilâhî mesajı tebliğ etme, açıklama karşılığında Allah Rasûlü'nün insanlardan herhangi bir maddi talep ve beklenti içerisinde olmayan söylemi ve bu konuda sergilediği kararlı tavrıdır. Umumiyetle bu konu Hz. Peygamber'in ağzından "*ben Allah'ın ayetlerini tebliğ etme karşılığında herhangi bir ücret istemiyorum. Benim mükâfatımı verecek olan Allah'tır*"[69] şeklindeki sözlerle veya buna yakın benzer ifadelerle çok sık dile getirilmektedir. Ayrıca söz konusu ifadeler Hz. Peygamber'in yanı sıra Hz. Nûh,[70] Hz. Hûd,[71] Hz. Sâlih,[72] Hz. Lût,[73] Hz. Şuayb[74] gibi peygamberler ve genellikle ilim ve hikmet verilen salih bir zat olarak telakki edilen Zülkarneyn tarafından da benzer şekilde söylenmektedir.[75] Sebe melikesi Belkıs'ın gönderdiği hediyeler karşısında Hz. Süleyman'ın gösterdiği tavır da[76] aynı meyanda değerlendirilebilir.

Konuyla ilgili ayetlerin hem Hz. Peygamber'in ağzından hem de bölgedeki Araplarca bilinen kadim peygamberler aracılığıyla söylenmesi, hiçbir kişisel çıkar düşüncesi taşımadan yalnızca halkın ıslahı için çalışan ve bunu da açık yüreklilikle dile getiren bir kişinin peygamberliğine hükmedileceğini beyan etme gayesine matuftur. Zira insanın herhangi bir karşılık ve çıkar gözetmeden tebliğ vazifesini yerine getirebilmesi için dünya zevklerinden ve rahatından yüz çevirmeye mecbur kalması, samimiyetinin en önemli göstergelerinden birisidir.[77] Buna ilaveten vazifesi uğruna yakınlarıyla ilişkisini kesme, deli, yalancı, sihirbaz şeklinde hakaretâmiz ithamlara maruz kalma, türlü işkencelere katlanma, hatta yurdundan göç etmeye mecbur bırakılma gibi çeşitli zorluklarla karşılaşmasına rağmen Yüce Allah'ın vereceği mükâfat dışında dünyevi hiçbir amacı olmadığını kararlı bir şekilde dillendirmek, sadece peygamberlere mahsus olsa gerektir.[78] Nitekim mevcut toplumsal düzene karşı herhangi bir hareketin veya davanın öncülüğünü üstlenen, arkasındaki geniş kitleleri peşinden sürüklemek için onları örgütleyen kişi veya kişilerin maddi-manevi bazı talep ve beklentilerden yola çıkarak böyle bir girişime öncülük yaptığı söylenebilir, hatta bu düşünce bir bakıma mazur da sayılabilir. Kaldı ki günümüzde gözlendiği gibi başkaldırı ve direniş hareketleri, herhangi bir hak kaybını önleme, tazmin etme ya da bazı talep ve istekleri kabul ettirme gibi maddi hedeflerden kaynaklanır ve çoğu zaman bu hedefler yüksek sesle dillendirilir. Bu sebeple olsa gerek Mekke müşrikleri nübüvvetin başında böyle bir niyet veya hedef taşıyıp taşımadığını test

---

[68] el-A'râf 7/157; el-Ankebût 29/48; eş-Şûrâ 42/52; el-Kalem 68/4.
[69] el-En'âm 6/90; Yûsuf 12/104; el-Furkân 25/57; Sebe 34/47; Sâd 38/86; eş-Şûrâ 42/23.
[70] Yûnus 10/72; Hûd 11/29; eş-Şuarâ 26/109.
[71] Hûd 11/29; eş-Şuarâ 26/127.
[72] eş-Şuarâ 26/145.
[73] eş-Şuarâ 26/164.
[74] eş-Şuarâ 26/180.
[75] el-Kehf 18/94-95.
[76] en-Neml 27/36.
[77] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 4/44; Muhammed İzzet Derveze, *Tefsîru'l-hadîs* (Kâhire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 2000), 3/258.
[78] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 3/427.

etmek için Hz. Peygamber'e mal, mülk, başkanlık gibi dünyevi çeşitli tekliflerde bulunmuşlardır. Benzer şekilde Sebe melikesi Belkıs, gönderdiği hediyeler karşısında Hz. Süleyman'ın takınacağı tavra göre alacağı pozisyonu şekillendireceğini söylemiştir.[79]

Diğer taraftan mezkûr ifadenin birçok peygamber aracılığıyla dile getirilmekle beraber en fazla Allah Rasûlü tarafından söylendiği göze çarpmaktadır. Bu vakıadan hareketle Mekke müşriklerinin ilk etapta Hz. Peygamber'i sürekli şekilde art niyetli, sinsi emeller taşıyan, mal ve mevki sahibi olmayı arzulayan kişi şeklinde tanımladıkları, ayetlerin söz konusu iddia ve ithamlara cevap mahiyetinde inzâl edildiği söylenebilir. Ancak konuyla ilgili rivayet malzemesini tespit için yapılan kaynak taramasında müşriklerin birkaç kez Hz. Peygamber'e mal ve makam vaat etmeleri dışında böyle bir ithamda bulunmadıkları görülmektedir. Gerçi Katâde kanalıyla nakledilen bir rivayette Mekke müşrikleri meclislerinde bir araya gelerek "Muhammed'in bu yaptıkları karşılığında sizden bir ücret istediğini görmez misiniz?" benzeri sözler sarf ettikleri, buna cevap mahiyetinde de Şûrâ sûresinin 42/23. ayetinin nâzil olduğu bilgisi yer almakla birlikte,[80] bu tür mesnetsiz iddia ve ithamların gündem oluşturacak boyuta ulaşmadığı söylenebilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in dünya mal ve metaına tamah etmeyen, meyil göstermeyen kararlı tavır ve ilkeli duruşu, müşriklerin ellerini kollarını bağlamış, kendi aleyhine kullanılabilecek en ufak şüphe ve kuşkuya dahi mahal bırakmamıştır.

İlk peygamberlerden biri olan Hz. Nûh'tan son peygamber Hz. Muhammed'e kadar tarihin çeşitli duraklarında birçok kez dillendirilen "tebliğ vazifesinin herhangi bir maddi çıkar beklenti ve niyet olmaksızın yapılması" ilkesi, Kur'an'da evrensel geçerliliği haiz bir ölçüt olarak kabul edilmiş ve nübüvvetin doğruluğunu pekiştiren en önemli karinelerden biri sayılmıştır. Nitekim Allah Rasûlü'nün yanı sıra birçok peygamber, toplum nezdinde haklılıklarını ispat için bu ilkeyi referans göstermişlerdir. Ayrıca Antakya civarına gönderilen ve birbirine destek veren üç elçinin toplum tarafından yalancılıkla itham edilmeleri üzerine beldeye gelen ve kaynaklarda Habîb en-Neccâr ismi ile şöhret bulan salih zât, söz konusu elçilerin tebliğ faaliyetine mukabil hiçbir maddi talepte bulunmamalarını, peygamberliklerini tasdik eden önemli bir kıstas olarak gündeme getirmiştir.[81] Kezâ sihirdeki maharet ve kabiliyetlerini kullanarak Hz. Musa'yı mağlup etmeleri halinde Firavun'dan birçok mükâfat ve ödül beklediklerini söyleyen sihirbazların bu ifadelerine özellikle yer verilmesi de[82] aynı maksada mebni olsa gerektir. Her ne kadar Firavun ve avanesi sergiledikleri hayranlık uyandırıcı maharetler sebebiyle sihirbazları Hz. Musa ile benzer konum ve makama layık görseler de mal, itibar sahibi olma gibi taleplerde bulunan sihirbazların ve bu talepleri gayet makul karşılayan Firavun'un nübüvvetin ulvi yönünü, mana ve maksadını kavrayamadığı söylenebilir. Zira hayatını dünya mal ve menfaatlerinden ibaret gören kimselerin, dinin öngördüğü manevi değerleri insanlara tebliğ etme ve onların ahirette mutlu olmasını sağlama şeklinde özetlenebilecek yüce

---

[79] en-Neml 27/35.
[80] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 8/310; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 291; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/106; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 7/116; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/17.
[81] Yâsîn 36/13-21.
[82] el-A'râf 7/113-114.

vazifeleri uhdesinde taşıyan nübüvvetle yakından-uzaktan ilişkilendirilmeleri kesinlikle söz konusu değildir.[83]

Hz. Peygamber'in nübüvvetini teyit ve tasdik eden hususlar bazen "*yoksa sen o müşriklerden bir karşılık mı istiyorsun da onlar bu yüzden ağır bir borç altında eziliyorlar*"[84] şeklindeki benzeri ifadelerle zikredilmektedir. Bu ayetlerde diğerlerinden farklı olarak ücret talebi Hz. Peygamber'e nispet edilerek kendisini teselli mahiyetinde şöyle bir mesaj verilmektedir: "Ey Peygamber! Sen onlardan davet ettiğin ilâhî buyruklara karşılık herhangi bir ücret istemiyorsun ki bu ücretin altından kalkamadıkları için davetine icabetten geri durup Sen'i tasdik edememiş olsunlar." Esasen bu tür ifadeler müşriklerin gerçekte herhangi bir muknî delil ve mazerete sahip olmamakla birlikte kendi kuruntularınca ileri sürmeye yeltendikleri bütün bahanelerinin ve mesnetsiz iddialarının hepsini geçersiz kılmaktadır.[85] Zira Mekke müşrikleri Hz. Peygamber'e Kureyş'in en zengin adamı oluncaya kadar mallarını vermeyi teklif etmelerine rağmen O, yapılan bu teklifleri tereddütsüz bir şekilde reddetmiştir.[86] Dolayısıyla zikredilen ayetler bir nevi Hz. Peygamber'in herkes tarafından bilinen bu kararlı tavrına işaret ederek, O'nu töhmet altında bırakacak, davetini şahsi menfaat ve istismar aracı gösterecek en küçük kuşku ve şüphenin dahi bulunmadığını ispatlamaktadır.

Aynı şekilde bu meyandaki ayetler ilâhî mesajı tebliğle yükümlü olanların herhangi bir ücret talep ettiğinde onlara uymamanın mazur karşılanacağını belirterek müşriklerin bu konularda hem kendilerini hem de inançlarını sorgulamaya çağırmaktadır. Zira müşrik din adamları herhangi bir faaliyet icra ettiklerinde bunun ücretini açıktan almalarına, adak ve bağışlarını zimmetlerine geçirmelerine rağmen Mekkeliler onlara tabi olma hususunda hiçbir endişe ve kuşku duymamakta, onların söz ve telkinlerine harfiyen uymaktadır.[87] Dolayısıyla müşriklerin en küçük aktiviteyi dahi belirli ücret mukabili yapan din tüccarlarına tabi olup, hiçbir kişisel menfaat gözetmediği halde insanlara doğru yolu aşılamak için varını yoğunu ortaya koyan Hz. Peygamber'e itaati içine sindirememe, akılsızlık ve sapıklığın bariz bir örneği olarak zihinlere kazınmaktadır.[88] Dolayısıyla Mekkî ayetler müşriklerin nübüvvet telakkisinin aksine Allah Rasülü'ün mal ve mevki sahibi olmasını değil dünya mal ve metaına tamah etmeyen kararlı tavrını peygamberliğini teyit eden en önemli ilke olarak gündeme taşımaktadır.

3.3. Kıyamet-Ahiret Süreçlerine İlişkin Atıflar

Kıyamet, yeniden diriliş, sorguya çekilme gibi insanda korku ve ürperti duygularını tahrik eden ahiret hayatıyla ilgili genel-geçer hükümlerin, dikkat çeken birçok bilgi ve ayrıntının müşriklerin söylemlerine atıfta bulunan bakış açısıyla ele alınması, Mekkî sûrelerde göze çarpan hususiyetlerden birisidir. Bu yöntemle bir yandan müşriklerin ölüm ötesine ilişkin mesnetsiz şüphe ve iddiaları izale

---

[83] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/527-528.
[84] el-Mü'minûn 23/72; et-Tûr 52/40; el-Kalem 68/46.
[85] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/484; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/179.
[86] Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/94.
[87] Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakī, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fîhâ mine'l-âṣâr,* thk. Abdülmelik Abdullah Düheyş (b.y.: Mektebetü'l-Esedî,1424/2003), 1/188; Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Bulûġu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Behçet el-Eserî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/66-67.
[88] Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 14/524; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 5/550.

ve tashih edilirken bir yandan da konuyla ilgili hak ve hakikat bütün berraklığıyla gözler önüne serilmektedir.

Mekkî sûrelerdeki kıyamet-ahiret süreçlerinin en dikkat çekici sahnelerinden biri olarak insanın ilâhî huzura tek başına geleceğine vurgu yapılması, bu bağlamda büyük önem taşımaktadır. "*İşte sizi ilk kez yarattığımız gibi bizim huzurumuza geldiniz*",[89] "*onların her biri kıyamet gününde Allah'ın huzuruna tek başına gelecek*",[90] "*sizi ilk kez yarattığımız gibi bugün de huzurumuza yapayalnız geldiniz*"[91] şeklinde insanın bu dünyaya gözlerini açtığı andaki acizliğini, muhtaç oluşunu hatırlatan ayet ifadeleri, yeniden diriliş gerçekleştiği sırada da kendisinin mal-mülk, servet, taraftar gibi unsur ve oluşumlardan soyutlanarak ilâhî huzura aciz ve zelil olarak geleceğini tavsif eden çarpıcı bir hakikattir.[92] Buna göre Yüce Allah insanı nasıl ki malı ve dünyaya ait hiçbir şeyi olmadan yaratmışsa, yine onu malı, mülkü, dünyaya ait hiçbir şeyi olmadan diriltecektir.[93] Ahiret gerçeği hakkında müsellem hakikatlere işaret eden bu ifadelerden hareketle tehdit ve ikaz yollu yapılan beyanların ilk etaptaki muhataplarının, servet ve zenginliklerine atıfta bulunarak ahiret gerçeğini kabule yanaşmayan ya da dünyadaki imkânlara ahirette fazlasıyla sahip olacaklarını defaatle belirten Mekke müşrikleri olduğu söylenebilir. Zira müfessirler gerek metin içi bağlam gerekse metin dışı tarihi arka plandan hareketle zikredilen ayetlerin medlullerini tespit cihetiyle ya Nadr b. Hâris, Âs b. Vâil gibi isimlere değinmişler veyahut da ayetlerin Mekke müşriklerine yönelik serdedildiğine dikkat çekmişlerdir.[94] Dolayısıyla İslam'ın ahiret öğretisine ilişkin bu beyanatların esasen Mekke müşriklerinin ahirette dünyadaki gibi zevküsefa sürecekleri, orada da kendilerine rağbet edileceği şeklinde ortaya attıkları alayvârî iddialarına reddiye kabilden ve bu konuda insanların zihninde oluşabilecek bilgi kirliliğini önleme maksadıyla dile getirildiği söylenebilir.

Bu gerçek bazen gelecekte vuku bulacak ahiretin çarpıcı sahnelerinden iktibasla müminler tarafından ya da düşüncelerinin aksine cehenneme gireceklerinin idrakine varan ve bütün içtenlikleriyle pişmanlıklarını izhar eden müşriklerce de dillendirilecektir. Nitekim mümin ve müşrikler arasında ahirette tahakkuk edecek bir diyalog sırasında cennete girmeyi arzulayan insanlar, cehennemlik olduklarını anladıkları müşriklere şöyle seslenecektir: "*Bugün ne zenginliğiniz ne sayıca çokluğunuz ne de vaktiyle büyüklük taslamanızın faydasını gördünüz*."[95] Aynı şekilde cehennemdeki müşrikler dünyada kendileriyle alay ettikleri, adam yerine koymadıkları kimseleri cehennemde göremediklerini, ayrıca mallarının hiçbir fayda sağlamadığını ikrar edeceklerdir.[96] Kur'an'da mâkes bulan bu realite, ahiretteki hayatın müşriklerin iddialarının tam aksi yönde tecelli edeceğini, refah ve zenginliğin fayda sağlamak şöyle dursun, kendilerini cehenneme sürükleyeceğini, azaplarını arttıracağını, fakirlikleri sebebiyle alaya aldıkları müminlerin ise cennette mutlu bir hayat süreceklerini bildirmektedir. Cehennemin mal toplayıp, servet yığanı kendisine çağıracağına,[97] mal biriktirip yetimlerin hakkını yiyen, cimrilik ederek yoksul ve muhtaçlara yardımdan kaçınan

---

[89] el-Kehf 18/48.
[90] Meryem 19/95; el-Enbiyâ 21/104.
[91] el-En'âm 6/94.
[92] Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/20; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/522.
[93] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/176.
[94] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/68; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/30; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 3/175.
[95] el-A'râf 7/48.
[96] Meryem 19/75; Sâd 38/62-63; el-Hâkka' 69/28.
[97] el-Meâric 70/17-18.

zenginlerin cehenneme gireceklerine işaret edilmesi[98] aynı şekilde müşriklerin söz konusu düşünce ve algılarını izale ve tashih bağlamında dile getirilmiş olsa gerektir.

Müşriklerin ahirette içine düştükleri acıklı halden kurtulmak için tüm servetlerini hatta daha fazlasını kurtuluş fidyesi olarak vermek isteyecekleri dahası bu uğurda çoluk-çocuklarını, eşlerini, kardeşlerini, kendilerine sahip çıkan kabilelerini dahi gözlerini kırpmadan feda edebilecek noktaya gelecekleri bilgisi de[99] Mekkî sûrelerde ahiret hayatının korku ve dehşetini tasvir mahiyetinde işlenen konular arasındadır. Müşrikleri her şeyi gözden çıkarmaya sevk eden en önemli amil ise hiç hesaba katmadıkları aşağılanma ve azabın başlarına gelmiş olmasıdır.[100] Zira onlar sürekli olarak Hz. Peygamber ve müminleri, Hz. Nûh'a tabi olan toplumun zayıf kesimini tavsif için "*seni toplumun en aşağı kesimi izliyor*",[101] "*sana sığ görüşlü ayak takımımızdan başkasının uyduğunu da görmüyoruz*"[102] şeklindeki rencide ve tahkir edici sözlerle alaya alıyor, "Allah bu dünyada fazla mal ve değer vererek bizi üstün kıldı, tıpkı dünyada olduğumuz gibi ahirette de onlardan üstün olacağız" diyerek büyüklük taslıyorlardı.[103] Dolayısıyla bu meyandaki ayetler de aynı şekilde dünya hayatındaki yaşantılarına kıyasla ahiretteki ahvallerinin de güzel olacağını söyleyen Mekke'nin kibirli kesimine yönelik şiddetli bir paylama ve tehdit ifadesi olarak değerlendirilebilir. Bu vakıa mal ve taraftarlarına güvenerek ahirette çeşitli ikramlara mazhar olacaklarını veyahut da azaba uğradıkları takdirde onu kendilerinden savuşturabileceklerini iddia eden Mekke müşriklerine, ahiretin dünya hayatına benzemediğini, dolayısıyla işlenen salih amel dışında maddi ölçülerle kıyasladıkları izzet ve itibarın kişiye hiçbir fayda sağlamayacağı gerçeğini hatırlatarak, kendilerine gözdağı vermektedir.

