

e-ISSN 2822-2261 ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 60 • SAYI: 1 • MART 2024



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

DIYANET

İLMİ

DERGİ

ÇİLT: 60 - SAYI: 1 MART 2024



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



DIYANET İLMİ DERGİ

**Diyanet İşleri Başkanlığı Adına
İmtiyaz Sahibi**
Owner on Behalf of the Presidency
of Religious Affairs

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Baş Editör
Chief Editor

Editör Kurulu
Editorial Board

Editör Yardımcıları
Assistant Editors

Yayın Türü
Type of Publication

Yönetim Merkezi
Head Office

Grafik Tasarım
Graphic & Design

Basım
Publication

Basım Tarihi
Publication Date

Dizinler
Indexes

Cafer Tayyar Doymaz

Dr. Lamia Levent Abul

Prof. Dr. Huriye Martı

Cafer Tayyar Doymaz, DİB, Ankara
Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara
Doç. Dr. Fatih Kurt, DİB, Ankara
Dr. Fatih Mehmet Aydın, DİB, Ankara
Dr. Yaşar Seracettin Baytar, DİB, Ankara
Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çiçekli, DİB, Ankara

Ahmet Dede
Savaş Özdemir

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın
Quarterly, Periodical, Periodical Publication

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar Ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - Ankara
Tel: (0312) 295 86 61- 62
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr
<https://dergipark.org.tr/pub/did>

Hasan Yıldırım

15.03.2024

Tdizin <https://search.tdizin.gov.tr/journal/detail/851/diyanet-ilm-i-dergi>
EBSCO Central & Eastern European Academic Source - CEEAS (EBSCO)
<https://www.ebsco.com/m/ee/Marketing/titleLists/e5h-coverage.htm>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Erbaş
Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İsmail Karagöz, Düzce Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hitit Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İslâm ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mohd Asri bin Zainul Abidin, Malezya Perlis Müftüsü
Dr. Naeem Baig, Kuzey Amerika İslâm Camiası (ICNA) Eski Başkanı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Cafer Tayyar Doymaz, DİB, Ankara
Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara

İnceleme Komisyonu /

Review Committee

Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara
Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çicekli, DİB, Ankara
Dr. Mustafa Çuhadar, DİB, Ankara
Savaş Özdemir, DİB, Ankara

DİYANET İLMİ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Mart, Haziran, Eylül ve Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi'ye gönderilen makaleler, Editör Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede neticesinde "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Hakem süreci tamamlanmış makalelerin hakem düzeltme talepleri doğrultusunda revize edilip edilmediği; dil ve Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü yayın ilkelerine uygunluğu İnceleme Komisyonu tarafından kontrol edilir. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler, intihal, sahtecilik, çarpıtma, tekrar yayım, dilimleme, haksız yazarlık gibi fiiller suç unsuru sayılmaktadır. Bu tür durumlarda yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimiz herhangi bir mesuliyet kabul etmemektedir.
7. Derginin yayın dili Türkçe, desteklediği diller ise Arapça ve İngilizcedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergimize makale gönderen yazarlar, doktora öğrencisi ve üstü akademik ünvana sahip olmalıdırlar. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, ünvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında DergiPark sistemiyle dergimize iletilmesi gerekmektedir. iThenticate ve Turnitin ile yapılan benzerlik taramalarında "Exclude Small Sources(optional)/ Word count" tercihi "9 kelime" ve "alıntı ve kaynakça çıkart" şeklinde ayarlanmalıdır. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
11. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.

12. Gönderilecek makalelerde yazı türlerine (derleme/araştırma/yorum) vb. ilk sayfada yer verilmelidir.
13. Makaleler, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did> DergiPark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, ünvanı, kurum bilgisi, Ror Id yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
14. Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızası ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun izni alınmalı ve bu izinler ilk sayfada yer verilmelidir.
15. Makale gönderiminde DergiPark sayfamızda bulunan Diyanet İlmî Dergi Telif Hakkı Bilgi Formunu doldurulup, ıslak imzalı bir şekilde sisteme yüklenmelidir.
16. Yazarlar Yükseköğretim Kurulu'nca belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.
17. Diyanet İlmî Dergi'de makale yazarlarının yılda sadece bir makelesi yayımlanabilir.

B) YAZIM İLKELEİ

1. Dergimize gönderilen makaleler, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen makaleler bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz, Öz ile uyumlu 250 kelimelik Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve yararlanılan eserleri gösteren “Kaynakça” eklenmelidir. Yabancı dildeki makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz ve bununla uyumlu 200 kelimelik Abstract; 750 kelime-lik Türkçe Geniş Özet ve Summary eklenmelidir.
3. Summary eklenmelidir.Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen makalelerde ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen makalelerde Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Kitap adı ve kavramların yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kullanımına uyulmalıdır. İngilizce metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalı ve Çeviri Yazı/Transkripsiyon Alfabetesi kullanılmalıdır.
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Yazım kuralları, dipnotlar ve kaynakça için “İSNAD Atf Sistemi 2. Edisyon (The Isnad Citation Style 2'nd Edition)” esas alınmalıdır.

İÇİNDEKİLER

Editörden / From The Editor	10
Kur'an'a Göre Şükürün İnsan Hayatındaki Önemi / Araştırma Makalesi The Importance of Gratitude in Human Life According to the Qur'an / Research Article Mesut Işık	13
Kur'an Perspektifinden Medinelî Yahudilerin İslâm Davetine Yönelik Yaklaşımlarının Eleştirisi / Araştırma Makalesi Criticism of the Jews of Madinah Approaches to Invitation to Islam from Qur'anic Perspective / Research Article Mehmet Selmazzem	43
Hadis Şerh Geleneğinde Manzûmeler: Buhârî'nin es-Sahih'ine Dair Türkçe Bin Ehâdis Şerh / Araştırma Makalesi Verses in Hadith Commentary Tradition: Commentary of One Thousand Ahadith on Bukharî's al-Sahih in Turkish / Research Article Mustafa Yüceer	77
İbn Hibbân'ın İstihâre Lafzını Kullanarak Değerlendirme Yaptığı Râviler Üzerine Bir İnceleme / Araştırma Makalesi A Study on the Narrators Evaluated by Ibn Hibban Using the Word Istikhara / Research Article Bahadır Opus	103
Haram Kelimesinin Muhtevası ve Kattığı Semantik Değere Dair Bir İnceleme / Araştırma Makalesi An Analysis on the Content of the Word Haram and Its Semantic Value / Research Article Murat Oltulu	129
Modern Dönemde Devlet Eliyle Gerçekleştirilen Zekât Yönetimine Fikhî Bir Bakış: Malezya Örneği / Araştırma Makalesi A Fiqh Perspective on State-Organized Zakat Administration in the Modern Era: The Case of Malaysia / Research Article Ömer Faruk Olgun - Ali Kumaş	167
Günümüzde Tarım Ürünlerinin Zekât (Öşür) Nisabının Kilogram Bakımından Tek Bir Rakam Olarak Belirlenmesinin İmkânı / Araştırma Makalesi The Possibility of Determination of the Zakat (Ushr) Nisab for Agricultural Products as a Single Number in Kilogram Today / Research Article Bilal Esen	203
Eşler Arası Uyuşmazlıkların Giderilmesinde Sulhun Rolü / Araştırma Makalesi The Role of Consent in Settlement of Disputes Between Spouses / Research Article Alaaddin Hançer	245

Hac Yolculuklarının Afrika'da Meydana Getirdiği İlmî Etkiler / Araştırma Makalesi Scientific Impact of Hajj Journeys in Africa / Research Article Hasan Yavuz	283
Kâbe'nin İsimleri Üzerine Bir İnceleme / Araştırma Makalesi A Study on the Names of Ka'bah / Research Article Nilgün Çevik - şenay Özgür Yıldız	305
Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık Uygulamaları ve Gençlik Dönemi Soru ve Sorunları (Batı Karadeniz Örneği) / Araştırma Makalesi Spiritual Counseling Practices for Young People and Questions and Problems of the Youth Period (The Example of the Western Black Sea Region) / Research Article Salih Aybey	345
Gençlerde Sosyal Medya Bağımlılığına Yönelik Manevi Danışmanlık Müessesesi / Araştırma Makalesi Spiritual Counseling Establishment on Social Media Addiction in Youth / Research Article Handan Yalvaç Arıcı	377

Editörden / From The Editor

Diyanet İlmî Dergi'nin değerli okurları;

2024 yılının 60/1. sayısı ile alanına katkı sağlayacağını düşündüğümüz on iki makaleyi istifadenize sunuyoruz. Mesut Işık “Kur'an'a Göre Şükürün İnsan Hayatındaki Önemi” isimli makalesinde inananlar için kalbî huzuru sağlayan şükürün, Kur'an'daki kullanımına örnekler vermiş, günlük hayattaki vazgeçilmez önemi- ne değinmiştir. “Kur'an Perspektifinden Medineli Yahudilerin İslâm Davetine Yönelik Yaklaşımlarının Eleştirisi” adlı çalışmasında Mehmet Salmazzem, Hz. Peygamber'in İslam'a davette Medine döneminin muhatabı olan Yahudilerin, Peygambere ve tebliğ ettiği vahye karşı tutumlarını inanma, inkâr etme ve nifak çikartma gibi hususlar etrafında irdelemektedir.