Kıyamet gününün korku ve dehşetini yansıtan kimi tasvirler aynı zamanda mal ve servetin hiçbir anlam ifade etmeyeceği, insanın o günkü çaresizliğine derman olamayacağı gerçeğine dikkat çekmektedir. Gebe develerin başı boş bırakılması,[104] kıyamet esnasında vuku bulacak bu olaylardan biri olarak değerlendirilebilir. Ayette zikredilen "*işâr*" kelimesi, üzerinden on ay geçmiş, doğumu yaklaşan develeri ifade için kullanılmaktadır. Gebe develerin söz konusu edilmesi, Araplar nezdinde bu vasıftaki hayvanların en değerli ve kıymetli oluşundan kaynaklanmaktadır.[105] Nitekim gebeliği on aylık zaman dilimine ulaşan develerin özellikle belirli bir yerde hapsedildiği, diğerlerinin ise salıverildiği bilinmektedir.[106] Bu sebeple mallarının ve geçimlerinin çoğunu söz konusu develerden temin edenlerin onları başıboş bırakması ancak kıyamet gibi olağanüstü bir vakıanın meydana gelip, sahibinin sadece kendi derdine düşmesi halinde mümkündür. Ayetteki bu ifade esasen örnek kabilinden dile getirilmiş olup, kıyamet gününde mutlak surette gebe develerin bulunacağı anlamından ziyade, "kıyamet öyle dehşetli bir gündür ki, bir kimsenin doğumu yaklaşmış devesi olsa dahi onu başıboş bırakır ve kendi haliyle uğraşır"[107] mesajı taşımaktadır. Dolayısıyla bu çarpıcı temsil, kıyametin gerçekleştiği andan itibaren insanın üzerinde titrediği, ona değer verdiği her türlü

---

98 el-Fecr 89/17-26; el-Leyl 92/8-10.
99 el-En'âm 6/70; Yûnus 10/54; er-Râd 13/18; el-Meâric 70/11-15.
100 ez-Zümer 39/47.
101 eş-Şuarâ 26/111.
102 Hûd 11/27.
103 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/691.
104 et-Tekvîr 81/4.
105 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/431.
106 Neseffî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/605.
107 Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 16/72; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/149.

olgunun anlamsız hale geleceği, mal ve mülkün boşa çıkacağı, herkesin kendi canının derdine düşeceği gerçeğini vurgulama gayesine mebnidir.

Müminlerin ebedi saadet yurdu olan cennet tasvirlerinde ise refah ve zenginliğe vurgu yapan ifadeler göze çarpmaktadır. Özellikle Mekkî sûrelerde cennet, insanın özlem duyup, arzulayacağı çeşitli maddi olgu ve unsurlarla betimlenmektedir. Bol su kaynaklarına sahip bağ-bahçeler, köşk ve saraylar, huriler, paha biçilmez takılar, ipekten elbiseler, damak zevkine hitap eden sınırsız sayıda yiyecek ve içecekler, cennette başı çeken bu nimetler arasındadır. Cenneti tavsif eden söz konusu nimetlerden de anlaşılacağı üzere insanın idrak alanı dışında kalan gaybî meselelerin dünyada bilinen, görülen maddi objeler yoluyla vuzuha kavuşturulduğu, dolayısıyla müminlere ödül kabilinden verilecek cennetin, dünyada zenginlik, refah ve ihtişam içerisinde sürdürülen hayatın bir nevi izdüşümü olarak, başka bir deyişle bu hayatın uhrevi âleme uyarlanması suretiyle tavzih edildiği söylenebilir. Bu vakıa bazen tevdi edilen nimetlerin bizzat kendilerinden bazen de cennetliklerin ayrıntı sayılabilecek hareket tarzlarından, insani yapıp etmelerinden bariz bir şekilde anlaşılmaktadır.

Müminlerin altın, gümüş, inci yakut gibi kıymetli bilezikler takınıp süsleneceklerini, değerli taşlardan imal edilen eşyalar kullanacaklarını, ince-kalın ipekten yeşil elbiseler giyeceklerini bildiren sahneler,[108] cennetteki hayatın müreffeh bir şekilde vuku bulacağına örnek kabilinden zikredilebilir. Her ne kadar ilk etapta mücevherlerle süslenmenin kadınlara özgü ve sadece onlara hitap eden cazibeye sahip olduğu bu sebeple erkekleri özendirip, onları cezbedecek vasıflar taşımadığı kanaati uyansa da kadim dönemlerden itibaren hükümdar ve kralların altın bilezikler taktıkları, boyunlarını gerdanlıklarla, taçlarını kıymetli mücevherlerle süsledikleri bilinen hususlardandır.[109] Nitekim Firavun da nübüvveti, hükümdarlık ve krallık gibi siyasi misyona sahip bir makam şeklinde tahayyül etmesinin sonucu olsa gerek, kollarında altın bilezikler bulunmamasından yola çıkarak,[110] Hz. Musa'nın peygamberliğini kabule yanaşmamıştır. Bu vakıa mücevherlerle süslenmenin insanın diğerlerinden farklılığını ihsas eden, değer ve konumunu pekiştiren en mühim emarelerden biri olarak algılandığını göstermektedir. Dolayısıyla vaat edilen mükâfatlar arasında paha biçilmez kıymetli taşlar olduğunun, her bir kişinin bunlardan müteşekkil gerdanlık ve bilezikler takacaklarının vurgulanması, müminlerin cennette kralların şanına yakışır bir şekilde hayat süreceklerine mülhem olsa gerektir.

Bazı ayetlerde cennetliklerin "tahtlara kurulacakları"[111] bilgisine yer verilmesini de aynı meyanda değerlendirmek gerekir. Zira tahta kurulmak, rahatlık ve mutluluğu simgeleyen, bu itibarla da bahşedilen nimetler vesilesiyle müminlerin cennette memnuniyet ve huzurun zirvesinde olacaklarını haber veren bir tabirdir.[112] Bu sebeple Pers ve Rum hükümdarları, kabile şeyhleri, zenginler, bolluk ve refah içerisinde olduklarını belirtmek için koltuklarına bu şekilde kurulmuşlar, hatta yaslanarak yemek yemeyi adet haline getirmişlerdir.[113] Kral ve zenginlerin koltuk ve

---

[108] el-Kehf 18/31; el-Hac 22/23; Fâtır 35/33; ez-Zuhruf 43/71; el-Vâkıa' 56/18; el-İnsân 76/15.
[109] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/101; Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/20; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 6/569.
[110] ez-Zuhruf 43/53.
[111] el-Kehf 18/31; Yâsîn 36/56; el-İnsân 76/13; el-Mutaffifîn 83/23, 35.
[112] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/530; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 15/314.
[113] İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 23/42.

tahtlarındaki bu hallerine dikkat çekilerek cennetliklerin de tahtlara kurulacaklarının bahis konusu edilmesi, aynı şekilde müminlerin dünya kralları ve hükümdarları gibi yaşayacaklarını bildirme gayesine mebnidir.[114] Kur'an'ın bu beyanları insanın dünyada özenip, imrendiği sayısız nimete sahip olacağını, zevküsefa süreceğini bildirmenin yanı sıra gerçek manada servet ve zenginliğin ahirette tahakkuk edeceğini vurgulaması bakımından da dikkat çekicidir.

Cennette ödül olarak bahşedilecek nimetleri ifade etmede seçilen kavramlar, kullanılan kelime ve terkipler de konunun bu boyutunu izhar etmeye yöneliktir. Mesela birçok ayette değer ve kıymetinden ötürü müminlerin giyeceği ipekli elbiselerden ve bunların *sündüs* ve *istebrak* şeklinde adlandırılan birer yüzleri kabartmalı ince ve kalın iki çeşidinden söz edilmesine,[115] bir başka yerde müminlere cennetin yanı sıra ipeğin verileceği bildirilerek[116] en dikkat çekici nimetler arasında gösterilmesine rağmen, bütün ayetlerde mezkûr kelimeler tekil olarak kullanılmıştır. Buna mukabil değerli taşlardan oluşan takılar ve bunlardan imal edilen ev eşyaları ise her defasında çoğul haliyle zikredilmiştir. Hatta mücevherleri beyan için kullanılan *esâvir*, *sivâr* kelimesinin çoğul formu olan *esvira*'dan türetilen bir başka çoğul ifadesidir. Kelimenin bu yapısı cennetteki mücevherlerin çok fazla sayıda oluşuna delalet etmektedir.[117] Elbisenin fazlalığı veya çok giyilmesi soğuktan korunma ya da başka bir ihtiyacı sağlamaya yönelik iken zînetin çokluğu ise insanın zenginliğine delalet eder. Şayet o kimse asli ihtiyaçlarını temin de zorlansaydı altın ve gümüşle süslenmemesi hatta bunları ihtiyacını gidermek için sarf etmesi gerekirdi.[118] Bu vakıadan hareketle gerçek manada bütün ihtiyaçlardan hâli olma durumunu ihtiva eden zenginliğin tam ve kâmil şekliyle cennette gerçekleşeceğini ihsas ettirmek için olsa gerek cennetliklerin giyeceği elbiseler tekil olarak zikredilirken, mücevherler ve bunlardan mamul eşyalar ise her defasında çoğul formda gelmiştir.

Diğer taraftan cennet tasvirlerinin Mekke döneminin ilerleyen safhalarında nâzil olan Rahmân, Vâkıa ve İnsan gibi sûrelerde yer alması, müslümanlara yönelik baskı, mağduriyet ve mahrumiyetlerin giderek yoğunlaşmasıyla oluşan yorgunluk ve yıpranmışlığa bağlı olarak artan motivasyon ihtiyacıyla ilişkilendirilebilir.[119] Bu sebeple cennetteki mükâfat genellikle ilk müslüman neslin hayat tecrübesine referansla okunup değerlendirilmiştir. Nitekim naîm cennetlerinde huzurlu ve mutlu bir hayat yaşayacaklarının birçoğunun öncekilerden olacağına yer verilmesi,[120] tabîûn müfessirlerinden Rebî b. Enes'e (öl. 139/757) göre Hz. Peygamber'in davetine ilk icabet eden,[121] dolayısıyla çoğunluğu fakirlerin oluşturduğu zümrenin ayrıcalıklı konumuna işaret mahiyetindedir. Aynı şekilde cennette birçok nimete mazhar olan müminin, yeniden dirilişi inkâr eden arkadaşının cehennem ateşindeki içler acısı halini gördüğünde onun telkinlerinden uzak durması sebebiyle hissettiği mutluluğu dile getirmesi,[122] nüzûl ortamındaki Mekke'nin mütref kesimi ile müminler arasında vuku bulan hararetli tartışmaları hatırlatmaktadır. Bu diyalog ayrıca servet sahibi müşriklerin günün birinde ellerindekilerini kaybedeceklerine ve azaba uğrayacaklarına, müşriklerin

---

[114] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/656; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/117; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 3/171.
[115] el-Kehf 18/31; ed-Duhân 44/53; er-Rahmân 55/54; el-İnsân 76/21.
[116] el-İnsân 76/12.
[117] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/115; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 17/231.
[118] Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*, 13/286-287; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 16/142.
[119] Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 409.
[120] el-Vâkıa' 56/13-14.
[121] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/202; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 4/280.
[122] es-Saffât 37/50-59.

aksine dünyada mahrumiyetler içerisinde boğuşan müminlerin ise gözlerinin bakmaktan keyif aldığı ve canlarının çektiği her türlü nimete cennette kavuşacaklarına işaret etmektedir.

Hz. Peygamber'in de toprağı miskten daha güzel kokan, suyu baldan tatlı, rengi kardan daha beyaz gibi niteliklerle tavsif ettiği kevser havuzunun başına gelecek ilk zümrenin üstü başı yırtık, saçları toz toprak içerisindeki muhacirlerin fakirleri olacağını belirtmesi[123] aynı gerçeği vurgulama gayesine mebnidir. Zaten Kur'an-ı Kerim'de iman edip, imanın gereğini yapanların,[124] şirk ve inkârdan uzak duran muttakilerin,[125] her türlü baskı ve zulme rağmen sabır ve kararlılıkla yoluna devam edenlerin cennete gireceklerini,[126] sonunda da dünyada çekilen tüm sıkıntıları unutturan Yüce Allah'a hamd edeceklerini bildirmektedir.[127] Dünyadaki geçim kaygı ve endişesi gibi menfi duyguların cennete girme ile ortadan kalkması bizâtihi hamdin gerekçesini teşkil etmektedir.[128] Bu itibarla Kur'an'ın cennetle ilgili vaad ve müjdelerin ilk etapta Hz. Peygamber'in çağrısına kulak veren, her türlü hakaret ve işkenceye maruz kalan, mahrumiyet ve korku içerisinde yaşayan Mekkeli müslümanları teselli etme, onların moral ve motivasyonlarını diri tutmaya yönelik olduğu söylenebilir.

Cenneti müreffeh bir hayat ve zenginlikle özdeşleştirilebilen ebedi saadet yurdu olarak takdim eden ifadeler, dünyadaki hayatı sadece mal ve mülk toplamaktan ibaret sayan müşriklerin aksine gerçek refah ve zenginliğin ahirette vuku bulacağının altını çizerek, müminlere yönelik dünya mal ve metaına karşı mesafeli durmayı öğütleyen mesajlar da taşımaktadır. Hz. Peygamber'in ipek ve atlas giymeyi, altın ve gümüşten imal edilen eşyalardan yararlanmayı yasaklaması, ayrıca dünyada bu yasağı çiğneyenlerin Yüce Allah'ın vadettiği benzer nimetlerden mahrum kalacağını belirtmesi[129] bu bakımdan dikkat çekicidir. Zaten birçok nimet arasından özellikle bazılarına temas edilmesi, müminlerin dünyada canlarının istediği ve gözlerinin bakmaktan zevk aldığı güzelliklerden mahrum bırakılmalarından veya bu nimetlerin helal olmaması sebebiyle uzak durmalarından kaynaklanmaktadır. Yüce Allah yapılan bu davranışların mükâfat ve karşılığı olarak, ahirette kendilerine söz konusu vasıfları haiz nesnelerin ihsan edileceğini bildirmektedir.[130] Dolayısıyla Kur'an'ın uhrevi âleme ilişkin bu beyanları, müminleri eşsiz nimetler yurdu olarak tasvir edilen cennete kavuşma özlemiyle kendilerinden beklenen tavır ve davranışları sergilemeleri için teşvik ve özendirme kabilinden zikredilmiştir. Aynı zamanda dünya mal ve metaının geçiciliğini, değersizliğini de ima eden bu ifadelerin, fani olanla övünen, değer ölçülerini sadece maddiyatla sınırlayıp bunu hayatın biricik gayesi haline getiren müşrikleri, kendilerini gözden geçirmeye davet eden anlam potansiyeline sahip olduğu da söylenebilir.

---

123 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), "Zühd", 36 (No. 698); Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/632; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 8/450.
124 el-Kehf 18/30; el-Hac 22/23; ez-Zuhruf 43/69.
125 es-Sâd 38/49; ez-Zümer 39/20; ed-Duhân 44/51; ez-Zâriyât 51/15; el-Mürselât 77/41.
126 el-Furkân 25/75; İnsan 76/12.
127 Fâtır 35/34.
128 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/491; Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü'ş-Şâfî Muhamed, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011) 4/440.
129 Buhârî, "Libâs", 25 (No. 5831-5832); Müslim "Libâs", 4, 21; İbn Mâce, "Libâs", 16 (No. 3590).
130 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/185.

Sonuç

Servet, Kur'an-ı Kerim'de kelime olarak zikredilmemesine rağmen üzerinde en çok durulan konular arasında yer almaktadır. Erken dönem lügat kaynakları ve Hz. Peygamber'in beyanı dikkate alındığında servet, ekonomik çehresine eşlik eden güç ve kuvvet vurgusu ile tebarüz etmektedir ki özellikle Mekkî ayetlerde bu tarz kullanım çok yaygındır. İnzâl edilen ilk ayetlerden itibaren refah ve zenginliği haklılığın, Yüce Allah nezdinde şerefli bir payeye sahip olmanın alamet ve nişanesi olarak tavsif eden müşrik servet algısını yansıtan ifade kalıplarına, hüküm cümlelerine işaret edilmektedir. Özellikle Mekke'nin servet ve yönetici kesiminin maddi refah ve zenginliklerine vurgu yaparak haklılıklarını dillendirmeleri, sadece fakir müminleri tahkir etmeye yönelik kuru bir söylemden ibaret olmayıp İslam'ın inanç umdelerine halel getirme, bu konuda müminlerin zihninde şüpheler oluşturma gibi sinsi emel ve gayeler gözetilerek tasarlanmıştır. Öyle ki İslam'ın azılı muhalifleri dünyadaki ahvallerini referans göstererek maddi refah ve nüfuzun etkisi oranında ahiret saadetinin sağlanacağını vurgulamışlar, ayrıca aynı gerekçelerden yola çıkarak Allah Rasûlü'nün bu ulvî vazifeyi üstlenecek donanıma sahip olmadığının altını çizmişlerdir. Diğer bir deyişle müşrikler "mal-mülk kime verilmişse, peygamberliğe de o layık olmalıdır" önermesi ile özetlenebilecek peygamber tasavvuruna sahiptirler.

İslam'ın inanç esaslarının tanzim edildiği Mekkî sûre ve ayetler sarih beyanlardan ziyade müşriklerin söz konusu söylemlerini tashih ve izale eden bir perspektif çerçevesinde vazedilmiştir. Özellikle Mekkî ayetlerde birçok kez dillendirilen "Yüce Allah'ın dilediği kimsenin rızkını genişleteceği, dilediği kimsenin rızkını ise azaltacağı" şeklindeki ifadeler esasen başlı başına maddi güç ve refahın, insanın değer ve kıymetini gösteren bir ölçüt olarak öne sürülemeyeceğini ihsas ettirmektedir. Mekkî sûrelerde kıyamet-ahiret süreçlerine ilişkin beyan, ima ve örnekler dünyadaki maddi refah ve imkânın ahirette hiçbir fayda sağlamayacağı hatta ilâhî rızayı elde etme dışında kullanılan mal ve servetin insanı cehennem azabı ile yüzleştireceği gerçeğini vurgulama noktasında yoğunlaşmaktadır. Gerek konuyla ilgili nâzil olan ayetler hakkında nakledilen rivayetlerde, gerekse ayetlerin delalet ettiği kişileri tespit cihetiyle yapılan görüş ve değerlendirmelerde, ahiret azabına uğratılacak ilk muhatapların refah ve zenginlikten aldığı güçle ilâhî buyrukları kabule yanaşmayan Mekke'nin müşrik zümresinin olacağının belirtilmesi, ekonomik refahın uhrevi mutluluğu da beraberinde getireceği şeklindeki câhiliye dönemi çarpık servet algısını izale etme amacı taşımaktadır. Buna karşın fakirliği sebebiyle müşrikler tarafından alay konusu olan samimi müminlerin ise ahirette mutlu ve mesut olacakları cenneti tasvir eden ifadelerden bariz bir şekilde anlaşılmaktadır. Aynı zamanda cennet tasvirleri dünya mal ve mülkünün eninde sonunda yok olacağını gerçek manada zenginliğin ahirette tahakkuk edeceğini ihsas etmektedir.