Mustafa Yüceer, “Hadis Şerh Geleneğinde Manzûmeler: Buhârî'nin *es-Sahih*'ine Dair Türkçe Bin Ehâdis Şerhi” adlı makalesinde; İsmâil Sâdık Kemâl'in rivayetlerin şiirle şerh edilmesi maksadıyla yazdığı *Bin Ehâdis Şerhi* isimli eserini konu etmektedir. Ayrıca bin rivayetten 611 tanesinin Buhârî'nin Sahîh'inden diğerlerinin ise farklı kaynaklardan alındığını vurgulamaktadır. “İbn Hibbân'ın İstihâre Lafzını Kullanarak Değerlendirme Yaptığı Râviler Üzerine Bir İnceleme” isimli çalışmasıyla Bahadır Opus, bazı hadis râvilerinin cerh-tadil açısından durumu hakkında İbn Hibbân'ın yaşadığı tereddütleri “istihâre” lafzı olarak kısaltılan “Estehîrullâhe fihi/Onun hakkında Allah'tan hayır umuyorum” cümlesi üzerinden incelemektedir.

Murat Oltulu, “Haram Kelimesinin Muhtevası ve Kattığı Semantik Değere Dair Bir İnceleme” isimli makalede Kur'an semantiğinin yasaklı semantik alt dalının odağında yer alan ‘haram’ kelimesini kirlilik ve ulvilik yönleriyle irdelemek- te ve bu boyutlarda yer alan anahtar kavramlarla ilintisini değerlendirmektedir. “Modern Dönemde Devlet Eliyle Gerçekleştirilen Zekât Yönetimine Fikhî Bir Bakış: Malezya Örneği” adlı çalışmalarında Ömer Faruk Olgun ve Ali Kumaş, İslâm'da mali ibadetlerin başında yer alan zekâtın ifası noktasında kurumsallaş- masını tamamlamış ülkelerden olan Malezya'nın uygulamalarını irdelemiş ve zekât sarf yerlerine getirdikleri farklı yaklaşımları da dile getirmişleridir. Bilal Esen, “Günümüzde Tarım Ürünlerinin Zekât (Öşür) Nisabının Kilogram Bakı- mından Tek Bir Rakam Olarak Belirlenmesinin İmkânı” adlı makalesinde klasik dönemde zekât ürünleri için kullanılan hacim birimi vesk ile günümüzdeki yeni ağırlık ölçülerine dayalı görüş farklılıklarına dikkat çekmiş, tarım ürünlerinin zekât nisabını her üründe kilogram cinsinden farklı farklı ilan etmek yerine, tek bir kilogram şeklinde ilan etmenin mümkün olduğu sonucuna ulaşmıştır. “Eşler Arası Uyuşmazlıkların Giderilmesinde Sulhun Rolü” isimli çalışmasıyla Ala- addin Hançer, sulhun aile için önemini değişik açılardan değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

Hasan Yavuz, “Hac Yolculuklarının Afrika'da Meydana Getirdiği İlmî Etkiler” adlı makalesinde ulaşım vasıtalarının gelişmediği dönemde yapılan hac yolcu- luklarının aynı zamanda hacı adayları için konaklama yerlerinde bulunan ilmî

ortamlardan istifade etmeyi de beraberinde getirdiğini belirterek konuyu Afrika özelinde ele almaktadır. Nilgün Çevik ve Şenay Özgür Yıldız, İslâm'a göre yer-yüzünün ilk mabedi olan Kâbe'nin İslâm öncesi ve sonrası tarihî süreçte kullanılan diğer adlarını "Kâbe'nin İsimleri Üzerine Bir İnceleme" isimli çalışmalarının mihveri yapmaktadırlar.

Salih Aybey, "Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık Uygulamaları ve Gençlik Dönemi Soru ve Sorunları (Batı Karadeniz Örneği)" adlı makalesinde modern dönemdeki gelişmelere paralel olarak ortaya çıkan bireysel ve toplumsal problemlere çözüm bulmak için geliştirilen manevi danışmanlık müessesesinin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yükseköğrenim öğrenci yurtlarında ve gençlik merkezlerinde yürütülüşünü konu edinmektedir. "Gençlerde Sosyal Medya Bağımlılığına Yönelik Manevi Danışmanlık Müessesesi" isimli çalışmasıyla Handan Yalvaç Arıcı, günümüzde iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişimin bağımlılık yapma boyutunu neden ve sonuçlar üzerinden açıklamakta, sosyal medya bağımlılığıyla mücadelede manevi danışmanlık hizmetinin önemine dikkat çekmektedir.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında işgale uğrayan ve hali hazırda kapanmayan bir yaraya dönüşen Filistin meselesi, Gazze'de yaşanan soykırım boyutundaki vahşetle dünyanın gündeminde yer almıştır. Müslümanlar için dinî ve tarihî değere sahip olan bu toprakların merkezinde ilk kible şehrimiz Kudüs bulunmaktadır. 2024 Aralık sayımızın "Kudüs" konulu olmasını planladık. Konuyla ilgili akademisyenlerin değerli çalışmalarını beklediğimizi ifade ederken 60/1. sayımızın akademi camiasına ve okurlarımıza katkı sunmasını ümit ediyoruz.

Prof. Dr. Huriye Martı

Kur'an'a Göre Şükürün İnsan Hayatındaki Önemi

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 13 Eylül 2023 Kabul Tarihi: 08 Mart 2024

✉ **Mesut İşık**

Dr. Öğretim Üyesi / Assist Prof. Dr.

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi / Ağrı İbrahim Çeçen University

İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Sciences

<https://ror.org/054y2mb78>

<https://orcid.org/0000-0001-9210-4533>

misik@agri.edu.tr

Öz

Allah'a kulluk vazifesini yerine getirmek üzere yaratılan insanın dünya ve âhirette saadetini temin edecek değer ve erdemlerden biri de huzur ve şifa kaynağı Kur'an'da imanla eşdeğer olarak kullanılan şükür nimetidir. Bu sebeple makalede huzur ve sükûnet dolu bir hayatı sağlayan en temel etken olan şükürün, Kur'an'da kullanımlarına örnekler verilerek günlük hayattaki vazgeçilmez önemine değinilmiştir. İnsanı hayata bağlayan, ona anlam katan bir değer olarak şükürün, ahsen-i takvim üzere yaratılan insanın kişiliğine, gelişimine, olgunluğuna, ruh-beden sağlığına, erdemli ve mutlu bir yaşam sürmesine eşsiz katkısı üzerinde durulmuştur. İnsanın, mutlu ve huzurlu bir hayat yaşamasının, rabbine her nefeste derinden şükretmesine bağlı olduğu gerçeği, şükürün madî ve manevî kazanımları örneklerle izah edilmiştir. Çalışmanın neticesinde şükürün, Allah'ın nimetlerinin kıymetini bilme, O'na yakınlaşma hususunda insana yüksek bir farkındalık şuuru ve hayata pozitif bir perspektiften bakma becerisini kazandırdığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Şükür, Şükran, Minnettarlık.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Importance of Gratitude in Human Life According to the Qur'an

Research Article

Received: 13 September 2023 Accepted: 08 March 2024

Abstract

One of the values and virtues that ensure the peace and happiness of human, created to fulfill the duty of worshipping Allah, in this world and the Hereafter, is the blessing of gratitude. In the Qur'an, which is a source of peace and healing, gratitude is used as equivalent to faith. For this reason, this article will delve into the indispensable importance of gratitude, which is the most basic factor ensuring a life full of peace and tranquility according to the Qur'an. It will also touch upon its indispensable significance in daily life. The unique and positive contribution of gratitude, as a value that connects people to life and adds meaning to it, will be emphasized in relation to the personality, development, maturity, mental-physical health, and living a virtuous and happy life of the human being, who was created in the best manner. The article will explain how living a happy and peaceful life depends on being deeply grateful to the Lord with every breath, and it will provide examples of the material and spiritual gains of gratitude. As a result of the study, it was observed that gratitude provides individuals with a high level of awareness and the ability to view life positively by appreciating Allah's blessings and getting closer to Him.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Gratitude, Thanksgiving, Indebtedness.

Summary

In this study, the theme of gratitude is explored as a means to achieve happiness in this world and the Hereafter. It emphasizes placing gratitude at the center of life in our modern world, where spiritual values are gradually eroded as technology advances at a dizzying pace. Gratitude means maintaining an optimistic mood by having the foresight to recognize the blessings given even in the most difficult conditions. Gratitude serves as a healing force for the soul, countering the destructive consequences of whining, complaining, and constant negativity that wear people out and drain their spiritual energy. Being endowed with the virtue of gratitude is an essential moral quality. Gratitude is a characteristic feature of a believer. For this reason, through gratitude, the servant draws closer to their Lord and has the honor of receiving His divine support by gaining His consent and pleasure. Gratitude is the art of maintaining peace and happiness under all circumstances by displaying the foresight to recognize the blessings at hand.

The uses of gratitude in the perspective of the Qur'an and the blessings for which we should be grateful are discussed under various headings. In this context, the indispensable importance of gratitude, which is the most basic factor ensuring a life full of peace and tranquility, is mentioned in daily life. Examples of its use in the Qur'an are provided. The article emphasizes the unique and positive contribution of gratitude, as a value that connects people to life and adds meaning to it. It focuses on its impact on the personality, development, maturity, mental and physical health, and the virtuous and happy life of the human being, created in the best manner. The article explains how living a happy and peaceful life depends on being deeply grateful to the Lord with every breath. It also provides examples of the material and spiritual gains of gratitude. The article discusses how the feeling of gratitude, as a source of peace and abundance, expands a person's horizon of thought. It enables them to appreciate the blessings they have and to benefit from them at the highest level, thus establishing a warm and sincere bond of gratitude with their creator.