Aynı şekilde konuyla ilgili ayetler peygamberliğin manevi ve ahlâki bir mertebe oluşuna dikkat çekmiş, Allah Rasûlü'nün dünya malına tamah etmeyen hal ve tavrını risaletin en önemli dayanağı olarak zihinlere kazımıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in genellikle "ecir" adı altında insanlardan herhangi bir ücret, maddi menfaat beklentisi olmadığını açık yüreklilikle dillendirdiği ifadelere vurgu yapılmış, kadim peygamberlerin de aynı hususa dikkat çektikleri belirtilerek, Allah Rasûlü'nün elçiliği tasdik edilmiştir. Dolayısıyla Mekkî ayetlerde servet olgusu, müşriklerin peygamber algılarını

tashih ve tadil etme yanında Hz. Peygamber'in risalet vazifesini müdellel kılma gayesine de yöneliktir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thç. Ahmed Muhammed Şâkir. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *Bulûġu'l-ereb fî maʿrifeti ahvâli'l-ʿArab*. thk. Muhammed Behçet el-Eserî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Halid Abdurrahman el - Akk-Mervan Sevar. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1987.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mahmud Muhammed Nassar. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luġa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Tâmir. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2009.

Derveze, Muhammed İzzet. *Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 2000.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed el-Mevcûd vd. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm İlâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Hâlid Abdulğanî Mahfûz. 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luġa*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 15 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye, 1964.

Ezrakī, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fîhâ mine'l-âsâr*. thk. Abdülmelik Abdullah Düheyş. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Esedî, 1424/2003.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîhu'l-ġayb*. 16 Cilt. thk. Seyyid İmrân. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb eş-Şîrâzî. *el-Kāmûsü'l-muhît*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. Abdu'd-Dâim. *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrâfi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-ʿayn*. thk. Abdu'l-Hamîd el-Hindâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Kitâbü şe'ni'd-duʿâ*. thk. Ahmed Yusuf ed-Dikāk. b.y.: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1992.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Dârü't-Tûnisiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü'ş-Şâfî Muhamed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thç. Ahmed Şemseddîn. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbn Düreyd, Ebûbekir Muhammed b. Hasan. *Cemheratü'l-luġa*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.

İbnü'l-Esîr, Ebû Saâdât Mecduddîn el-Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmud Muhammed et-Tenâhî. 5 Cilt. Beyrût el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Muʿcemü mekāyîsi'l-luġa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1379/1979.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi sahîhi İbn Hibbân*. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Naci İbrahim Süveyd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts..

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ahmed Ferid el Müzeydî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2013.

İbn Manzûr, Cemâleddîn Ebi'l-Fadl Muhammed b. Mükrim el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Âmir Ahmed Haydar. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 21 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Beslûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thç. Abdü'l-Maksûd b. Abdi'r-Rahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Mevdûdî, Ebu'l-Aʿlâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd.. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Mukātil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen el-Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Ahmed Füreyd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. *el-Camiu's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakā'iku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1998.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 2009.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvatü't-tefâsir*. 3 Cilt. Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 2009.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. thk. Muhammed b. Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

Sarıcık, Murat. *Hz. Muhammed'in Çağrısı Mekke Dönemi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2006.

Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2010.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. thk. Seyyid b. İbrâhim b. Sâdık b. İmrân. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1993.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2010.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2003.

Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kāmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabiyyü, 2004.

Zeccâcî, Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *İştikāku Esmâ'illâh*. thk. Abdü'l-Hüseyn el-Mübârek. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1986.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 40 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakāîkı't-tenzîl ve uyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2012.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Önder, H.İ. (2021). Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yerine Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler. *Theosophia*, 3, 165-187.
DOI: 10.5281/zenodo.5806626
Received: 04.12.2021 – Accepted: 15.12.2021 – Published: 27.12.2021

RESEARCH ARTICLE

Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yerine Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler*

Halil İbrahim ÖNDER[1]

Öz: Kur'an-ı Kerim'in eğitim ve öğretimi bizzat Hz. Peygamber'in başlattığı ulvi bir çaba olarak Asr-ı saadet ve sonrasında Müslümanların en önemli ilmî faaliyetleri içinde yer almıştır. Hatta Müslüman toplumlarda ilim geleneği Kur'an öğretimiyle başlatılmış çocuklar öncelikle Kur'an öğrenmeye yönlendirilmiştir. Bütün ilim mirasının sünnetle birlikte temelini oluşturan Kur'an-ı Kerim'in doğru telaffuz edilmesi ve seslendirilmesinin öğretimine öncelik verilmesi namazın kılınabilmesine imkân sağlaması ve Kur'an'ın nesilden nesile aktarımının sürmesi açısından önem arz etmektedir. Bu husus Kur'an'ın lafzının öğretimine ayrı bir ehemmiyet verilmesini gerektirmiştir. Bu itibarla ilk yıllardan bu yana şifahi aktarım esas olmakla birlikte konuya dair yazılı müktesebat da zamanla oluşarak *Tecvid* ve *Kıraat* ilimleri doğmuş ve bu alanla ilgili bilgi ve deneyimler nesilden nesile teorik ve pratik olarak aktarılmıştır. Lafız ve manasıyla bir bütün olan Kur'an'ın eğitimi öncelikle tilâvet/telaffuz öğretimiyle başlamakta ve günümüz örgün eğitim içindeki Kur'an-ı Kerim derslerinde de öncelikle ilahî kelamın doğru ve usulünce okuyuşunun öğretilmesi hedeflenmektedir. Ancak son zamanlarda Kur'an'ın manasının anlaşılmadığı gerekçesiyle Kur'an-ı Kerim derslerine bir meal dersi gibi yaklaşıldığı bunun da Kur'an'ı anlama noktasında çözüm olmadığı gibi lafız öğretimini de olumsuz yönde etkilediği görülmektedir. Bu makalede lafız ve mana olgusu Kur'an eğitimi ve öğretimi açısından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, eğitim-öğretim, lafız-mana, tilavet, kıraat.

Some Evaluations and Findings about the Place of Words and Meaning in the Our'anic Education and Training

Abstract: Education and training of the Qur'an, as a divine effort that was initiated by the Prophet himself, was one of the most important scientific activities of Muslims during and after the Age of Bliss. In fact, in Muslim societies, scientific activity was initiated by teaching the Qur'an, children were firstly taught the Qur'an. Prioritization of education of correct pronunciation and vocalization of the Holy

---

* Bu çalışma yazarın, "Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretimi" isimli doktora tezinin ilgili bölümlerinden istifade edilerek üretilmiştir.

[1] Öğretim Görevlisi, Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, halili@comu.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-5473-198X

Qur'an which constitutes the basis of entire scientific heritage together with Sunnah, has importance because of the reasons like correctness of prayer and continuity of transmitting the Qur'an across generations. The Qur'an is a whole with its words and meaning and the Qur'anic education begins with teaching of the words; it is primarily aimed to teach the correct and proper reciting of the Qur'an, in Qur'an courses within contemporary formal education as well. However, lately, with impact of claims that teaching of words is an obstacle to understand Qur'an or the meaning is essential and with the justification that the meaning of the Qur'an is not understood; it is observed that Qur'anic courses are being treated as like translation of the Qur'an courses; and this is not a solution in terms of understanding the Qur'an as well, it also affects teaching of the words negatively. In this paper, phenomenon of words and meaning will be discussed in terms of education and training of the Qur'an.

Keywords: Qur'an, education-training, word-meaning, recitation, reading.

Giriş

Yüce Allah'ın Hz. Cebrail vasıtasıyla insanlığa yol gösterici, rehber ve öğüt olmak üzere Hz. Peygamber'e vahyettiği Kur'an-ı Kerim, son ilâhi hitap ve kitap olma özelliğini taşımaktadır. Kur'an-ı Kerim öğretiminin, Hz. Peygamber tarafından ayrı bir önem atfedilerek sürekli teşvik edildiğini gören ilk müminlerle onları takip edenler bu öğretime ve bu öğretimin konusu olan her şeye (Kur'an, talebe, hoca, mekân, kurum, faaliyet) sahip çıkmışlardır.

Kur'an öğretiminin Allah Teâlâ'nın sözlerinin doğru ve güzel okunmasını konu edinmesi, bu öğretimin önemini ve üzerinde özenle durmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca ibadet edebilmek için doğru bir kıraatin şart olması, bu eğitim faaliyetini sürdürmenin kifâî bir farz olarak değerlendirilmesi[2] gibi hususlar da bu faaliyete gösterilen önemin İslam tarihi boyunca sürmesini üstelik hoca, talebe ve kitaplarının da daima mevcudiyetini gerektirmiştir. Bu sebeple şifahi aktarım esas olmakla birlikte kitabi bilgiler ve müktesebât da zamanla oluşarak *Tecvid* ve *Kıraat* ilimleri doğmuş ve bu alanla ilgili bilgi ve deneyimler nesilden nesile teorik ve pratik olarak aktarılmıştır.

Kur'an'ın lafzını öğrenme ve ezberleme noktasında ilk zamanlarda en azından temel düzeyde mana da anlaşıldığı için sorun yaşanmamıştır. Ancak fetihlerle birlikte yeni Müslüman olan milletlerin dillerindeki farklılık sebebiyle lafız ve mana ayrımı söz konusu olmuş ve Kur'an'ın lafzı öncelikle öğrenilirken mana için Arapça öğrenmek gerekli hale gelmiştir. Bir medrese geleneği olarak İslâmî ilimlerin önce Kur'an lafzının öğrenimi hatta ezberlenmesiyle başlaması ve daha sonraki safhalarda Arapça, fıkıh, hadis ve tefsir disiplinleriyle sürmesi şeklindeki usulün inkıtaa uğraması neticesinde Kur'an'ın lafzını öğrenen kimselerin mana ile irtibatının gittikçe kopması söz konusu olmuştur.

Lafız ve mana arasındaki bu irtibat kopukluğu sebebiyle bazı çözüm stratejileri geliştirilmiş ve bu amaçla Kur'an'ın lafzî öğretimini konu alan derslerde Kur'an mealine de yer verme yoluna gidilmiştir. Halbuki lafzın öğretimini esas alan derslerin meal dersi haline getirilmesi, çözüm olmaktan ziyade lafız öğretimini de olumsuz yönde etkilemektedir. Üstelik yaygın bir anlayış olarak lafzı mananın karşısında konumlandırma ve lafızla uğraşmak yerine mana ile ilgilenme şeklindeki

[2] Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr es Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2008), 211.

düşünce lafız ile manayı birbirine zıt görmeyi tazammun etmektedir. Halbuki lafız mananın kalıbı, mana ise lafzın ruhu olup bunları birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bu birliktelikten yola çıkarak temelde lafzın öğretimini konu alan derslerin meal dersi haline getirilmesi çözüm olmadığına hatta lafız öğretimini de olumsuz etkilediğine göre bu hususa daha kalıcı çözümler üretmek gerekmektedir. Bu makalede öncelikle Kur'an-ı Kerim'in okunma keyfiyetlerine değinilerek örgün eğitimdeki Kur'an-ı Kerim ders saatleri ve programlarıyla lafız-mana ekseninde Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretimi değerlendirilecektir.

1. Kur'an-ı Kerim'i Okuma Biçimleri/Keyfiyeti

Müslümanın hayatında vazgeçilmez bir yere sahip olması gereken Kur'an-ı Kerim'in okunması denilince farklı okuma biçimleri akla gelebilmektedir. Daha çok lafzî okumanın anlam alanına giren ibadet veya geçmişlere rahmet temennisi için dua amacıyla Kur'an'dan bazı ayet ve sûreleri tilavet etme yanında Kur'an'ı okuyup anlayarak hükümlerini tatbik etme amaçlı okuyuşlar da vardır.

Kur'an'da, *okuma* fiilini ifade etmek üzere kullanılan tilavet, kıraat, dirâset, tertil ve temennâ kelimelerinden *kıraat, tilâvet* ve *tertil* kavramları[3] Kur'an okuma fiili için ülkemizde de kullanılan kavramlardır. Kıraat ilminde otorite kabul edilen kıraat imamlarının her birinin naklettiği okuyuşa ve okuyuşların öğrenilmesine kıraat ismi verilmiştir.[4] Karae (قرأ) kökünden gelen ve sözlükte toplamak, bir araya getirmek gibi anlamları olan kıraat kelimesi, Kur'an okumayı ifade etmek üzere Kur'an'da en çok kullanılan lafızdır.[5]

Dağa doğru tırmanan bir yol misali zikzaklı bir yürüyüşle yol almaya benzetilen[6] *tilavet* ise sözlükte takip etmek, peşinden izince gitmek, tâbi olmak gibi anlamlara gelmektedir.[7] Tilavet, okuma fiilindeki takip anlamını da ihtiva ettiğinden zamanla okumaya hatta sadece kutsal kitapları okumaya delalet etmiş[8] ve tilavet denilince Kur'an okuma fiili anlaşılır olmuştur.

Kelime anlamı olarak düzen, intizam, ahenk, sözün güzel söylenmesi, kelimelerin kolay ve doğru bir şekilde telaffuz edilmesi gibi manalara gelen *tertil* ise Kur'an için kullanıldığında harflerin çıkış yerlerine riayet ederek doğru okumayı, kıraat esnasında nerede, nasıl durulması gerektiği yanında sesin kısılacağı yerleri bilmeyi ifade etmektedir.[9]

Bunların yanında Kur'an'ı Kerim'i doğru ve güzel okumaya yönelik bazı okuyuş usulleri vardır. Bu usullerden biri olan *hadr*, tilavet ve tecvid kaidelerine uymak kaydıyla en süratli okuyuşu ifade ederken *tahkik*, en yavaş, *tedvir* ise bu iki okuyuşun arasında bir hızı ifade etmekte ancak her üç tilavet usûlünde de kaidelere uygun olmak ön koşul olarak zikredilmektedir.[10] Bu kavramların

---

[3] Bk. Seyyid Ahmed Abdulvahid, "Kur'an'ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları", çev. Ali Akpınar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (15 Aralık 1998), 199-235.
[4] Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 303.
[5] Abdulvahid, "Kur'an'ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları", 199-235.
[6] Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV, 2000), 20.
[7] Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn Müratteben Alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 2002), 1/189.
[8] Abdulvahid, "Kur'an'ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları", 199-235.
[9] Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, 2/96; Seyyid Muhammed Murteza el-Huseynî Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülfettah el-Huluv (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1997), 29/32-33.
[10] Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, ts.), 1/205-210; Suyûtî, *el-İtkân*, 212; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 68-69,155,160,163.

arasına dahil edilen tertil bazen tahkik yerine kullanılmaktadır. Kanaatimizce tertil, harflerin doğru telaffuz edilmesi ve manayı düşünerek okumak şeklindeki her iki anlamıyla da bütün okuma biçimlerine eşlik etmesi gereken bir kavramdır. Dolayısıyla tilavette hadr, tedvir veya tahkik okuyuşlarından hangisi seçilirse seçilsin bunlar mutlaka tertil eşliğinde icra edilmelidir. Tertilin tahkikle daha çok anılması ise yavaş okuyuşun tertil için daha uygun olması sebebiyle olsa gerektir. Nitekim tertilin tahkikten farklı olduğu, tahkikin talim ve temrin için tertilin ise tedebbür, tefekkür için olduğu ifade edilmektedir.[11]

Müslümanların Kur'an okuma alışkanlıklarını ve günümüzde bu konudaki uygulamaları farklı ayrımlara tâbi tutanlar olmuştur. Nitekim bu anlamdaki bir çalışmada, Kur'an'ın hem zihinlere hem de kalplere hitap eden yapısıyla çift yönlü olduğu vurgulanmıştır. Bu çift yönlülük ise tecvid, ses gibi şartlar aranmaksızın daha çok Kur'an'ı anlama odaklı okuma olarak *kıraet*; edâ, sedâ, tecvid, tavır gibi hususlara riayetin şart olduğu *tilavet* ismiyle iki tür okuyuşla izah edilmiştir. Kur'an'ı Kerim'de her iki kökten emirlerin gelmesi sebebiyle iki okuyuşun da emredildiği, hatta cemaatle sessiz kılınan öğle namazlarının *kıraet* türünün, cemaatle cehrî kılınan sabah, akşam ve yatsı namazlarının ise *tilavet* türünün bir gereği olduğu da zikredilmiştir.[12]

Kur'an okumanın keyfiyetinin üçlü bir tasnife tâbî tutulduğu bir başka ayrımda ise fiilî, tedebbüren ve lafzî okuma isimlerinin verildiği okuma çeşitlerinin her birinin ayrı ayrı değerine vurgu yapılmaktadır. Zihnî bir okumadan ziyade teslimiyeti içeren fiilî okumanın Kur'an'ın temel öğretilerini içselleştirip gereğini yapmayı, onunla amel etmeyi ifade ettiği belirtilmektedir. Kur'an'ın mana ve mesajlarına muttali olmak için tedebbür amaçlı ikinci okuma şeklinin ise daha çok tertil olarak isimlendirilen okuma usulünü ifade ettiği vurgulanmaktadır. Üçüncü olarak lafzî/teberrüken okumanın zikredildiği çalışmada özellikle modern dönemde *Kur'an'ın anlamıyla buluşmak* adı altında lafzî okuma türüne karşı onun hiçbir kıymetinin olmadığını ihsas ettirecek derecede yanlış bir tepki oluştuğu ifade edilmektedir. Daha sonra da bunların birbirlerinin zıttı olmadıkları ve anlamı bilinmese dahi Yüce kudretin ilahi hitabı olarak lafızların mutlak surette insan üzerinde derin tesirler icra edip huşûya sebep olacağı bildirilmektedir.[13]

Bu aktardığımız tasniflere benzer farklı tasnifler de yapılabilir. Nitekim İbnü'l-Cezeri (833/1429), Kur'an okuma bakımından insanların durumunu, olması gerektiği gibi güzel okuyanları ifade etmek üzere me'cûr (ecir sahibi) olanlar, dilinin dönmemesi gibi sebeplerle olması gerektiği gibi okuyamayanları mazur olanlar, imkânı olduğu halde okumayanları ise günahkâr anlamında âsim olanlar şeklinde üçlü bir tasnifle anlatmıştır.[14] Ancak genel itibariyle Kur'an okuma denildiğinde *lafzî okuma*, okunan ayetlerin manasını anlamaya dayalı *anlam odaklı okuma* bir de okunan Kur'an'ın içerdiği mesajları *hayata aksettirme*, onunla amel etme safhalarının ön plana çıktığı görülmektedir. Günümüzde modern anlayışların tesiriyle anlama odaklı okumanın lafzî okumanın karşısında konumlandırılarak lafzî okumayı değersiz addetme anlayışının yaygınlaştığı müşahede edilmektedir.