In the Qur'an, which is the greatest blessing that Allah has bestowed on His servants, good deeds mean fulfilling the requirements of faith through gratitude. There is an unbreakable bond between piety and gratitude. Piety is the reason; gratitude is explained as a result. In other words, having piety is necessary for being thankful. In this sense, it is used equivalently with the concepts of gratitude, worship, and submission. Additionally, the Qur'an

states that if one abandons gratitude for blessings and responds to them with ungratefulness, punishment will inevitably be incurred while still in the world, resulting in deprivation of blessings and loss of abundance in blessings. In the context of the relationship between wisdom and gratitude, wisdom is considered a means to be grateful, serving as the cause; it has been stated that gratitude is the result. Gratitude is intricately linked with fasting, ease, and glorifying Allah. Fasting, in particular, is regarded as a great blessing worth being thankful for. Additionally, individuals are instructed to treat their parents well, recognizing them as the reason for their existence. It is emphasized, especially for mothers who endure the physical toll of pregnancy and nursing, that gratitude and kindness should be extended towards them.

As a result of the study, it has been determined that gratitude is sometimes used equivalently with faith, good deeds, submission, and piety. There exists a strong cause-and-effect relationship between gratitude and fasting, wisdom, and the provision of happiness in this world and the Hereafter. Additionally, the feeling of gratitude enriches a person's spiritual world, granting the ability to view events more positively and optimistically. It has been concluded that gratitude, as a source of spiritual wealth, holds a unique place in protecting and preserving human mental and physical health. Moreover, it has been determined that gratitude is an inexhaustible treasure, enabling people to be safe, peaceful, and happy in this world and the Hereafter, providing them with Allah's consent, pleasure, love, closeness, and divine support. In this respect, it has been observed that gratitude gives people heightened awareness of the material and spiritual blessings they possess and the ability to approach events more optimistically.

Giriş

Hayata anlam katan bir değer olarak şükür, insan yaşamında vazgeçilmez bir kıymete sahiptir. Zira şükür, insan hayatını anlamlı kılan varoluşsal bir değerdir. Şükür insanın sahip olduğu maddi ve manevi imkânları gösteren bir ışıktır. Mutluluğun anahtarı olarak şükür, hayır ve bereket kaynağıdır. Şükür, insanın içinde bulunduğu şartları olumlu bir perspektifle görmesini sağlar ve daha iyimser bir bakış açısına sahip olmasına imkân tanır. Bu bakımdan şükür, insanı daha olumlu ve iyimser kılarak onun psikolojik açıdan yıpranmasına karşı koruyucu bir sağlık hizmeti işlevi görür.

Şükür, en zor şartlarda bile bahşedilen nimetleri görme basireti sayesinde iyimser bir ruh haline sahip olmaktır. Şükür, insanı yıpratıcı ve manevi enerjisini tüketen sızlanmanın, yakınmanın ve sürekli şikâyet etmenin tahrip edici sonuçlarına karşı sadra ve ruha şifadır. Şükür erdemiyale donanmak önemli bir ahlaki meziyettir. Şükür, müminin karakteristik özelliğidir. Bu sebeple şükür sayesinde kul rabbine yakınlaşır ve O'nun rızasını, hoşnutluğunu ve memnuniyetini kazanarak ilahi desteğine mazhar olma şerefine erer. Şükür, elindeki nimeti görme basiretini sergileyerek her şartta huzurlu ve mutlu olabilme sanatıdır.

Şükür, mevcut imkân ve nimetlerle yetinerek kanaatkârlığı sağladığı gibi elde olmayan imkânları bilinçsizce, ölçüsüzce ve açgözlülükle isteme huzursuzluğundan insanı kurtaran manevi bir şifa kaynağıdır. Diğer bir ifadeyle şükür, insanın imkân dahilinde olmayanları düşünerek sahip olduğu nimetleri ziyan etmesine engel olan önemli bir kazanımdır. Şükür, ilahi yakınlığı ve desteği sağlaması bakımından ruhsal zenginlik ve manevi bir güçtür. Şükür, yaşam felsefesi ve hayat biçimine dönüştürülerek hayır, bereket, huzur, mutluluk ve güven kapılarını açan bir anahtardır.