---

[11] Suyûtî, *el-İtkân*, 212.
[12] Bk. Emin Işık, "Tarihî Gelişimi İçinde Kur'an Öğretimi", *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 65-69.
[13] Bk. Münteha Maşalı, "Kur'an Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Usul İslam Araştırmaları* 15/15 (2011), 75-89.
[14] Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/ 210-211.

2. **Örgün Eğitim Kur'an-ı Kerim Ders Saatleri**

Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretimi cumhuriyet dönemiyle birlikte daha çok yaygın eğitim anlamında Kur'an Kurslarına bırakılmış ve bunun yanı sıra kişisel gayretlerle de sürdürülmüştür. Örgün eğitim içinde ise 1924 Tevhid-i tedrisat kanunuyla açılıp 1930'lu yıllarda lağvedilen[15] imam hatip okulları müfredatından başlamak üzere günümüze kadar bütün imam hatip programlarında az veya çok Kur'an-ı Kerim derslerine yer verilmiştir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu[16] çerçevesinde kurulup sonradan kapatılan Darülfünun İlahiyat Fakültesi programında[17] ve 1949'da kurulan Ankara İlahiyat Fakültesi'nin ilk programlarında Kur'an-ı Kerim derslerine yer verilmemiştir.[18] Yüksek islam enstitüleri ve daha sonra ilahiyat fakülteleri ve islami ilimler fakültelerinde ise yıldan yıla farklılık arz etse de Kur'an-ı Kerim dersleri yer almıştır. Bu okullar dışındaki okulların programlarında Kur'an-ı Kerim dersleri 2012 yılına kadar söz konusu olmamış bu tarihten itibaren başka bazı derslerle birlikte Kur'an-ı Kerim derslerinin de seçmeli olarak seçilebilmesine imkân verilmiştir.[19]

Bu okullardan imam hatip ortaokulları programı içindeki Kur'an-ı Kerim derslerinin dağılımı 2018 yılı itibariyle şu şekildedir:[20]

Tablo 1. Kur'an-ı Kerim dersi, imam hatip ortaokulları, 2018.

Sınıf	5	6	7	8	Toplam
Kur'an-ı Kerim					
Haftalık Ders Saati	2	2	2	2	8
Seçmeli Kur'an-ı Kerim					
Haftalık Ders Saati	1	1	1	(1) (2)	3(4/5)

(TD, Mart 2018, sy 2726: 1801-1804).

İmam hatip liseleri programlarındaki birçok değişiklikten sonra 2018'de ortaya konan programa[21] göre toplam ders tablosu şu şekildedir:

Tablo 2. Kur'an-ı Kerim dersi, anadolu imam hatip liseleri, 2018-2019.

Sınıf	9	10	11	12	Toplam
Kur'an-ı Kerim					
Haftalık Ders Saati	5	4	4	3	16
Kur'an Okuma Teknikleri (Seçmeli)					
Haftalık Ders Saati	-	-	1/2	1/2	2/4

(TD, Mart 2018, sy. 2726, 1805, 1815-1819).

---

[15] Bk. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 5/2124-2125.
[16] Bk. "Tevhid-i Tedrisat Kanunu", *Resmî Cerîde* 63 (06 Mart 1340).
[17] Bk. *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi 1927-1928* (Matbûât Müdîriyyet-i Umûmiyyesi, ts.), 168-169; Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990), 6; Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfununa Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 145-149.
[18] Program için bk. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim ve İmtihan Yönetmeliği", *Resmî Gazete* 7326 (19 Haziran 1950), 18641-18642; Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, çev. Hayreddin Örs (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 78-79.
[19] 2012 yılında 6287 sayılı kanun olarak yayınlanan ve zorunlu eğitimin 12 yıllık kademeli eğitim sistemine geçişi de öngören kanun için bk. "İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun", *Resmî Gazete* 28261 (11 Nisan 2012).
[20] Bk. "İmam Hatip Ortaokulları, Anadolu Lisesi, Hazırlık Sınıfı Bulunan Anadolu Lisesi, Sosyal Bilimler Lisesi, Fen Lisesi, Anadolu İmam Hatip Lisesi, Uluslararası Anadolu İmam Hatip Lisesi, İlköğretim Kurumları (İlkokul ve Ortaokul), Spor Lisesi, Güzel Sanatlar Lisesi Haftalık Ders Programları", *MEB Tebliğler Dergisi* 81/2726 (Mart 2018), 1801-1805.
[21] Bk. "Ortaöğretim Kurumları Ders Programları 2018", 1805,1815,1819.

Yüksek islam enstitülerinin 1982'den sonra ilahiyat fakültelerine dönüştürülmesiyle farklı müfredatlar takip edilmiştir. Son olarak 2013 yılında ulusal bazda birçok tartışmalara sebep olan[22] ve YÖK tarafından yapılan müşterek program çalışması neticesinde ilahiyat fakülteleri ve islami ilimler fakülteleri programları tekrar şekillenmiştir. Bu programla Kur'an dersleri, her dönem 2 saat *Kur'an Okuma ve Tecvid* ismiyle programlanmış[23] olup hâlen uygulanmaktadır. Buna göre programda 8 dönemde toplam 16 saatlik Kur'an dersi mevcut olup tablo görünümü şu şekildedir:

Tablo 3. Kur'an-ı Kerim dersi, ilahiyat fakülteleri, 2013--

Dönemler	Hazırlık	1	2	3	4	5	6	7	8	Toplam
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid I-VIII										
Haftalık Ders Saati	-	2	2	2	2	2	2	2	2	16

(*Karadaş, İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları Üzerine Genel Değerlendirme ve Öneriler, 260-261*).

Örgün eğitim içinde yer verilen Kur'an dersleri sadece programlar bazında değerlendirildiğinde, bazı zamanlar ders sayısının yetersiz olduğu bir hakikatse de programların çoğu zaman bir öğrencinin Kur'an'ı örgün eğitimde öğrenip geliştirmesine imkân verecek ölçüde ders saatini ihtiva ettiğini söylememiz mümkündür. Bu imkânın özellikle imam hatip ortaokulundan başlayıp ilahiyat fakültesine uzanan bir öğretim için daha fazla olduğu da aşikârdır. Ancak sadece ortaokul veya lisenin bir veya iki döneminde alınan seçmeli bir dersle Kur'an-ı Kerim'in hakkıyla öğrenilemeyeceği de bilinmelidir.

3. Kur'an-ı Kerim Derslerinin Sınırlarını Tayin Problemi

Örgün eğitim kurumlarında uygulanacak Kur'an-ı Kerim derslerinin programlarından ortaokul seçmeli Kur'an dersleriyle imam hatip ortaokulu Kur'an dersleri programı aynıdır.[24] İmam hatip liseleriyle[25] normal liselerdeki seçmeli Kur'an dersleri programı ise farklıdır.[26]

Bu programlar incelendiğinde ortaokul seviyesinde Kur'an'ı öğretmek üzere harflerden başlanarak elifba konuları yanında bazı dua ve sûre ezberlerine ve biraz da yüzüne okumaya zaman ayrıldığı görülmektedir. Lise seviyesindeki derslerde imam hatipler nezdinde gerek zorunlu gerekse seçmeli derslerin programlarında daha fazla ayrıntı ve ezbere yer verildiği, liselerdeki seçmeli derslerde ise programın daha hafif tutulduğu gözlemlenmektedir. Programlarda dikkat çeken nokta ise ilk ünitelerin Kur'an'ı tanımaya yönelik bilgilere ayrılması ve Kur'an'ın muhtevasına dair bu bilgilerin oldukça uzun tutulmasıdır. Hatta imam hatip lisesi programında "anlama", okuma ve ezberleme yanında öğrenme alanlarından biri olarak sayılmıştır. Programın ilke ve amaçları arasında harflerin doğru telaffuzuna çok önem verilmesi gerektiği yanında meal farklılıklarının sebeplerine, lafız-anlam bütünlüğüne ihtimam gösterilmesi gibi hususlara da dikkat çekilmiştir. Ancak bu derste her ne kadar zaman zaman meale yer verilse de Kur'an öğretiminin asıl olması önem arz etmektedir.

---

[22] Farklı akademisyenlerin program ve ilahiyat eğitimine dair görüşleri için bk. Süleyman Akyürek (ed.), *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015).

[23] Bir araştırmada bu her dönem 2 saatlik Kur'an dersi programının Yök genel kurulu kararıyla 2010-2011 Akademik yılı itibariyle başladığı bildirilmektedir. Bk. Abdullah Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi", *Bilimname* XXVIII/ (2015), 125-165.

[24] Bk. *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programı (5-8.sınıflar)* (Millî Eğitim Bakanlığı, 2017).

[25] Bk. *Anadolu İmam Hatip Liseleri Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programı* (Millî Eğitim Bakanlığı, 2016).

[26] Bk. *Ortaöğretim Kur'an-ı Kerim Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı* (Millî Eğitim Bakanlığı, 2017).

Zira bazı konuların müfredatta ağırlıklı olarak yer alması çok ehil olmadığı halde derse giren öğreticiler için derste bir şekilde vakit geçirme imkânı sunabilmektedir.[27] Bu sebeplerle gerek mealin gerekse Kur'an muhtevasına dair bilgilerin bir örtük program[28] halinde verilmesi veya ders içi dinlenme vesilesi olarak zaman zaman kullanılması, detaylı bilgilere ise din kültürü ve ahlak bilgisi veya diğer seçmeli derslerde girilmesi kanaatimizce daha uygun olacaktır. Nitekim imam hatiplerde bu bilgilere dair tefsir, hadis, kelam gibi birçok ders mevcuttur. Seçmeli derslerle ilgili yapılan çalışmaların sonuçlarına göre de öğretmenlerden bazıları programda yer alan bu konuların öğrenciler tarafından ilgi çekici bulunmadığını ifade etmişlerdir. Bazı öğrencilerin velileri ise bu derste öncelikle Kur'an okumanın öğretilmesi, diğer konuların daha sonra verilmesi gerektiğini, hepsi aynı anda öğretilmeye çalışıldığında Kur'an okuma becerisinin gelişemeyeceğini belirtmişlerdir.[29]

Söz konusu müfredatlar ekseninde hazırlanan ders kitaplarında da[30], Kur'an dersinin sınırlarını tayin ve tespit noktasında bazı problemler dikkat çekicidir. Nitekim bu ders kitaplarında Kur'an-ı Kerim'i tanımaya ve mesajını anlamaya yönelik ünitelerin önemli oranda uzun tutulduğu hatta bazı ders kitaplarında bu konudaki bilgilerin kitabın yarısına ve daha fazlasına tekabül ettiği gözlenmektedir. Belki bu konular, kitabı hazırlayanlar tarafından Kur'an derslerinin arasında dinlenme amacıyla, öğreticilerin zaman zaman kullanması gereken bilgiler şeklinde düşünülmüş olabilir. Ancak derse giren öğreticilerin bu üniteyi bitirmeden Kur'an eğitimine geçmedikleri hesaba katıldığında, dersin adeta bir din kültürü dersine dönüşmesi söz konusu olacaktır. Üstelik Kur'an dersi deneyimi olmayan bir öğreticinin müfredattaki bu ağırlığı ders vaktini doldurma amacıyla değerlendirmesi de mümkündür. Bütün bunlar da öğrencilerin hakkıyla Kur'an öğrenememesiyle neticelenecektir. Hatta Kur'an derslerini din kültürü haline dönüştürmenin, seçmeli derslerle birlikte değerlendirildiğinde, dinle ilgili derslerin içeriklerinin birbirine benzemesi ve öğretmenlerin derse gerekli hazırlığı yapmadan girmesi durumunda isimleri farklı olmasına rağmen bu derslerde tekrarlara ve bunun sonucunda da bıkkınlıklara sebep olabileceği endişesi gibi pek akla gelmeyen bir sonucu daha vardır. Nitekim yapılan araştırmalar bu endişeyi teyit etmiş ve seçmeli derslerin içeriklerinin yetersiz olduğuna kani olan öğrencilerin bazıları aynı konuları her yıl gördüklerini dile getirmişlerdir.[31] Bu konudaki endişe ve sıkıntılar sebebiyle bir araştırmada öğrenci ve velilerin Kur'an'ı öğrenme beklentilerine de uygun olarak bu derslerdeki konuların, tekrarlar dolayısıyla

---

[27] Nitekim seçmeli Kur'an dersiyle ilgili ortaokul öğrencilerine "bu derste en çok aklınızda ne kaldı" sorusuna "peygamber kıssaları" cevabının daha çok verilmesi ilginçtir. Bk. Mehmet Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (İstanbul: İlke Derneği, 2013), 90.

[28] Örtük program için bk. İbrahim Aşlamacı, *Paydaşlarına Göre İmam Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2017), 24-25,81-109.

[29] Bk. Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 181,215-216.

[30] Bütün Kur'an-ı Kerim kitaplarına ulaşmak için bk. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, "Ders Kitapları" (Erişim 11 Haziran 2021).

[31] Bk. İlhami Kotan, *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Dini Derslere İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 68,86; Hasan Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma)", *Turkish Studies* 10/3 (2015), 684-685; Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 133-134,139.

öğrenciler tarafından sıkıcı olarak addedilen derslerden biri olan temel dini bilgiler derslerine aktarılması önerilmiştir.[32]

Öğrenci, veli ve öğretmenlerle görüşme yoluyla yapılan bir araştırmada okul idarelerinin planlama, mekân gibi sıkıntılar sebebiyle belli seçmeli dersleri sınıflandırarak her bir din dersini ayrı grupta değerlendirmesi ve okullarda din dersi öğretmeni eksikliği gibi sebeplerle istediği halde dersi seçemeyenlerden bahsedilmektedir. Mezkûr araştırmada kendileriyle görüşülen ve bu derse giren bazı öğretmenler, bu derste temel amacın Kur'an'ı öğretmek olduğunu ifade ederek dersin sınırlarının net olarak tespit edilmesini istemişlerdir. Ayrıca öğrencilerin bir an önce Kur'an'a geçmek istemeleri sebebiyle meale pek zaman bulamadıklarını da ifade etmişlerdir. Özellikle araştırmaya katılan öğretmenlerin büyük çoğunluğunun Kur'an öğretiminde zorluk yaşadıklarını, Kur'an'ı bildikleri halde nasıl öğretildiğini bilmedikleri için bu konularda hizmet içi eğitimden geçmelerinin gereğini ortaya koymaları önem arz etmektedir.[33] Zira bu hususlar lafız öğretiminde bile problemler olduğunun dile getirilmesidir. Dolayısıyla henüz lafız öğretimini tam anlamıyla tamamlamadan manaya geçmenin ne derece doğru olduğu tartışılabilir.

Kur'an dersleriyle ilgili yapılan bazı araştırmalarda bizzat öğretmenlerin kullandıkları yöntemler de sorgulanmış ve kullanılan metotlar, öğrenci ve öğretmen görüşlerine başvurularak belirlenmiştir. Nitekim seçmeli derslerle ilgili yapılan bir araştırmada seçmeli Kur'an derslerinde okunan ve ezberlenen ayet ve surelerin meallerine yer verilmesi, hikâye ve kıssaların anlatılması, meal konularında ödevlerin verilmesi gibi maddeler de öğretmenlerin kullandığı yöntemler arasında sayılmıştır. Ancak öğretmenlerin çoğu bu ders için birebir eğitimin gerekliliğine vurgu yaparak zaman yetmemesi sebebiyle meale pek yer veremediklerini ifade etmişlerdir.[34] Yine Kur'an eğitimi üzerine yapılan başka bir çalışmada öğretmenlerin müfredat ezberlerinin hafifletilmesi veya son sınıflara kaydırılmasını istemeleri yanında kalabalık sınıfların problem olduğunu beyan etmeleri lafız öğretimindeki problemlere ve meal öğretimi için pek zaman kalmadığına işarettir.[35] Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim derslerinde tam manasıyla lafız öğretiminden beklenen netice bile ortaya çıkmazken bu dersin muhtevasına bir öğretim alanı olarak mealin de eklenmesi hem dersin sınırlarının olabildiğince genişlemesine hem de problemin sürmesine sebep olabilecektir.

4. Kur'an-ı Kerim Dersleri Esnasında Mealden Yararlanma

Kur'an-ı Kerim'in öğretimi esnasında bazı hocaların ders saatini doldurmak adına dersi muhabbetle ve nasihat ederek geçirdikleri bir vakıadır. Meal ağırlıklı ortaöğretim ders programları ve kitaplarının da buna zemin hazırladığı söylenebilir. Hatta sadece meal değil yazı, tefsir, namaz, değerler eğitimi gibi birçok konunun Kur'an dersleri içinde öğrenciye aktarılması beklenmektedir.[36] Halbuki sınırlarının tam manasıyla tayin edilmeyip dersi sadece anlatım ve meal dersi haline

---

[32] Bk. Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma)", 690.
[33] Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 71-72, 171-172, 215-216, 223, 226.
[34] Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 96-105,234-235.
[35] Mustafa Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014), 101-102.
[36] Nazif Yılmaz - Hulusi Yiğit, "İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi Nasıl Olmalı-Müzakereler", *İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 42-47.

getirmek, kanaatimizce öğrencinin Kur'an öğrenmesini geciktirmektedir. Ancak bu husus, derste hocanın ders harici hiçbir şey paylaşmayacağı anlamına gelmemelidir. Zira Kur'an dersi öğrencilerin ders saati boyunca anlamadıkları bir hususta yoğunlaşmalarını, takip etmelerini gerektirdiği için daha çok dikkat toplayıcı şeylere ihtiyaç duyan bir derstir.

Bu sebeplerle dersin meal, tefsir veya din kültürü dersi haline getirilmemesi gerektiğini belirtmekle beraber bu derste yeri geldikçe birçok farklı enstrümandan ve alandan yararlanılması da önem arz etmektedir. Ancak, bu ders içi etkinlik ya da uygulamaların hem muhteva ve şeklinin hem süresinin çok iyi belirlenmesi ve şekil ile muhteva açısından Kur'an dersinin ruhuna uygun olması, süre bakımından da çok uzun olmak suretiyle öğrencinin Kur'an dersinden beklenen bilgi ve uygulama becerisini kazanmasına engel teşkil etmemesi gerekmektedir.