Teknolojinin baş döndürücü bir hızla ilerlemesiyle beraber manevi değerlerin giderek aşındığı modern dünyamızda şükür hayatın merkezine alarak dünya ve ahiret saadetine nail olmak amacıyla bu çalışmada şükür konusuna değinilmiştir. Kur'an perspektifinde şükürün kullanımları ve şükredilmesi gereken nimetler başlıklar halinde ele alınmıştır. Bu alanda bazı çalışmalar¹ yapılmış olmakla beraber Kur'an perspektifinde şükürün,

¹ Kur'an'da şükürle ilgili çalışmalar için bk. Durak Pasmaz, "Kur'an 'da Şükür Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi* 37/3 (1999), 65-78; Hasan Bulut, "Kur'an Bağlamında Sabır ve Şükür İlişkisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 338-355; Bilal Gündüz, *Kur'an'da Küfrün Karşıtı Olarak Şükür* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Mustafa Boran; *Kur'an-ı Kerim'de Şükür Kavramı* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

insanın günlük hayatındaki kazanımları, huzurlu ve mutlu bir yaşam sürmesindeki işlevine vurgu yapılmaya çalışılmıştır.

1. Şükürün Anlamı ve Mahiyeti

Şükür kelimesi sözlükte “nimeti görerek ortaya çıkarıp yaymak, iyiliğin kıymetini bilmek/onu övmek ve anlatmak, minnettar olmak, hayvanın az otlarla yetinip semizleşmesi, hayvanın bol süt vermesi, yağmurun sağanak halde yağması, Allah’ın yapılan iyilikleri fazlasıyla mükâfatlandırması” anlamlarına gelmektedir.² Şükür sözcüğü Kur’an’da türevleriyle beraber yetmiş beş kez geçmektedir.³ Aynı kökten türeyen şâkir ve şekûr ise “az da olsa kulun itaat ve ibadetine fazlasıyla karşılık ve mükâfat veren” anlamında Allah’ın güzel isimlerindedir.⁴ Ayrıca şükürün zıttı nankörlüktür. Nankörlük gördüğü nimetin kıymetini bilmemek demektir.⁵ Şükürün eşanlamı ise kanaattir. Zira kanaat azla yetinip elindekinin kıymetini bilmektir.⁶

Şükürün verilen sözlük anlamları göz önünde bulundurulduğunda bu kelimenin kıymet bilmek, artmak, çoğalmak, gürleşmek, fazlaşmak, bereketlenmek gibi temel anlamlara sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Özellikle hayvanın mevcut az yemle/otla yetinerek semizleşmesi ve bol süt vermesi bu kelimenin anlam haritasını çizmektedir. Buna göre insanın, elindeki nimeti görüp onunla yetinmesi neticesinde elde edeceği bolluk ve berekete bir gönderme olarak anlaşılabilir. Ayrıca şükür kelimesi, Türkçe “iyiliğin kıymetini bilme ve iyilik yapana bunu hissettirme, nimeti, iyiliği

² Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-‘Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrî (Dâr ve Mektebetu Hilâl, ts.), 5/292; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Avd Mur‘ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-‘Arabî, 2001), 10/10; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-‘arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-‘İlm li'l-Melâyin, 1987), 2/702; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî ibn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdulhamid Henedâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 2000), 6/681; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâr Sâdr, 1993), 4/423-427; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Urkusûsî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle li't-Tibâ'î ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2005), 419; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-‘arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001), 12/223-227; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemul-lugati'l-‘Arabiyyeti'l-mu'asire* (‘Alemlü'l-Kütüb, 2008), 2/1225-1228.

³ Muhammed Fûad Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-müfehres li'elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 474-475.

⁴ Bekir Topaloğlu, “Şekûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (05 Eylül 2023).

⁵ Ahmed Kalkan, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları ve Güncel Yansımaları* (İstanbul: Step Ajans Matbaacılık, 2014), 9/754-755.

⁶ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1983), 179.

ve sahibini övme, memnuniyeti dile getirme, mutlu bir olay veya durumdan ve yapılan bir iyilikten duyulan hoşnutluğu bildirme⁷⁷ anlamlarında kullanılmaktadır.⁸ Allah'a sayısız nimetlerinden ötürü minnettarlık bağlamında “şükür”; insanlara iyilikleri sebebiyle kadirşinaslık anlamında ise “teşekkür” kullanılmaktadır.⁹

Terim olarak şükür, Allah'ın nimetlerini kalple tasavvur edip dille ifade etmek ve organlarla izhar etmektir.¹⁰ İlâhî sevgi ve şefkati görme basiretini kazandıran¹¹ şükür, Allah'ın nimetlerinin kıymetini idrak ederek Allah'a derin bir minnettarlık duygusu beslemek ve Allah'ın rızası doğrultusunda her nimetten yaratılış amacına uygun olarak istifade etmek demektir.¹² Nimet verene karşı sevgi ve muhabbet hisleriyle dolarak bütün organlarla O'na itaat etmek, isyandan şiddetle kaçınmak demek¹³ olan şükür, nimet verenin yüceliğini ve azametini derinden kavrayarak söz, fiil ve kalple memnuniyet ve minnettarlık duygularını göstermektedir.¹⁴ Sayısız maddi ve manevi nimeti sağanak halinde veren yaratıcıyı kalple sevmek, organlarla O'na yönelip yaklaşmak, dil ile O'nu her an anmak, övmek ve zikretmek¹⁵ anlamlarına gelen şükür, Allah'ın nimetleriyle O'nun emirlerine karşı gelmekten kaçınmak ve O'nun huzurunda takva bilincini kuşanmak demektir.¹⁶ İnsana geniş ufuklar açan ve onun manevi gücünü artıran ahlâkî

⁷ Şükrü Halûk Akalın v.dğr., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), “şkr”, 2233; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Yazar Yayınları, 2014), “şkr”, 1608.

⁸ Hamza Ermiş, *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2014), “şkr”, 485.

⁹ Mustafa Çağrırcı, “Şükür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Eylül 2023).

¹⁰ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1991), “şkr”, 461.

¹¹ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötügen, 2022), 1/147.

¹² Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/81; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, 91.

¹³ Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kaynakları* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 100-101; Süleyman Uludağ, *Hayata Süfi Gözüyle Bakmak* (İstanbul: Dergâh, 2017), 197-202.

¹⁴ Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atu keşşâfi istulâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc, çev. Abdullah el-Hâlidî (Beirut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, ts.), 1/1038; Hasan 'İzzuddîn el-Cemel, *Mu'cem ve tefsîr lugavî li kelimâti'l-Kur'an* (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kütüb, 2008), 2/399.

¹⁵ 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî - Ekrem Demirli, *Tasavvuf sözlüğü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 315-316; Ahmed Kalkan, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları ve Güncel Yansımaları* (İstanbul: Step Ajans Matbaacılık, 2014), 9/733.

¹⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, thk. Asım İbrahim el-Keyâlî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2005), 1/345; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), 338.

bir erdem¹⁷ olarak şükür, Allah'ın nimetlerini sürekli tefekkür etmek, O'nu sevgi ve muhabbetle anmak ve O'nun yasaklarını çiğnemekten şiddetle uzak durma duyarlılığıdır.¹⁸

Kısaca nimetlerin kıymetini idrak edip nimet sahibine derinden şükran ve minnettarlık duygusu içinde itaat ve ibadet etmek olarak tarif edilebilecek olan şükür, Kur'an'da iman, salih amel, kulluk bilinci, nimeti paylaşma, ilahi rehberliğe uygun yaşama, takvanın sembolü, hikmetin sebebi, dünya ve âhîret saadetinin kaynağı olarak geçmektedir.

2. İmanın Göstergesi Olarak Şükür

Kur'an'da Allah'ın, kullarının nankörlük yapmaları durumunda onların iman etmelerine veya şükretmelerine muhtaç olmadığı gibi engin şefkat ve merhametinin¹⁹ bir gereği olarak onların nankörlüğüne razı olmadığı ifade edilmektedir. Aksine yüce Allah kullarının şükretmelerinden yani iman etmelerinden hoşnut olduğunu belirtmektedir.²⁰ Âyette nankörlük yerine küfür kelimesinin; iman yerine şükür kelimesinin kullanılmasını dikkate alarak, iman ile şükürün ve küfür ile nankörlüğün eşdeğer kullanıldıkları sonucuna varmak mümkündür.²¹ Nitekim Kur'an'da küfürün geçtiği yerlerde manevi körlük, manevi sağırılık,²² akıl ve duyuların kullanılmamasına dair ibareler;²³ imanın geçtiği yerlerde ise ilahi çağrıya kulak verme,²⁴ görme, basiret, feraset, akli ve duyuları kullanma gibi ifadeler yer alır.²⁵ Bu bilgiler ışığında denilebilir ki şükür, nimeti görerek saygı dolu bir kalple, derin bir şükran ve minnettarlık duygusuyla nimetin sahibine teslim; nankörlük ise nimeti görmezlikten gelerek nimetin sahibinden gafil ve bihaber olmaktır.²⁶

Kur'an'da, *“Eğer şükreder ve iman ederseniz Allah size ne diye azap etsin ki! Oysaki Allah şükürün karşılığını veren ve her şeyi en iyi*

¹⁷ Rûmî, *Mesnevî*, 1/83; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 615.

¹⁸ Ebû Bekr Abdullah ibn Ebî Dünyâ, *eş-Şükür*, thk. el-Bedr Bedir (Kuveyt: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980), 1/11, 18, 19, 36.

¹⁹ el-Bakara 2/143, 207; Âl-i İmrân 3/30.

²⁰ ez-Zümer 39/7.

²¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Terekî (Dâr Hicr li't-Tibâ'e ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 2001), 20/169; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl* thk. İmâm ez-Zeyleî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1986), 4/114; Kerim Buladı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Anahtar Kavramlar* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2015), 52.

²² el-Bakara 2/171.