Kur'an derslerinde öğrencilerin sıkılmalarını önleyecek makam ve nağme kullanımı, koro okuyuşları, nükte gibi ders içi etkinliklerinin başında meal ve tefsirlerden yararlanmak suretiyle öğrencileri Kur'an'ın anlam dünyasının güzelliklerinden haberdar etmek ve onlara zaman zaman, okunan kitabın manasının inceliklerini de ihsas ettirmek gelmelidir.[37] Hatta Kur'an derslerinde hatim takip edilmesi durumunda Kur'an'ın üslûbu gereği her hafta için ayetlerin, surelerin sebeb-i nüzullerinden meal ve tefsir ayrıntılarına birçok ilgi çekici mahiyette farklı mevzularla karşılaşılacağı muhakkaktır. Tabi bu uygulama, Kur'an öğreticisinin dersten önce, derste tilavet edilecek bölümlerin tefsirini okuyarak, ilgi çekici aktarımları baştan hazırlamasını ve bu anlatımın da sadece bir nefes alma ve rahatlama kabilinden sınırlı zaman için yapılmasını gerektirmektedir.[38] Tilavet edilen yerlerin meal ve tefsirinin öğrencilere ödev verilerek derste anlattırılması mümkün ise de zaman alıcı bir uygulama olacağından tavsiyeye şayan değildir. Bunun yerine öğreticinin hazırlanıp etkili aktarımlar yapması ve buna ilaveten zaman zaman Kur'an'ı öğrenip okumanın, ezberlemenin önemine dair hadis-i şeriflerle, Kur'an'ı anlamanın önemi ve okunan yerlerin meal ile tefsirinin takip edilmesine dair tavsiyelerini paylaşması daha makuldür. Özellikle ezberlenecek sûrelerin ezberlenmeden önce nasıl baştan tilavet edilerek hata olma ihtimali olan yerlere dikkat çekilmesi gerekiyorsa anlamının da kısaca aktarılıp tefsirine dair ayrıntılara yer verilmesi ve böylece ezberle ilgili öğrencilerde bir ilgi ve istek oluşturulması elzemdir. Ders içinde en azından ezberlerin meallerine yer verilmesi hususu Diyanet İşleri Başkanlığı mülâkatlarında ezberlerin meal bilgisinin de sorgulanması sebebiyle öğrenciler açısından da bir gerekliliktir.

5. Lafız-Mana Dengesi

Kur'an okumak denildiği zaman akla ilk gelen mana şüphesiz, tilavet diye tesmiye ettiğimiz Kur'an'ın lafzını okumaktır. Kur'an, lafzıyla da manasıyla da ilahi, muciz bir kitap[39] ve hitap olması

---

[37] Hatta bu husus, yetişkin eğitiminde yetişkinlerin anlama, anlamaya merakları hasebiyle daha da elzem olup ilahiyat fakültesi öğrencileri nezdinde önemli oranda talep edildiği de görülmektedir. Bk. Yusuf Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 192.
[38] Nitekim bir Kur'an eğitimcisinin yaptığı araştırmada meal aktarımlarına 3-5 dakika kadar zaman ayrılmasının ve Kur'an derslerinin Tefsir dersi haline getirilmemesinin gereğine dikkat çekilmiştir. Bk Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma", 99. Ayrıca dersin kıraat ağırlıklı meal katkılı olması gerektiği de ifade edilmiştir. Bk. Fatih Çollak, "Kur'an-ı Kerîm Öğretim Teknikleri", *Etkili Din Öğretimi*, ed. Şaban Karaköse (İstanbul: TİDEF Yayınları, 2010), 515-518.
[39] Bk. Muhammed Abdulazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebi, 1943), 1/48-51; Suyûtî, *el-İtkân*, 100-102; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 3649; Abdülmecit Okcu, "Kur'an'ın Lafız-Mana ve Kıraat Yönünden İ'cazı/Eşsizliği", *Ekev Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 73-

sebebiyle onun lafzını okumak, aynı zamanda her harfi sevap olan bir ibadettir.[40] Lafzın muciz ve ilahi tabiatı, ibadet olması ve kendisiyle ibadet edilmesi gibi sebeplerle Kur'an okumak denildiğinde öncelikle akla gelen lafzî okumanın ihmal edilebilir olarak görülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'an'ın üslûbunda mananın asıl olup lafzın ikinci planda olduğu ön kabulünün izah edilmesi zor bir anlayış olduğu ortadadır.[41] Halbuki lafız ile mana beden ile ruh mesabesinde olup ayrılmaz bir bütündür.[42]

Bu konuda manayı öne çıkarıp lafızla uğraşmayı zaid gören anlayışların temel probleminin eklektik bir yöntemle zihindeki mananın önceliğine dair kurguya uygun olan rivayet ve görüşlerin alınıp lafızla ilgili olanlarının görmezden gelinmesi ve savunulan hususun bunun üzerine inşa edilmesi olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim bu mevzuda en çok fikirlerine başvurulan ve söz konusu seçmeci anlayışla manayı önceledi̇ği savunulan Gazzalî (öl. 505/1111), aslında tam da olması gerektiği gibi Kur'an'ın dil, akıl ve kalbin iştirakiyle tilavet edilmesinin gereğini[43] ve lafızla mananın birbirinden ayrılmazlığını ortaya koymaktadır. Hatta önce dile vurgu yaparken tertile, harflerin hakkını vermeye, yani mahreç ve sıfatlarına riayete işaret ederek lafzın önemini de hissettirmektedir. Ama işi orada bırakmayıp akılla manalarını anlamanın, kalp ile de tasdik edip Kur'an'ın emir ve yasaklarına riayet edilmesi gereğinin altını çizmekte, dilin tertilini, aklın tercüme etmesini kalbin de bunlardan ders almasını vurgulamaktadır. Gazzâlî'nin İhyâü ulûmi'd-din isimli eserinde "Kur'an Okumanın Âdâbı"[44] başlığı altında ele aldığı meselelere bakıldığında onun hem lafız hem manayla ilgili birçok rivayeti aktardığı, işin hem zahiri hem bâtınî yönlerini zikrederek bunları birbirinden ayırmadığı görülmektedir. Dolayısıyla onun yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz izahlarından Kur'an'ı anlayarak okumanın, onunla amel etmenin önemli olduğu çıkarılsa da salt anlamda Kur'an'ın lafzıyla ilgilenmenin önemsiz olduğunu anlamak mümkün değildir. Ancak onun sürekli lafız ve mahreçle uğraşmayı, manayı anlamayı engelleyen âmillerden sayması[45] ise lafız eğitimini bitirdikten sonraki aşamada hala lafızla uğraşıp, lafızda kalmanın bu sebeple de ondan sonraki meal, tefsir ve hayata tatbik etme aşamalarına geçememenin eleştirisi olarak okunabilir. Yoksa, derinlemesine düşünüldüğü zaman, bir vird halinde, ibadet telakkisiyle Kur'an okuma alışkanlığının Müslümanların günümüze kadar devam eden en önemli ritüellerinden biri olduğu görülecektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de geçen Kur'an'ı hakkını gözeterek tilavet etme[46] ifadesindeki *hakkını vererek okuma,* lafza riayet, hürmet, itibar etme; manasını düşünüp tedebbür etme ve muhtevasıyla amel etme[47] şeklinde

---

90; Maşallah Turan, "Kur'an'ın Lafızlarının İlahi Olup-Olmadığı Üzerine Mülâhazalar", *Social Sciences Studies Journal* 5/37 (2019), 3154-3169.

[40] Ebû İsa Muhammed b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1996), "Fedâilü'l-Kur'an", 16.

[41] Bk. Maşallah Turan, "Kur'an'daki Fasıla Uyumu Bağlamında, Lafız-Mana Dengesi Üzerine Değerlendirmeler", *Turkish Studies* 13/17 (2018), 301-320.

[42] Bk. Nuri Kahveci, "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7/14 (2009), 185-202; Lafzın ve mananın birbirini tamamlamasına ve lafzi okumanın değeri ve lafzi okumaları kuru bir okuma olarak değerlendirmenin anlamsızlığına dair ayrıca bk. Yavuz Fırat, "Kur'an'ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine", *Bilimname* 1 (2012), 7-33.

[43] Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmet Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/287.

[44] Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/272-293.

[45] Gazzâlî, *İhyâ*, 1/284.

[46] Bakara, 2/121

[47] Bk. Nasîruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muammed Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabi, 1418), 1/104.

üçlü bir tasnifle açıklanmış, dolayısıyla Kur'an okumanın lafzî, anlam ve hayata tatbik etme boyutlarının üçünün de önemine dikkat çekilmiştir.

Bu noktada Kur'an-ı Kerim'in öğüt alınmak için[48] indirildiğinden hareketle anlaşılması gerektiği ve tedebbür[49] tefekkür, tezekkür[50] gibi kavramlarla onun anlaşılarak okunmasına sürekli vurgu yapıldığı akla gelebilir. Hatta Kur'an okuyan bazı kimselerin okudukları Kur'an'ın boğazlarından aşağıya geçmediğinin Hz. Peygamber tarafından yerildiği[51] ve kalplerin onunla birlikte olduğu müddetçe Kur'an'ın okunması, bu ünsiyet kaybolunca, okumanın kesilmesi gereğini[52] bildiren hadislerin de dikkate alınması gerekmektedir. Bu hakikatler yanında sahabe-i kiram ve tâbiûnun bir sûre veya ayetin muhtevasını iyice hayatlarına aksettirmeden diğer bir sûre ve ayete geçmediklerini, inen sûrelerin helalini, haramını ve öğrenilmesi gerekli mevzularını öğrendiklerini[53], bunlara binaen selef âlimlerinin Kur'an'ın manasını anlamadan okumayı mekruh saydıklarını[54] aktaran nakilleri de göz ardı etmek elbette mümkün değildir. Ancak bütün bu rivayetlerden Kur'an'ın tefekkür, tezekkür, tedebbür edilip hükümleriyle amel edilmesi gerektiği çıksa da lafzın önemsiz olduğu, Kur'an'ın lafız ve tilavet eğitiminin elzem olmadığı sonucu çıkarılamaz. Aksine "*Kur'an'ın helalini haram, haramını helal saymak, hükmü ile amel etmemek*" gibi ifadelerin geçtiği bu rivayetlerde, manayı anlamaktan ziyade Kur'an'ın hükümleriyle amel etmenin gereği daha ağır basmaktadır. Dolayısıyla Arap olmayan toplumlarda dil bilinmediği için Kur'an anlaşılmasa da Kur'an'ın emrettiği tarzda istikamet üzere yaşanılan bir hayatın içinde önemli bir yer tutan Kur'an tilavetinin ömür boyu sürdürülmesinin, hükümleriyle amel edilen Kur'an'ın ibadet amacıyla sürekli okunmasının mahzurlu olduğunu söyleyebilmemiz de mümkün değildir. Kaldı ki Asr-ı Saadet'te ve günümüzde Kur'an'ın mealini belki bugünün Müslümanından çok daha güzel anlayan müşriklerin olması, meselenin lafız-mana boyutundan çok iman meselesi olduğunu hatırlatmaktadır. Hatta Kur'an hakkında daha önce herhangi bir tecrübesi, yaşamışlığı olmayan bir gayrimüslimin onun tilavetinden etkilenebilmesi, Kur'an'ın sadece manasının değil lafzının da icazını, dolayısıyla etkileyiciliğini göstermektedir.

Yapılan araştırmalarda halkımızın çoğunun anlayışına göre Kur'an okumanın sadece tilavet olarak algılanması[55] ve Türkiye'deki lisans düzeyinde dini öğretimi temsil eden ilahiyat fakülteleri son sınıf öğrencilerinin çoğunluğunun baştan sona Kur'an'ı anlayarak okumamış olmaları[56] nasıl kabul edilemez bir yanlışsa, Kur'an'ın sadece manaya indirgenmesi ve Kur'an'ın lafzıyla uğraşmanın

---

[48] Kur'an'dan öğüt alınması gerektiğine dair bkz. Sa'd 38/ 29; Ta-ha 20/ 2-4; Müddessir, 74/54-56; Tekvir, 81/27-28; Kamer, 54/17, 22, 32, 40.
[49] Muhammed, 47/24; Sad, 38/29
[50] Kur'an âyetleri üzerinde düşünülmesi gerektiğine dair bk. Bakara, 2/219,266; Yunus, 10/24; Nahl, 16/44; Nur, 24/61; Hadid, 57/17; Zuhruf, 43/3.
[51] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki - Muhibbüddin El- Hatip (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980), "Ehâdîsü'l-enbiyâ", 8.
[52] Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 37.
[53] Ebû Amr Osman b. Said b. Osman Dânî, *el-Beyan Fî Addi Âyi'l-Kur'an*, thk. Ğânim Kaddûrî Hamed (Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, 1994), 33-35.
[54] Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru't-Türâs, 1957), 1/455.
[55] Nazif Yılmaz, "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Lafız ve Mana Bütünlüğü", *Yeniden yapılanmanın Eşiğinde Kur'an Kursları*, ed. Şadettin Göksu (İstanbul: YECDER, 2014), 225-236.
[56] Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin "Anlayarak Kur'an Okuma" Durumları Üzerine Boylamsal Perspektifli Bir Anket Çalışması", *Turkish Studies* 12/10 (2017), 291-310.

tahfif edilmesi de o kadar yanlıştır. Aksine Kur'an hem lafız hem manasıyla mukaddes bir kelam olup, tüm Müslümanlar tarafından müştereken kabul edilmesi hakikatine nazaran lafızla manadan biriyle yetinip diğerini dışlamak birçok bakımdan büyük dengesizliklere sebep olacaktır.[57] Dolayısıyla hakikati sadece maddede, lafızda ya da sadece ruhta, manada aramak yerine, her ikisini içine alan birlik ve bütünlükte[58] arayarak Kur'an'ın anlaşılmak, tefekkür, tedebbür, tezekkür edilmek için indirildiği kadar aynı zamanda ibadet edilmek ve tilavet edilmek için de indirildiğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu konuda lafız-mana bütünlüğünden yana tavır alan Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942), kitap denilince bundan maksud olan şeyin nazım ve mananın bütünü olduğunu, her kitaptan maksadın manasının anlaşılması olsa da sadece manaya kelam denilse bile kitap denilmeyeceğini, dolayısıyla kitabın nazım ve mananın mecmuu olup Kur'an denildiği zaman yalnız mana değil nazım ve mananın birlikte kastedildiğini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre mana ne okunur ne yazılır; okunan nazm-ı lafzî, yazılan da nazm-ı hattîdir. O, mükemmel derecedeki fikir ve manaların lafızların suretleriyle çok derin irtibatları olduğunu, lisan denilen o lafızların suretlerinin manayı kuvvetlendirdiğini dolayısıyla sırf manadan ibaret bir Kur'an tasavvuru mümkün olmayıp Hz. Peygamber'e indirilen, kitabın yalnızca manası değil hem nazmı hem manası olduğunu belirtmektedir.[59]

Burada önemli olan husus ne mana için lafzın ne lafız için mananın ihmal edilmemesi gerektiğidir. Özellikle manayı öne çıkaran yaklaşımlar, anlama vurgu yapılan bazı rivayetleri esas alarak Hz. Peygamber'in Kur'an'dan hizb okuma[60], Ashab-ı Kiramın, Selef-i Salihinin Kur'an tilavet etme ve hatim alışkanlıklarını da görmezden gelmektedir. Her ne kadar rivayetlerden bir gün, üç gün gibi kısa sürelerde hatim yapılmasının pek hoş karşılanmadığı anlaşılsa ve Hz. Peygamber'in "*ben daha çok okuyabilirim"* diyenlere dahi 7 günden daha az zamanda hatim etmeme tavsiyeleri bilinse de başta sahabe-i kiram olmak üzere selef-i salihinin en temel alışkanlıklarından biri hatim etmektir. Nitekim onların hatim alışkanlıklarına bakıldığında bir günden yedi güne kadar hatta daha kısa sürelerde hatim yapanların olduğunu görmek mümkündür.[61] Hatta manayı öne çıkarmayı savunanların da çoğunlukla kullandıkları argümanlardan olan[62] hatmin daha geç bitirilmesi ile ilgili rivayetlerde, iddia sahipleri tarafından gözden kaçırılan diğer bir nokta ise geç de olsa muhakkak hatim bitirme, yani lafzı baştan sona okuma alışkanlığının devam ediyor olması, üstelik geç denilen sürenin de 7 gün, 10 gün en fazla 40 gün gibi süreleri ifade etmesidir. Hz. Peygamber'in son Ramazan ayında Hz. Cebrail'le iki defa hatim etmesinden mülhem en azından senede iki defa hatim yapılması gereğine işaret edildiği gibi Hz. Peygamber'in Abdullah b. Ömer'e 40 günde bir hatim yapma tavsiyesi gereğince hatimin mazeret olmaksızın 40 günden fazla tehir edilmesini pek hoş karşılamayanlar da

---

[57] Metin Yiğit, "İmam Şafiî'de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2009), 61,67.
[58] Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010), 185.
[59] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 162-163.
[60] Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn-i Mâce* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1953), "Kitâbu İkâmeti's-Salât", 178.
[61] Bk. Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref b. Mûrî Nevevî, *et-Tıbyan fî âdabi Hameleti'l-Kur'an*, thk. Muhammed el-Haccâr (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 59.
[62] Mehmet Yaşar, *Kur'an Öğretiminde Metin-Anlam İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 24-25.

olmuş[63] hatta hatmin hangi gün ve vakitte bitirilirse daha iyi olacağına dair şeklî bilgiler de verilmiş[64] dolayısıyla lafzın okunması da hiçbir zaman ihmal edilmemiştir.

Kur'an'ın harfleri ve lafızları ilâhî olmakla birlikte birer şekil olmaları hasebiyle konuyu şekil-muhteva ilişkisi bağlamında da değerlendirebiliriz. İbadet hayatımızda namazın şekli, Kâbe'yi tavaf etmedeki sayılar gibi birçok şeklî unsurlar sadece mana ile yaşanmayacağını ve hayatımızda şeklin de önemli bir yer tuttuğunu göstermesi bakımından manidardır. Dolayısıyla mana ile namaz kılınamayacağı gibi namazı sadece şekle indirgemek de mümkün değildir. Bu bağlamda sık olarak örnek verilen karpuzun kabuğunu kemirmek ile ortasını yemek farkı[65], belki başka konular bakımından güzel bir örnek olabilir. Ancak Kur'an tilaveti ve onu anlama söz konusu olduğunda bu örneğin uygun olduğunu söylememiz mümkün değildir. Çünkü okunan kitap, kemirilen bir karpuz değil her harfine ayrı sevabın yazıldığı, icazıyla yüzyıllardır Müslümanların hayran kalıp okumaya ve hatta ezberlemeye doyamadıkları, gayrimüslimlerin aciz kaldıkları ilâhî bir hitaptır. Üstelik yüce kitap Kur'an'ın harflerinde, kelimelerinde, tertip tarzında ve lafzında var olan nizam, tenasüp ve ahenk, icazın en yüksek mertebesi[66] olup "Kur'an Arapçası" ifadesiyle de dile getirildiği üzere Arapça olsa da kendine has bir yapısı, dili ve anlatım tarzı vardır.[67] Kur'an'ın etkileyici üslûbunu beyan etmek üzere verilen örneklerde bazen O'nun kendisini hiç anlamayan ve O'ndan habersiz olan gayrimüslimleri de etkisi altına aldığı[68], hatta onun manasını da okuyarak ondan etkilenmeleri sebebiyle Müslümanlığı seçenlerin olduğu görülmektedir.[69] Bütün bunlar, Kur'an'ın lafız ve manasıyla Allah kelamı olduğunun, mucizevî üslup ve ahenginin göstergesidir.

Bir eylemin asıl gayesinin şekilden daha ziyade özünde kutsallığa ulaştırıcı olması gerektiğine vurguyla formun son tahlilde bir nesnenin korunması için icat edilmiş bir muhafaza kabı olduğu, bu kap değerli olsa da korunmaya değer olanın bu formun şekli ya da ambalajı değil içindeki mücevher, yani ruh olduğu da ifade edilmiştir. Ancak bu konuda açık bir tehlikeye işaret edilerek formun gereksiz sayılması halinde ruhun; muhafaza kabı bir kenara atılırsa, mücevherin kaybolabileceği de dile getirilmiştir.[70] Dolayısıyla lafza olması gereken ihtimamın gösterilmemesi halinde bundan mananın da etkileneceği görülmektedir. Zira kabuk olmadan özü muhafaza etmek de mümkün değildir. Bu noktada şeklin koruyucu vasfı daha da belirginleşmektedir. Nitekim Kur'an lafzının günümüze kadar korunarak[71] bize ulaşması keyfiyeti manayı da koruyan en önemli amillerden biri olmuştur.

---

[63]İlgili rivayetler için bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 221-222.
[64]Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/276.
[65] Ruhi Özcan, *Vahiy Kültürü* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 106.
[66] Osman Keskioğlu, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerîm Bilgileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.), 198-199.
[67] Örnekler için bk. Maşallah Turan, "Kur'an'daki İfadelerin Yapısal Özelliklerinin Sağladığı Mana Derinlikleri", *Artuklu Akademi* 4/1 (2017), 21-41.
[68] Örnekler için bk. Ayfer Şengül, *Bayan Kur'an Kursu Öğreticilerinin Sorunlarla Başa Çıkmada Kur'an-ı Kerim'e Başvurmayla İlgili Tutumları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 182; Ergün Tunç, *Yaşanmış Tecrübeler Açısından Kur'an'ın İnsanı Etkileme Gücü* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 46-70.
[69] Örnek için bk. Ali Köse, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar, Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1997), 166-157.
[70] Kaderuddin Ahmed, "Kur'an'ın Muhâfazakar ve Liberal Anlaşılması", çev. Mevlüt Uyanık, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (Ankara: Fecr yayınevi, 2011), 41-57.
[71] Bk. Hicr, 15/9

Nihayetinde Hz. Peygamber'in Kur'an'ı, başta şeklî bir unsur gibi gözüken *tertil, teressül, tecvid, med, tahzin, vakf ve ibtidâ, gönül alıcı nağme ile okuma* gibi hususlara riayet ederek muhatapları üzerinde tesir icra eden bir okuyuşla tilavet etmesi[72], bütün bu şeklî unsurların manaya, tefekküre açılan ve onu destekleyen birer pencere olmaları hasebiyle şekil ve ruh birlikteliğinde olduğu gibi lafız-mana birlikteliğini, bunların birbirinden ayrılmaması gerektiğini gösteren en güzel örnek mesabesindedir. Kur'an tilavetinde kendi uyguladığı bu şeklî hususlara riayeti sahabîlerden de bekleyen Hz. Peygamber, tilavet esnasında kalbin Kur'an'la meşgul olmasını istemiş ve kendisi de adeta bu meşguliyetin şahidi olarak uhrevi korku hissettiği ayetlerde Allah'a sığınarak müjdeleyici ayetlerde durup dua etmiş[73], bazen de okunan Kur'an'dan etkilenerek ağladığı olmuştur.[74] Nitekim Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in bir gece Bakara, Âl-i İmran ve Nisa surelerini okuduğunu ve bu esnada dua edilecek yerde dua, sığınılacak yerde Allah'a sığındığını ifade etmiştir.[75] Bütün bunlardan çıkarılması gereken sonuç ne lafız için mananın ne mana için lafzın kurban edilmemesi ve lafız-mana dengesine[76] riayet etmek gerektiğidir.

6. Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretimi Açısından Lafız ve Mana

Lafız ve mana olgularının eğitim ve öğretime bakan yönleriyle birlikte değerlendirilmesi halinde öncelikle İslam toplumlarında dînî eğitimin Kur'an-ı Kerim'in öğretimiyle başlamasının temel mesabesinde olduğu görülecektir. Dolayısıyla bir eğitim zarureti olarak işe lafızla başlamanın, Kur'an'dan muradın ve bizden istenen şeyin sadece tilavet olduğunu göstermediği gibi Kur'an-ı Kerim'i tezekkür ve tedebbür etme zarureti de telaffuz boyutunun önemsiz olduğu anlamına gelmez. Aslında tilavet ve anlama olgularını birbirinin zıddı gibi görmek yerine tamamlayıcısı olarak kabul etmek gerekmektedir.

Örgün eğitimdeki Kur'an dersleri yanında yaygın eğitim kapsamındaki hafızlık Kur'an kurslarında da Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik çalışmaların yapılması gerektiği sık sık dile getirilmektedir. Ancak hafızlık talebelerinin yarım gün *fem-i muhsinden* Kur'an'ı öğrenmeleri yarım gün de *fehm-i muhsinle* Kur'an'ı anlamaya çalışıp onun manalar deryasına girmeleri hatta üçüncü olarak bir de *fıkh-i muhsin,* yani derin bir idrak ve anlayış sahibi olmaları gerektiği şeklindeki güzel duygu ve temennilerin[77] öğrencilerden, Kur'an tilavetini öğrenme ya da hıfz aşamasındayken istenmesinin onlar için ağır bir yük olacağı aşikârdır.[78] Ayrıca Kur'an tilavetinin öğretimiyle başlayan İslâm ilim geleneğinde[79] ilim yolculuğuna devam edecek olan talebelerin bu temelin üzerine

---

[72] Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 21-29.
[73] Örnekler için bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 225-226.
[74] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1955), 1/380; Buhârî, "Tefsîr", 83; Ebü'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), "Salâtü'l-Müsâfirîn", 248; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "İlim", 13; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'an", 5.
[75] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müsned, 41/155; Ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 221.
[76] Lafız-mana dengesi ve örnekler için bk. Turan, "Kur'an'daki Fasıla Uyumu Bağlamında, Lafız-Mana Dengesi Üzerine Değerlendirmeler"; Yılmaz, "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Lafız ve Mana Bütünlüğü".
[77] "Diyanet İşleri Başkanı Görmez" (2016). Erişim: 06 Ocak 2020.
[78] Nitekim Kur'an'ın anlamıyla irtibatları noktasında hafızlık yapan talebeler üzerinde yapılan bir araştırmada verilen cevaplar, onların daha bu konuyla ilgili vukûfiyetlerinin ve bilinçlerinin yeter düzeyde gelişmediğini de göstermektedir. Ankete verilen cevaplar için bk. Yılmaz, "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Lafız ve Mana Bütünlüğü".
[79] Tecvid ve kıraatle başlayan ilim geleneğinde bir talebenin okuduğu diğer dersler için bk. Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 105-114.

öğrendikleri hemen bütün ilimlerin, Kur'an'ı anlamaya yönelik olduğu görülecektir.[80] Ama talebelerden henüz hıfz aşamasındayken, nice âlimlerimizin yüzyıllardır anlamak ve anlamlandırmak için gayret göstererek tefsirler yazdığı Allah kelamını anlama gayreti içine girip derin bir idrâk sahibi olmalarının beklenmesinin, güzel görünse de zor bir beklenti olduğu ortadadır. Hafızlık eğitimiyle ilgili yapılan bir araştırmada hıfza hazırlık aşamasında Arapça eğitimi verilmesi ve ezber yapılırken mananın da öğretilmesi önerilmektedir.[81] Bu husus da kanaatimizce hıfz eğitimini sekteye uğratacak ve talebelerden daha o aşamada istenmesi zor bir beklentidir.[82]

Lafzın öğretimi aşaması olan ilk planda lafza odaklanmak gerektiği hususu Kur'an'ın hidayetten uzak kalan insanları ilahi ölçüler çerçevesinde eğitmek, değiştirmek ve dönüştürmek üzere gönderildiği[83] gerçeğini değiştirmez. Hatta ders esnasında Kur'an'ın eşsiz lafzıyla tanışan talebenin müstesna manasıyla da zaman zaman buluşturulmasının lüzumunu ve Kur'an talebelerin yetiştirilirken Kur'an ahlakıyla ahlaklanmalarının sağlanmaya çalışılmasının gereğini de ortadan kaldırmaz. Ancak burada Kur'an öğretimine dair aşırı bir beklentiye girildiği ve birçok dersin konusu olan hususların hemen hepsinin Kur'an dersinden beklendiği görülmektedir. Örneğin yapılan bir çalışmada Kur'an öğretiminin kıraat, ezber, meal, tefsir ve tefekkür aşamalarından oluşması gerektiği belirtilerek hâl-i hazırdaki hafızlık da dâhil Kur'an eğitiminde bunlardan sadece ilk üçünün biraz yapıldığı, diğer boyutların ihmal edildiği belirtilmektedir. Kur'an eğitiminde unutulan bir boyut olarak sunulan tefekkür boyutu ise öğreticilerin zaman yetmediği mazeretleriyle tamamen ihmal edildiği ifade edilerek tefekkür boyutu için bazı yöntem önerileri getirilmektedir.[84] Halbuki bu öneriler, ayetler üzerinde anlayıp düşünmeye yönelik olup tefsir dersinin konu alanı içerisine girmekle birlikte ilahiyat fakülteleri için tasavvuf ve temel islam bilimlerinin diğer bazı birimleri yanında din psikolojisi, din sosyolojisi gibi derslerde de işlenebilecek niteliktedir. İmam hatip ortaokul ve liselerinde de din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri yanında bazıları seçmeli olmakla birlikte temel dini bilgiler, siyer, fıkıh gibi dersler din ve Kur'an'ın tefekkür boyutunun işlenebileceği derslerdir. Üstelik Kur'an kurslarındaki eğitimin tamamen tefekkürden ve olması gerekenden uzak olduğunu söylememiz de mümkün değildir. Çünkü bu kurslarda, derslerin haricindeki zaman diliminde de öğrenciler namaz ve dua gibi ibadetlerle eğitilmeleri yanında yemek yerken, çay içerken hocalarıyla ve büyükleriyle sohbet etme gibi imkanlar elde etmekte ve bu etkileşimle bir hâl eğitiminden geçmektedirler. Diyanet İşleri Başkanlığı da hafızlık kurslarındaki hıfz sürecinde talebelerin dînî duygu ve bilinçlerinin gelişimi için programdaki dini bilgiler dersine ayrı bir ihtimam gösterilmesinin gereğini yaptığı çalışmalarla[85] personeline hatırlatırken Kur'an-ı Kerim öğrenimi ile

---

[80] Nitekim Osmanlı'da mekteblerde Kur'an'ın lafzına dair tecvid ve hurufat öğrenilirken medreselerde Kur'an'ı anlamaya yönelik çabaların ön plana çıktığı görülmektedir. Bk Yaşar, *Kur'an Öğretiminde Metin-Anlam İlişkisi*, 53.

[81] Bk. Suat Cebeci - Bilal Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (01 Haziran 2006), 42,49.

[82] Tabi bu önerinin bazı talebelerin zekâ, yaş, ilgi, istek durumlarına göre iyi bir plan dahilinde mümkün olma ihtimali varsa da aynı çalışmada bizzat sahada görev yapan Kur'an Kursu öğreticilerinin çoğunun bunu gerekli görmemesi anlamlıdır.

[83] Muhammed Fatih Kesler, "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Verilen Hikmet ve Öğretilen Sünnet", *Kilitbahir* 15 (2019), 32.

[84] Veysel Akkaya, "Kur'an Eğitiminin Unutulan Bir Boyutu Kur'an Tefekkürü ve Uygulama Örnekleri", *Yeniden Yapılanmanın Eşiğinde Kur'an Kursları YECDER IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri*, ed. Şadettin Göksu (İstanbul: YECDER, 2014), 237-244.

[85] Bk. *Hafızlık Uygulama Esasları*, 2018-2019 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları. EK-4 (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018).

hafızlık programlarında[86] sayılan ilke ve amaçlar arasında öğrencilerin Kur'an'la aralarında bir anlam bağı kurarak, ahlaki sorumluluklarının bilincinde bireyler olarak yetiştirilmelerinin de önemine vurgu yapmaktadır. Hatta son yıllarda gerek hafızlık gerekse Kur'an eğitimiyle ilgili yapılan program çalışmalarında Kur'an'ın lafzını öğrenen öğrencilerin mana ile de buluşmaları adına güzel çalışmalar yapılmaktadır. Bu cümleden olarak örgün eğitimle birlikte hafızlık programı uygulama esaslarında[87] hıfz sürecinde kullanılmak üzere *bazı ayetlere dikkat çekme, sayfanın anlamını özetleme, okunan bölümle ilgili sorular sorma, Kur'an muhtevalı söyleşiler gerçekleştirme* gibi Kur'an'ın anlamını öğretmeye dair etkinlikler de yer almaktadır.

Meselenin başka bir boyutu ise küçük yaşlardaki çocuklardan, yetişkinlere benzer düşünme ve akıl yürütme gibi entelektüel faaliyetler içine girmelerini beklemenin, sadece Kur'an eğitiminde değil eğitimin diğer branşlarında da mümkün olmamasıdır. Örneğin ilkokulda matematiğin çarpım tablosu, dört işlem gibi temel kurallarını öğrenen öğrenciler daha sonraki yıllarda ileri düzey matematik konularına geçmektedir. Dolayısıyla özellikle ilk çocukluk yıllarında olmak üzere çocukların eğitiminde dinî açıklama ve izahlar yerine dinin duygu boyutunun ön plana çıkarılması, çocukların yanlış fikir, korku ve kuşku geliştirmelerinin önüne geçecektir. Nitekim Nuh Tufanı hikâyesini dinleyen bir çocuğun *"bu nasıl baba! ne olursa olsun çocuğunu terk etmemeliydi"* şeklinde tepki vermesi[88] çocuğun zihninin inancın değer ve ölçüsünü anlayacak kapasiteye gelmediğini ve buna benzer sebeplerle de daha eğitim aşamasında özellikle çocukların eğitiminde her lafzî okumanın ardından muhakkak mananın da verilmesi gerektiği anlayışının yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Üstelik din dili ancak belli bir tecrübe, birikim, bilgi ve olgunlukla anlaşılabilecek sembolik anlatımlarla dolu olup dînî metinler benzetme, mecaz, kinâye gibi birçok edebî unsurun da kullanıldığı metinlerdir.[89] Dolayısıyla henüz bir olayın nedenini sonucunu tam olarak ortaya koymaktan âciz çocuklardan belâğat şaheseri ve numunesi olan Kur'an'ı anlamalarını beklemek doğrusu öncelikle çocuklara haksızlıktır. Özellikle hafızlık kurslarında talebelerin sürekli ezber yapmakla meşgul olması ve belli bir zaman aralığında belli sayfaları ezberleme zarureti, başka meşgaleleri bırakmayı[90] ve talebelerin yoğun bir şekilde çalışmasını gerektirmektedir. Nitekim Kur'an kurslarıyla ilgili yapılan bir araştırmada kurslarda görevli hocaların en fazla eksikliğini hissettiği şeylerin başında Arapça, tefsir, meal bilgisi gelmekte, üstelik %28,5 katılımcı Kur'an'ı anlamaya yönelik bir çaba noktasında pek vakit bulamadıklarını ifade ederken, hafızlık kurslarında görevli hocalar da sürekli ve yoğun bir tempoyla ezbere yoğunlaştıklarını ve bu sebeple meal bilgisine hatta temel dînî bilgilere pek vakit kalmadığını, ama bunun için talebelerini hafızlık sonrası Arapça öğrenip tefsir okumaya teşvik ettiklerini belirtmişlerdir.[91] Öğrenciler üzerinde yapılan bir araştırmada hocaların, hafızlık aşamasında öğrencilerin ezberlediği ayetlerin anlamından çoğunlukla

---

[86] *Hafızlık Eğitimi Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010).
[87] *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Uygulama Usul ve Esasları* (Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2018).
[88] Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 45,87.
[89] Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, 105,167.
[90] Nitekim bu hakikati ifade etmek üzere eskiler, "hafızlık kuma istemez" derlerdi. Hatta 1847 talimatında Kur'an öğrenen talebelere yazı da öğretilmesi hocalardan istenirken bunun Kur'an öğretimini engellemeden yapılması istenmiştir. Talimat için bk. Yahya Akyüz, "İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Talimatı", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5/5 (1994), 1-47.
[91] Şengül, *Bayan Kur'an Kursu Öğreticilerinin Sorunlarla Başa Çıkmada Kur'an-ı Kerim'e Başvurmayla İlgili Tutumları*, 147-153,173.

bahsetmediği sonucuna varılması,[92] başka hakikatler yanında hıfz sürecindeki hafızlık yapan talebelerin ezber yapma dışında başka meşguliyetlere zamanlarının olmadığını da göstermektedir.

Bir başka nokta ise talebelerin eğitim zaruretine binaen başta sadece lafızla uğraşıyor görünmelerine rağmen mana boyutunu, sonraki eğitimlerinde veya diğer derslerle ve ders harici İslam ahlakının anlatılması ve yaşanmasıyla tamamlamaları ve bu yollarla birlikteliğin sağlanmasıdır. Hatta Osmanlı'nın son zamanlarında medreseleri ıslah için öne sürülen programlardan birinde bugün bile hâlâ tatbik edilmeyen Kur'an-ı Kerim'i tercümesiyle birlikte okuma dersinin olduğu ifade edilerek bu dersin günümüzde de okullara konulması gerektiği öne sürülebilir.[93] Zira böyle bir dersin, lise düzeyinde seçmeli bir ders olarak da olsa konulması öğrencilerin Kur'an'ı tanıma ve Kur'an kültürü edinmeleri adına önemli bir merhale kazanmalarına vesile olacaktır. Nitekim toplumda Kur'an'ı anlama noktasındaki gayret eksikliği ve birçok kimsenin Kur'an-ı Kerim'in mealini kısmen de olsa hiç okumaması, anlaşılmak ve hükümleri tatbik edilmek üzere indirilen bir kitap için talihsizlik olup ilgili çevrelerin bunun çareleri ve toplumun Kur'an'ın anlamıyla da buluşturulması için gerekli çalışmaları yapmasının zaruretini göstermektedir.[94] Ancak bunu yapmak lafzı ikinci plana atmayı, ihmal edilebilir olarak görmeyi ve mevcut Kur'an derslerini meal dersleri haline getirmeyi gerektirmez. Hatta meallerle ilgili Kur'an kursu öğrencileriyle yapılan mülakatlardan birinde bir katılımcının Kur'an'ın Türkçe mealini okurken Allah'ın kelamı olarak düşünmediğini ama kendi orijinal lafzından okuyunca onun Allah'ın kelamı olduğunu daha iyi hissettiğini ifade etmesi[95] düşündürücüdür. Ayrıca lafzının icazı sebebiyle Kur'an'ın tam bir tercümesi de mümkün değildir. Kur'an lafzının emsalsiz bir gül farz edilmesi halinde onun en güzel tercümesi bile maharetli bir elin yaptığı resmi hüviyetinde olacak ve resimde ise gülün aslında olan madde, kuvvet, rayiha vb. özellikler bulunmayacaktır.[96] Dolayısıyla hiçbir mealin Kur'an yerine konulamayacağı hakikati yanında günümüzde Kur'an hakkında pek çok tartışmanın mealler üzerinden yürütülmesi gibi sebepler, meal kullanımı[97] noktasında çok titiz ve hassas olmayı da gerektirmektedir.

Sonuç olarak lafız-mâna ekseninde Kur'an eğitimi hakkında şunları söylemek mümkündür: çocukların eğitiminde bilgiden ziyade duygusal boyutun ön plana çıkarılması zarureti, ayrıca çocukların akıl seviyelerinin Kur'an'ın anlam dünyasına henüz hazır olmaması gibi gerekçelerle küçük yaştakiler için Kur'an eğitiminde lafzın güzel yöntemlerle sunumuna dikkat etmek ve zaman zaman anlayış kapasitelerine uygun kıssa ve ayetlerden Kur'an'ın anlam dünyasının zenginliklerini

---

92 Yılmaz, "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Lafız ve Mana Bütünlüğü", 233.
93 Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 243.
94 Nitekim Diyanet hafızlara yönelik olarak Kur'an'ı anlama öğretim programı da geliştirip pilot olarak seçilen bazı kurslarda uygulamaya koymuştur. Ayrıntılar için bk *Kur'an'ı Anlama Temel Öğretim Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2019).
95 Elif Kılıç, *Kur'an Okumanın Ergenlik Dönemi Bireyleri Üzerindeki Etkileri.* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 38-39.
96 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/14.
97 Hatta yapılan bir araştırmada ortaöğretim öğretmenlerinden bazıları mealleri aktarırken seviyeye göre ayarlayabilme endişesiyle çok zorlandıklarını ve çocuklara yönelik bir meal çalışmasının zaruretini dile getirmişlerdir. Bk. Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 217.

bir vaaz ve sohbet[98] üslûbuyla tattırmak ve paylaşmak gerekmektedir. Daha sonra da bu eğitimin çocukluktan gençlik ve yetişkinliğe doğru her yükselen aşamasında insanın büyüdükçe daha çok anlam arayan bir varlık olması hasebiyle lafızla beraber tattırılan mana inceliklerinin dozu artırılmalı ve gerekli aklî olgunluğa ulaştığı düşünülen yetişkinlere lafzın öğretimi asıl olmak şartıyla[99] Kur'an ayetlerinin derinlikleri, eğitim süreci boyunca hissettirilmelidir. Bunları yaparken de Kur'an'ın bütünüyle lafız ya da sadece manadan ibaret olduğu izlenimini vermemeye, aksine her ikisinin mucizliğini ve bütünlüğünü hissettirmeye, özellikle çocuklar ve gençler için anlamı paylaşılacak olan ayetlerin çok iyi seçilmesine ve ayetlerin mealinin okunması yerine mefhumunun anlatılması gibi hususlara dikkat etmek gerekir.

Özellikle meseleyi resmî bir örgün eğitim dersini değerlendirdiğimizi unutmadan ele aldığımızda sınırlı bir ders saatinin imkanları içerisinde lafzın bütün hususiyetlerini öğrenciye aksettirip manayı da verebilmek pek imkân dahilinde görülmemekte, hatta birçok örneklerine rastlandığı gibi lafzın öğretiminin ihmal edilmesine sebep olabilmektedir. Bunun yerine Kur'an eğitiminin lafzî boyutunu temel olarak görüp önce temeli inşâ etmeyi ve aklî, bedenî olgunluğun imkânı nispetinde peyderpey Kur'an'ın manasının eşsiz güzelliklerini zaman zaman hissettirmeyi ikame edebileceğimiz gibi lafzın öğretiminin derse konu olması gibi manayı öğretim için de ayrı bir ders konulmasını teklif edebiliriz.[100] Tefsir, hadis, fıkıh gibi derslerin hemen hepsinin sonuçta Kur'an'ı daha iyi anlamaya yönelik dersler olması hasebiyle Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik talep ve beklentilerin biraz da bu alanlarda aranması gerektiğini ilave edebiliriz. Kur'an'ı, mana ve mefhumunu anlamaksızın ezberlemenin insan hayatında pratik fayda sağlamadığını yaygın bir kanaat olarak dile getirenlerin olması[101], eğitim sürecinden ziyade hafızlara, hafızlık sonrasında sahip çıkma, onları takip etme ve yine onlara bu temel bilgilerin üzerine inşa edecekleri İslami ilimleri kazandırma noktalarındaki zaafiyetlere yoğunlaşılmasının gereğini hatırlatmaktadır.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in tilavet ve öğretiminin, ilk asırlardan bu yana İslam toplumlarında eğitim ve öğretimin temeli olarak görülmesine ve çocuk eğitiminin bu ilahi kitabın lafzının öğretimiyle başlatılmasına rağmen günümüzde Kur'an-ı Kerim'in mana boyutunun ön plana çıkarılarak telaffuz boyutunun ikinci plana itilebilir olarak görülmesi, naslara da tarihi tecrübeye de uygun düşmemektedir. Kur'an-ı Kerim'in lafzî eğitimi onu anlamayı nakzetmediği gibi onun üzerinde tedebbür ve tefekkür etmeye engel değildir. Bu konuda olması gereken lafız ile anlamı çatıştırma yerine ikisine de gerekli ihtimamın gösterilmesidir.

---

[98] Eğitim ve Öğretim metodu olarak sohbeti kullanmanın gerekliliğine dair bk. Nebi Bozkurt, "Yetişkin Eğitim-Öğretim Metodu Olarak Sohbet", *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri*, ed. Faruk Bayraktar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 187-200.

[99] Bunu şart koşmamızın sebebi günümüzde gerek İHL gerek ilahiyat mezunu birçok öğrencinin en çok ihtiyaç duyduğu ve sıkıntısını çektiği şeylerin başında Kur'an tilavetinin gelmesi ve öğrencilerin konuşup tartışacak, fikir teatisinde bulunacak daha pek çok dersinin bulunmasıdır.

[100] Nitekim Kur'an Kursu öğreticilerinin de Kur'an dersleri haricinde konulmasını en çok istedikleri dersin Kur'an meali dersi olduğu görülmektedir. Bk. M. Faruk Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992), 100;Ayrıca seçmeli derslerle ilgili bir araştırmada seçmeli Kur'an derslerinde meale zaman kalmadığı, bunun için ayrı bir ders olması gerektiği öğrenciler tarafından da dile getirilmiştir. Bk. Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 101.

[101] Cebeci - Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", 31.

Kur'an-ı Kerim okumanın lafzî, mana odaklı, hayata yansıtma şeklindeki okunma keyfiyetlerinin hepsinin değerli ve önemli olduğu âşikârdır. Kur'an eğitim ve öğretimi için eğitimin ilk safhalarında lafzî okumaya ve mahreç, telaffuz, tecvid gibi gerekliliklere ağırlık verilmesinin mana ve hayata yansıtma keyfiyetlerinin önüne geçtiği anlayışı doğru bir anlayış olmayıp Kur'an'ın kendine has ifade ve okunuş biçimiyle okunması da bir ibadettir. Üstelik lafzî, mana odaklı, hayata yansıtma şeklindeki bu okuma biçimleri, birbirlerinin zıddı değil tamamlayıcısı olma hüviyetine sahiptir. Lafız eğitimi anlamındaki Kur'an eğitimi, muciz kelamın doğru seslendirilip onunla ibadetin sahihliği açısından önemli olduğu kadar imam hatip, ilahiyat gibi kurumların mezunlarının hem eğitim-öğretim hem de cami hizmetlerinde istihdam edilmesi sebebiyle de elzemdir.

Örgün eğitim programlarında Kur'an'ın lafzî eğitimi amacıyla konulan Kur'an-ı Kerim derslerinin meal ya da din kültürü dersleri haline getirilmesi ve başka nedenlerle birlikte bu problemin de öğrencilerin Kur'an eğitimi noktasında istenen seviyeye ulaşmasını engellemesi bu konuda asıl problemi teşkil etmektedir. Kur'an'ın mana boyutunun öğretilmesinin öneminin de altını çizmekle birlikte elifba, yüzüne okuma, tecvid, ezber ve talim öğrenme alanlarından oluşması gereken Kur'an derslerinde mealin de bir öğrenme alanı olarak belirlenip dersin temeli haline getirilmesi kanaatimizce Kur'an derslerinin sınırlarını aşan bir hüviyete sahiptir. Bu sebeplerle Kur'an'ın anlam boyutuna dair beklentilerin, Kur'an derslerinden ziyade gerek imam hatip gerekse ilahiyat fakültelerinin programlarında var olan Arapça, tefsir, fıkıh, kelam, hadis, tasavvuf, İslam düşüncesi gibi derslerde yoğunlaşması daha doğru olacaktır. Ayrıca Kur'an'ın lafzını öğretmeye yönelik dersler olduğu gibi meal derslerinin de imam hatiplerde zorunlu diğer liselerde seçmeli ders olarak müfredata ilave edilmesi daha kalıcı bir çözüm olacaktır. Ancak konulacak bu dersin hem program muhtevasının çok iyi oluşturulması hem de dersi işleyecek öğreticilerin gerçekten ehliyet sahibi olmaları gerekmektedir. Hatta bu konuda daha elzem ve öncelikli olan husus, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Kur'an öğretmekle görevli öğreticiler ile orta öğretimde Kur'an derslerine giren öğretmenlerin Arapça bilgileri ve dolayısıyla Kur'an'ı anlayarak okuma ve bunu da öğrencilere dersi içi uygulama olarak aktarma becerilerini geliştirecek düzenlemeler yapılmasıdır.

Kaynakça

Abdulvahi̇d, Seyyi̇d Ahmed. "Kur'an'ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları". çev. Ali̇ Akpınar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (15 Aralık 1998), 199-235.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1955.

Ahmed, Kaderuddin. "Kur'an'ın Muhâfazakar ve Liberal Anlaşılması". çev. Mevlüt Uyanık. *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu.* 41-57. Ankara: Fecr yayınevi, 2011.

Akkaya, Veysel. "Kur'an Eğitiminin Unutulan Bir Boyutu Kur'an Tefekkürü ve Uygulama Örnekleri". *Yeniden Yapılanmanın Eşiğinde Kur'an Kursları YECDER IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri*. ed. Şadettin Göksu. 237-244. İstanbul: YECDER, 2014.

Akyürek, Süleyman (ed.). *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Akyüz, Yahya. "İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Talimatı". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5/5 (1994), 1-47.

Alemdar, Yusuf. "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 177-212.

Aşlamacı, İbrahim. *Paydaşlarına Göre İmam Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2017.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

Bahçekapılı, Mehmet. *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. İstanbul: İlke Derneği, 2013.

Bayraktar, M. Faruk. *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992.

Benli, Abdullah. "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi". *Bilimname* XXVIII/ (2015), 125-165.

Beyzâvî, Nasîruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muammed. E*nvâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabi, 1418.

Bozkurt, Nebi. "Yetişkin Eğitim-Öğretim Metodu Olarak Sohbet". *Yetişkinlik Dönemi Eğitimi ve Problemleri*. ed. Faruk Bayraktar. 187-200. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki - Muhibbüddin El- Hatip. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980.

Cebeci, Suat - Ünsal, Bilal. "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (01 Haziran 2006), 27-52.

Cündioğlu, Dücane. *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Çollak, Fatih. "Kur'an-ı Kerîm Öğretim Teknikleri". *Etkili Din Öğretimi*. ed. Şaban Karaköse. 510-518. İstanbul: TİDEF Yayınları, 2010.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Said b. Osman. *el-Beyan Fî Addi Âyi'l-Kur'an*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, 1994.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.

Fırat, Yavuz. "Kur'an'ı Kerim'i Okuma, Ezberleme ve Anlamını Öğrenme Üzerine". *Bilimname* 1 (2012), 7-33.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmet. *İhyâü Ulûmi'd-dîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Ayn Müratteben Alâ Hurûfi'l-Mu'cem*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 2002.

Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV, 2000.

Işık, Emin. "Tarihî Gelişimi İçinde Kur'an Öğretimi". *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik*. 65-69. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn-i Mâce*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1953.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, ts.

Jaschke, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslamlık*. çev. Hayreddin Örs. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.

Kahveci, Nuri. "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7/14 (2009), 185-202.

Keskioğlu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerîm Bilgileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.

Kesler, Muhammed Fatih. "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Verilen Hikmet ve Öğretilen Sünnet". *Kilitbahir* 15 (2019), 7-36.

Kılıç, Elif. *Kur'an Okumanın Ergenlik Dönemi Bireyleri Üzerindeki Etkileri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Kılıç, Mustafa. "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014), 69-106.

Koştaş, Münir. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990), 1-27.

Kotan, İlhami. *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Dini Derslere İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Köse, Ali. *Neden İslâm'ı Seçiyorlar, Müslüman Olan İngilizler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1997.

Maşalı, Münteha. "Kur'an Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *Usul İslam Araştırmaları* 15/15 (2011), 75-89.

Meydan, Hasan. "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma)". *Turkish Studies* 10/3 (2015), 673-694.

Müdürlüğü, Din Öğretimi Genel. "Ders Kitapları". Erişim 11 Haziran 2021. http://dogm.meb.gov.tr/www/ders-kitaplari/icerik/15

Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.

Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref b. Mûrî. *et-Tıbyan fî âdabi Hameleti'l-Kur'an*. thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.

Okcu, Abdülmecit. "Kur'an'ın Lafız-Mana ve Kıraat Yönünden İ'cazı/Eşsizliği". *Ekev Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 73-90.

Özcan, Ruhi. *Vahiy Kültürü*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.

Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr es. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2008.

Şenat, Fatma Asiye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin "Anlayarak Kur'an Okuma" Durumları Üzerine Boylamsal Perspektifli Bir Anket Çalışması". *Turkish Studies* 12/10 (2017), 291-310.

Şengül, Ayfer. *Bayan Kur'an Kursu Öğreticilerinin Sorunlarla Başa Çıkmada Kur'an-ı Kerim'e Başvurmayla İlgili Tutumları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid Istılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. Sevre es-Sülemi. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1996.

Tunç, Ergün. *Yaşanmış Tecrübeler Açısından Kur'an'ın İnsanı Etkileme Gücü*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Turan, Maşallah. "Kur'an'daki Fasıla Uyumu Bağlamında, Lafız-Mana Dengesi Üzerine Değerlendirmeler". *Turkish Studies* 13/17 (2018), 301-320.

Turan, Maşallah. "Kur'an'daki İfadelerin Yapısal Özelliklerinin Sağladığı Mana Derinlikleri". *Artuklu Akademi* 4/1 (2017), 21-41.

Turan, Maşallah. "Kur'an'ın Lafızlarının İlahi Olup-Olmadığı Üzerine Mülâhazalar". *Social Sciences Studies Journal* 5/37 (2019), 3154-3169.

Ülken, Hilmi Ziya. *Aşk Ahlakı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.

Yaşar, Mehmet. *Kur'an Öğretiminde Metin-Anlam İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Yılmaz, Nazif. "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Lafız ve Mana Bütünlüğü". *Yeniden yapılanmanın Eşiğinde Kur'an Kursları*. ed. Şadettin Göksu. 225-236. İstanbul: YECDER, 2014.

Yılmaz, Nazif - Yiğit, Hulusi. "İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi Nasıl Olmalı-Müzakereler". *İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?* 42-47. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.

Yiğit, Metin. "İmam Şafiî'de Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2009), 55-86.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murteza el-Huseynî. *Tâcü'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdülfettah el-Huluv. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1997.

Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh. *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1957.

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebi, 1943.

Anadolu İmam Hatip Liseleri Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programı. Millî Eğitim Bakanlığı, 2016. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17174905_KuraniKerim_AYHL_YeniYYretimProgramY_2016.pdf

"Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim ve İmtihan Yönetmeliği". *Resmî Gazete* 7326 (19 Haziran 1950), 18641-18642.

"Diyanet İşleri Başkanı Görmez". 2016. Erişim 06 Ocak 2020. https://www.pusulahaber.com.tr/diyanet-isleri-baskani-gormez-446913h.htm

Hafızlık Eğitimi Programı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.

Hafızlık Uygulama Esasları. 2018-2019 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları. EK-4. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018.

"İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun". *Resmî Gazete* 28261 (11 Nisan 2012).

"İmam Hatip Ortaokulları, Anadolu Lisesi, Hazırlık Sınıfı Bulunan Anadolu Lisesi, Sosyal Bilimler Lisesi, Fen Lisesi, Anadolu İmam Hatip Lisesi, Uluslararası Anadolu İmam Hatip Lisesi, İlköğretim Kurumları (İlkokul ve Ortaokul), Spor Lisesi, Güzel Sanatlar Lisesi Haftalık Ders Programları". *MEB Tebliğler Dergisi* 81/2726 (Mart 2018), 1801-1835.

Kur'an'ı Anlama Temel Öğretim Programı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2019.

Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programı (5-8.sınıflar). Millî Eğitim Bakanlığı, 2017. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/18110258_Secmeli_KuraniKerim_YHOveORTAOKUL.pdf

Ortaöğretim Kur'an-ı Kerim Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı. Millî Eğitim Bakanlığı, 2017. http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17175645_Secmeli_KuraniKerim_ORTAYYRETYM.pdf

Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Uygulama Usul ve Esasları. Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2018. http://dogm.meb.gov.tr/orgun_egitimle_birlikte_hafizlik.pdf

"Tevhid-i Tedrisat Kanunu". Resmî Cerîde 63 (06 Mart 1340).

Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnamesi 1927-1928. Matbûât Müdîriyyet-i Umûmiyyesi, ts.

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Kaya, Ö. (2021). *Tasavvuf ve Psikoloji Perspektifinde Rüyalar Âlemi* by M. Fatih Çıtlak, Mustafa Merter, Necdet Tosun, Reşat Öngören, Dilaver Gürer, Hatice Alibaşoğlu, Musa Hûb. *Theosophia*, 3, 189-191.
DOI: 10.5281/zenodo.5806660
Received: 18.10.2021 – Accepted: 01.12.2021 – Published: 27.12.2021

BOOK REVIEW

M. Fatih Çıtlak, Mustafa Merter, Necdet Tosun, Reşat Öngören, Dilaver Gürer, Hatice Alibaşoğlu, Musa Hûb. *Tasavvuf ve Psikoloji Perspektifinde Rüyalar Âlemi*. İstanbul: Sufi Kitap, 2016, 304 s., ISBN 978-6059778213.

Ömer KAYA[1]

Uyurken Hak nazar etti

Gözümün perdesi gitti

Erenlerin inâyeti

Rüya oldu işareti (s.146)

İnsan, hayatının neredeyse üçte birlik kısmını uykuda geçirmektedir. Rüyalar, bu süre zarfında farklı veçheleriyle tecrübe edilen bir âlemdir. Zaman mefhûmundan uzak, dünya hayatında yapılması imkânsız birçok eylemin zuhûra geldiği ve sahibinin başrolünü oynadığı gizemli bir film sahnesi gibidir. Rüya, insanlık tarihi boyunca içinde barındırdığına inanılan gizemler sebebiyle âdemoğlunun merakını uyandırmış, ihtiva ettiği işaret ve semboller tabir edilmiştir. Rüyalar, bazen gelecek ile ilgili tahminde bulunma, bazen bedeni ve ruhi bir hastalığın tanı ve tedavisi için yorumlanırken bazen de ölüler ve yaşayanların iletişim kurduğuna inanılan buluşma noktası şeklinde de dile getirilebilmiştir. Tasavvufî gelenekte ise genellikle seyr ü sülûktaki sâlikin durumunu haber vermesi, manevi seyrinin bir göstergesi olarak değerlendirilmiş, mürşid-i kâmil tarafından zaman zaman tevil ve tabir edilmiştir.

Eser, farklı alanlardaki yazarların tasavvuf ve psikoloji perspektifinden rüya hakkındaki makalelerinin bir araya getirilmesinden oluşturulmuştur. Editör, kitabın girişinde rüyaların kuşatılamayacak kadar geniş ve derinliğine inilemeyecek kadar sırlı yönlerine dikkat çeker. Çalışmanın, rüyalar hakkında giriş kitabı düzeyinde değerlendirilmesini, eserin imla bütünlüğünün

[1] Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
omerkayseri@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-6071-8538.

korunması için yazarların bağımsız kitaplarında tercih ettiği yazım dışında bir imlanın oluşturulduğunu okuyucuların göz önünde bulundurması gerektiğini dile getirir.

Kitabın ilk bölümü psikiyatrist Hatice Alibaşoğlu tarafından kaleme alınmış olup *"Rüyaya Uyanmak"* başlığını taşır. Yazar, psikoloji ekollerinin, rüya ve rüya yorumuna bakışını ele alır. Bedenin uykuya duyduğu ihtiyaca, uykunun iki temel bölümüne, görülen rüyanın önemine ve bu konuda yapılan klinik çalışmalara değinir. Tarihsel süreç içinde Batı psikoloji ekollerinin yanı sıra, maneviyat psikolojisi şeklinde ifade edilen İslam düşünürlerinin uyku ve rüya yorumları hakkındaki bakışına da yer verir. Nefis psikolojisinde rüyaların nesnel ve öznel yorumlanması, ruhsal sağlık ve hastalık durumunun tespit edilmesi ve bilinçaltının nefis katmanlarıyla teması hakkında değerlendirmelerde bulunur.

"Rüyalar Âlemi" adlı ikinci bölüm psikiyatrist Mustafa Merter'e aittir. Yazara göre rüyalar, insanlığın en büyük macerası olarak nitelendirdiği abdiyet makamına doğru yolculuğunda vahiy müessesesine benzer bir rol oynamaktadırlar. İnsan-ı kâmil vasfına sahip mürşit, müridinin rüyalarını onu irşat etmek için yorumlamaktadır. Psikoterapide de rüyalar, kişinin tedavi edilmesinde önemli bir yere sahiptir. Yazar, psikoterapi ile rüyaların nasıl değerlendirilmesi, nelere dikkat edilmesi, psikiyatristin hangi özellikleri hâiz olması gerektiğini belirtir. Nefis psikolojisinin sunduğu bakış açısıyla, kişinin celâl ve cemâl dengesini de gözeterek psikoloji ve tasavvufun rüya yorumunda nasıl bir araya getirilebileceğini misallerle okuyucuya sunar.

"Rüya Risâlesi" başlıklı üçüncü bölüm M. Fatih Çıtlak tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, rüyayı peygamber mesleği yani enbiyanın gittiği yolun nişaneleri şeklinde tanımlar. Peygamberlerin, Peygamberimiz'in (s.a.s.) ve sahâbenin gördüğü rüyalar ile bunların nasıl tabir ve tevil edildiği hakkında misaller verir. Tasavvuf ve tarikat terbiyesi altındaki sâliklerin mürit-mürşit ilişkisinde, rüyanın ehemmiyeti, arz edilme şekilleri ve yorumlanmaları hakkında değerlendirmelerde bulunur. Tabir ilminin öğretilip öğretilemeyeceği, ruhani ve nefsani tarikatların rüyalara bakış açıları, manevi eğitim perspektifinden yine misallerle okuyucuya sunulan diğer meselelerdir.

"Risale-i Nurlar'a Göre Rüyalar ve Gerçekler" başlıklı dördüncü bölüm Musa Hûb'a aittir. Yazar, Bediüzzaman Said Nursi'nin risalelerinden hareketle onun rüya hakkındaki düşünce ve değerlendirmelerini tespit etmeye çalışmıştır. Said Nursi, rüya-yı sâdıkalarda bazı kaderi levhaların müşahede edilebileceğini, gayb âlemine dair bir takım hakikatlerin zuhûr edebileceğini düşünmektedir. Kimi zaman bunların insanı tuzağa düşürebileceği ikazında da bulunur. Kendisini, kulluk anlayışını rüyalarla şekillendirmiş biri olarak tanımlamasa da ona göre rüyaya dair hakikat nüktelerinin en mühimi, itikad ve imana bakan cihetidir. Bediüzzaman'a göre rüya yorumlanırken mesaj istikametinde orta bir yol takip edilmeli, ne ifrata ne de tefrite düşülmelidir. Talebelerinin kimi zaman rüyalarını yorumlarken kimi zaman sessiz kalmasının sebebi de budur.

"Rüya ve Müşâhede" adlı beşinci bölüm Necdet Tosun tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, Kâdiriyye ve Halvetiyye gibi etvâr-ı seb'aya (nefsin yedi mertebesi) göre eğitim veren tarikatlarda rüyaların, dervişin manevi mertebesinin göstergesi kabul edildiği için ayrı bir önem arz ettiğini belirtmektedir. Yazar, Nakşbendîliğe dair erken dönem metinlerde her ne kadar rüyaların yorumlanmasına dair bilgilere rastlansa da dervişin manevi mertebesini ve evrâdını belirlemede

rüyalara diğer tarikatlardaki kadar önem verilmediğine dikkat çeker. Sâdık olmayan aldatıcı rüyalardaki sembol ve müşâhedelerin insanları yanlışa sevk etme ihtimali üzerinde durur.

"Bir Osmanlı Sûfî Âlimi'nin Üç Katmanlı Rüya Yorum Metodu" başlıklı altıncı bölüm Reşat Öngören'e aittir. Yazar, Fatih Sultan Mehmet dönemi âlimlerinden Kutbuddinzâde Mehmet İznikî'nin (ö.855/1480) *et-Ta'bîru'l-munîf ve't-te'vîlu'ş-şerîf*'inde rüya metodunu ele alır. Bu kitabı benzerlerinden ayıran en önemli özelliği, rüyada görülen bir sembolün halk, tasavvuf ehli ve "ulyâ" diye nitelediği velîler ile peygamberler için üç farklı boyutta nasıl yorumlanabileceğini misallerle sunmasıdır.

"Hz. Yûsuf'un Gördüğü Rüyanın Füsûsu'l-Hikem'deki Yorumu" isimli son bölümü Dilaver Gürer kaleme almıştır. Yazar, giriş kısmında Hz. Yûsuf'un hayatıyla ilgili kısa bir açıklamada bulunur. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi, mensuplarınca misal ve hayal âleminin kutbu olarak kabul edilişine dikkat çekilir. Hz. Yûsuf'un on bir yıldız, güneş ve ayın kendisine secde ettiğini gördüğü (Yusûf,12/44) rüyadan hareketle İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-hikem*'deki yorumlarını okuyucuya sunar.

Farklı alanlardaki uzmanlara ait makalelerin bir araya getirilmesinin okuyucuya rüyalar hakkında zengin bir bakış açısı kazandırdığı söylenebilir. Kitapta kullanılan dil genelde sade ve akıcı olmasına rağmen özellikle Bediüzzaman Said Nursi ve İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini içeren bölümlerde, bu isimlerin dilinin ağırlığının metne de yansıdığı görülmektedir. Rüyalar hakkında tecrübe ve deneyimlere dair psikoloji ve tasavvuf açısından misaller yanında, konuya ilgi duyanlar için tafsilatlı malumat da sunan eseri okuyucuyla buluşturan editöre ve yayınevine teşekkür ederiz. İyi okumalar...

Theosophia
Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi
E-ISSN: 2757-606X

Citation/©: Akkoyun, R. (2021). *İmam Suyuti: Tasavvuf Risaleleri* by Ferzende İdiz (Haz.). *Theosophia*, 3, 193-195.
DOI: 10.5281/zenodo.5806664
Received: 18.10.2021 – Accepted: 01.12.2021 – Published: 27.12.2021

BOOK REVIEW

Ferzende İdiz (Haz.). *İmam Suyuti: Tasavvuf Risaleleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2017, 480 s., ISBN 978-605-159-332-6.

Resül AKKOYUN[1]

"Çadırları onların çadırlarına benziyor,

Ancak köyün kadınlarının başka kadınlar olduklarını görüyorum." (s.381.)

İslam düşüncesini oluşturan dinî ilimlerin tarihî serüvenine bakıldığında üzerinde sıkça tartışma yapılan ilimlerden birinin de tasavvuf olduğu söylenebilir. Tecrübî yönü de bulunan tasavvuf, dini zâhiri boyutlarıyla değerlendirmelere tâbi tutan âlimler tarafından çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Tasavvuf ehli ulemâ ise bu eleştirilere, yanlış anlaşılan meselelerin doğrusunu anlatmak amacıyla telif ettikleri eserlerle karşılık vermişlerdir. Bu minvalde eser ortaya koyan isimlerden biri de XV. yüzyılda yaşamış olan İmam Süyûtî'dir.

Tanıtımına yer verdiğimiz eser, İmam Süyûtî'nin sayısı on yediyi bulan bu risalelerinin tercümelerinden derlenmiştir. Risaleler, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olan Doç. Dr. Ferzende İdiz tarafından günümüz Türkçesine tercüme edilip yayına hazırlanmıştır. İdiz'in ayrıca doktora tezi olarak çalıştığı *"Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri"* ve *"İmam Süyûtî ve Tasavvuf"* isimleriyle çalışmaları da bulunmaktadır.

Eser giriş bölümü ve risalelerin orijinal başlıkları üzerinden alfabetik sıraya göre düzenlenen toplam on yedi risaleden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İmam Süyûtî'nin hayatı ve tasavvufî şahsiyeti hakkında bilgi verilmiştir. Mısır'da 849/1445 yılında dünyaya gelen İmam Süyûtî ilim ehli bir aile ve çevreye sahip olmasının yanı sıra iyi bir tahsil hayatı sonucu ilmî sahada önemli bir konuma gelmiştir. Kendi hayatını anlattığı *et-Tehaddüs* isimli kitabında tefsir, hadis, fıkıh, ferâiz, usûl, nahiv, belâgât, mantık ve tıp alanlarında 600 farklı hocadan ders aldığını ifade eder. (s.24) Hocalarından Celâleddin el-Mahallî'nin (ö.864/1460) yazmaya başladığı ancak vefatı nedeniyle bitiremediği tefsir çalışmasını tamamlamış ve eser *Tefsîrü'l-Celâleyn* adıyla ün kazanmıştır. Daha çok muhaddis, fakih, müfessir gibi vasıflarıyla temayüz etmiş olan İmam Süyûtî aynı zamanda sûfî kimliği

[1] rakkoyun17@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7659-7953.

ile de tanınmaktadır. Eserde İmam Süyûtî'nin tasavvufî şahsiyeti ile ilgili de bazı bilgiler yer almakta; Kadiriyye, Rifâiyye, Cüneydiyye, Ekberiyye, Cebertiyye, Sühreverdiyye, Şazeliyye ve Desûkiyye tarikatlarından icazetli câmiu't-turûk bir sûfî âlim olduğu ve döneminde yüz doksan beş farklı şeyh ile görüştüğü belirtilmektedir. (s.31)

Mütercim, toplam on yedi risaleyi günümüz makale formatında ayrı ayrı hazırlamıştır. Risalelerin tercümelerini vermeden önce bahsi geçen risale ile ilgili genel bilgilerin yer aldığı (giriş - nüshaları – muhtevası) şeklinde bir formatla tüm risaleleri öncelikle genel hatlarıyla tanıtmıştır. Giriş başlığında söz konusu risalede bahsi geçen tasavvufî konularla ilgili genel bilgiler vererek okuyucunun zihnini konuya hazırlamış, nüshaları başlığında risalenin mevcut tüm nüshalarının hangi kütüphanelerde bulunduklarını ve şekil açısından özelliklerini açıklamış, muhtevası başlığında ise risalenin genel bir tanıtımını yapmıştır. Sonrasında risalenin tercümesini vermiştir. Her tercüme bitiminde risalenin orijinal metninin ilk sayfasının bir resmini koymuş ve bibliyografya ile risaleyi tamamlamıştır.

İmam Süyûtî risalelerine başlarken öncelikle risalenin hangi mesele hakkında olduğunu ve ne amaçla yazıldığını ifade etmiştir. Risalelerinde özellikle tasavvufun anlaşılması zor meselelerini Kur'an ve sünnet ile mukayyed kılma gayreti içerisinde delillerle açıklamaya çalışır. Hakikat ilmi olarak tanımladığı tasavvufun asıl dayanağını hadis ve nakillerin oluşturduğunu ifade ederek (s.350) her meselede hadisler ile tanınmış âlim ve sûfilerden nakiller yapar. İhtisas alanı olan hadis ilminden getirdiği delillerin sayısı bazı risalelerinde elliyi bulur. Hadislerin senetlerini, sahihlik şartlarını, farklı tariklerini de ayrı ayrı vermektedir. Bu yaklaşım, risalelerin ilmî kıymetine olumlu katkı sunmakla birlikte okuyucu üzerinde bazı risalelerin sanki hadis ilmi ile ilgili bir eser olduğu izlenimini bırakmaktadır.

Celâleddîn es-Süyûtî risalelerinde tasavvufta yanlış anlaşılan çoğu meseleyi ele almıştır. İlm-i bâtın olarak vasıflandırılan tasavvufu savunmak ve bunu reddedenlere cevap olmak üzere kaleme aldığını belirttiği *el-Bâhir fî Hükmi'n Nebî (sav) Bi'l Bâtın ve'z-Zâhir* adlı risalesinde Hz. Muhammed'in (sav) hem zâhir hem bâtın ilimle hükmettiğini hadislerden delillerle açıklar. Diğer bir risalesinde, "Allah zâhir ve bâtın nimetlerini üzerinize yağdırmaktadır." (Lokman 31/20) âyetinin tefsiri hakkında zâhir ve bâtın nimetlerinin neler olduğu ile ilgili yetmiş iki farklı mana verdiğini ifade ederek tefsire vukûfiyetini gösterir. Yine *hulûl ve ittihâd* meselesine dair yazdığı risalesinde ittihâd lafzının ilimler arasında müşterek bir lafız olduğunu belirtir. Bu bağlamda ittihâd lafzının hulûl anlamında kullanıldığında küfür olduğunu fakat hadis, fıkıh ve nahiv ıstılahı olarak değişik anlamlarda da kullanıldığını ifade eder. Sûfiler arasında ise üzerinde ittifak ettikleri ıstılâhî mananın "nefsin yok olması anlamına gelen fenâ makamı" olduğunu nahiv bilgisinden de hareketle örnekler vererek açıklar. (s.339)

Risaleler birbirinden bağımsız ve farklı zamanlarda kaleme alındığından benzer konularda farklı risaleler yer almakta ve konular içerisinde bazı tekrarlara rastlanabilmektedir. Evliyanın kerameti, yakaza halinde nebi ile meleklerin görülebilecekleri, evliyanın aynı anda birden fazla yerde görülüp görülemeyeceği, Ahmed er-Rifâî'nin bir hac ziyareti esnasında Hz. Muhammed'in (sav) elini yakaza halindeyken öptüğü gibi konularda farklı risaleler yer alır. Yine tasavvufta *ricâlü'l-gayb* adıyla

evliya büyükleri içinde abdâl, nukabâ, nücebâ, evtâd ve kutub bulunduğuna dair yaygın olarak bilinen meselenin mahiyetini âyet ve hadislerden hareketle izah eden ayrı bir risale vardır. (ss.117-148)

Tasavvuf açısından çok önemli bir yere sahip olan "Nefsini bilen Rabbini bilir." sözünün sıhhati çok tartışılmıştır. İmam Süyûtî bu konuda da bir risale kaleme almıştır. (ss.182-189) Risalelerinde ayrıca hırka giymenin dini dayanağı, hakikat-şeriat, gerçek mutasavvıflar, sûfilerin akidesi, sûfilerin vasıfları, cehrî ve hafî zikrin üstünlüğü, İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fâriz'in durumları ve bu şahısların eserlerinin okunup okunmayacağı, vahdet-i mutlak, ibâha meselesi, Firavun'un imanı konusu, ruh, velayet-nübüvvet, Hızır'ın durumu, semâ, "sübhânî mâ a'zame şe'ni" sözünün manası, "…işiten kulağı, gören gözü olurum." hadisinin anlamı vb. tartışmalı meseleleri ele alır.

İmam Süyûtî'nin risalelerine bir bütün olarak bakıldığında ele aldığı tasavvufi meseleleri, Kur'an ve sünnet bağlamında ele aldığı görülür. Özellikle zâhiri ilimlerde temayüz ettiği hadis, tefsir ve fıkıh ilimleri doğrultusunda meseleleri izah etmeye gayret etmiştir. Tasavvuf klasikleri olarak adlandırılan tasavvuf eserlerinin yazılma gayesiyle aynı doğrultuda hareket ederek meselelerin açıklanmasında bu eser ve şahısların görüşlerinden iktibaslar yapmıştır. Bu bağlamda İmam Süyûtî'nin Kuşeyrî, Kelâbâzî, Sühreverdî ve Gazâlî gibi tasavvufun kurucu sûfî âlimlerinin bir takipçisi olduğu söylenebilir.

Mütercimin akıcı bir dille çeviriyi gerçekleştirdiği söylenebilir. Kendisinin, metin içerisindeki tasavvufi ıstılahları dipnotlarda izahı, eseri sadece akademik çevrelere tarafından değil, tasavvuf alanına ilgi duyan geniş okuyucu kitlesine de hitab eder hale getirmiştir. Tasavvufî meselelerin anlaşılmasına katkısından ötürü eser, güncelliğini koruyan tartışmalar için ilmî bir kaynak değeri taşımaktadır. Tasavvufun doğru anlaşılması çabasıyla risaleleri telif eden İmam Süyûtî'ye Allah'tan rahmet diler, risaleleri yoğun bir emekle günümüz okuyucusuyla buluşturan mütercime ve eserin okuyucuyla buluşmasına vesile olan yayınevine teşekkür ederiz.