²³ el-A'râf 7/179.

²⁴ Kâf 50/37.

²⁵ Âl-i İmrân 3/13, 190; Nûr 24/44; el-Bakara 2/179, 197; el-Mâide 5/100.

²⁶ Esmâ Sayın, *Tasavvuf Eğitimi* (İstanbul: Rağbet, 2018), 129.

bilendir.” buyurulmaktadır.²⁷ Bu âyette şükür, imana ulaştıran bir basamak olarak kullanılmıştır.²⁸ Ayrıca iman, nasıl ki mümini başta Allah’ın azabı olmak üzere her türlü tehlikeye karşı bir kalkan vazifesi görerek gözetip koruyorsa, şükürün de aynı işleve sahip olduğu sonucuna varılabilir. Bu bakımdan şükür ile iman arasında sıkı bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkündür.

Bu sebeple denilebilir ki, iman gibi şükür de insanı Allah’ın azabından koruyan bir kalkandır. Nitekim İbrahim Sûresinde “*Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım; fakat nankörlük ederseniz, kesinlikle azabım oldukça çetindir.*”²⁹ buyurduğu gibi, şükür yerine nankörlük edildiğinde Allah’ın azabına uğramak kaçınılmaz hale gelmektedir. Buna karşılık iman edenler ise, şükür ve imanları sayesinde; Allah’ın lütfu ve rahmetiyle dünya ve âhiret azabından emin ve güvende olma nimetine mazhar olmaktadırlar.³⁰

Allah Teâlâ, kullarını iman etmeye zorlamamakta; tam aksine kendilerine yol ve yöntem gösterdiğini,³¹ bu sebeple, dileyenin şükredebileceğini dileyenin de nankörlük edebileceğini ifade etmektedir.³² İlgili âyette kulların şükretmekle nankörlük yapmak arasında bir tür tercihe tabi tutulurken; şükür iman yerine, nankörlük ise küfür yerine kullanılmıştır. Âyetteki iman, huzur ve mutluluğun; küfür ise huzursuzluk ve mutsuzluğun kaynağı olarak izah edilmiştir.³³ Allah, kullarına doğru ile yanlış yolu gösterdiğini ve kulların bu konuda tercih yetkisine sahip olduğunu dile getirmektedir. Kullarının nankörlük yaparak küfre sap(lan)malarına razı olmayan Allah, onların şükür nimetiyle bezenerek imanın aydınlık yoluna girmelerinden büyük bir hoşnutluk ve memnuniyet duymaktadır.³⁴

3. Salih Amel Olarak Şükür

Kur’an’da³⁵ şükür ile imanın gereklerini yerine getirme anlamındaki salih amel arasında kopmaz bir bağ vardır. Nitekim Nahl Sûresinde “*Allah’ın size verdiği nimetlerin helal ve temiz olanlarından yiyin ve eğer gerçekten*

²⁷ en-Nisâ 4/147.

²⁸ Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd, *Tefsîru Ebî’s-Su’ûd* (Beirut: Dâr İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, ts.), 6/247.

²⁹ İbrâhîm 14/7.

³⁰ en-Nûr 24/10, 14, 20, 21; el-Bakara 2/64; en-Nisâ 4/83, 113.

³¹ el-Beled 90/10; eş-Şems 91/8-10.

³² el-İnsân 76/3.

³³ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’an ve i’râbuh*, thk. Abdulcelil Abdeşelbî (Beirut: ‘Âlemu’l-Kütüb, 1988), 5/5/657.

³⁴ ez-Zümer 39/7.

³⁵ el-Bakara 221/1; ed-Duhâ 93-11; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 6/366; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Mâtürîdî, *Tefsîru’l-Mâtürîdî*, thk. Mecdî Baslûm (Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2005), 10/563.

ona ibadet ediyorsanız Allah'ın nimetlerine şükredin." buyurulmaktadır.³⁶ Bakara Sûresinde de benzer formda yer alan bir âyette "*Size verdiğimiz rızıkların temizinden yiyin ve eğer sadece Allah'a ibadet ediyorsanız O'na şükredin.*"³⁷ şeklinde geçmektedir. Bu âyetlerde verilen nimetlerin helal ve temiz olanlarından istifade edilmesi gerektiği emredilmiştir. Ayrıca bu nimetlere şükretmenin yalnızca Allah'a ibadet etmenin bir göstergesi ve delili olduğu ortaya konulmuştur.³⁸ Bu yönüyle şükür, imanın bir gereği olan salih amel yerine kullanılmıştır, denilebilir. Bu da iman eden bireyin, düşünce dünyasında nimetin kıymetini idrak etmek açısından şükretmenin ne kadar önemli ve vazgeçilmez bir değere sahip olduğunu göstermektedir.

Sebe' Sûresinde Hz. Dâvûd ve ailesine "*Ey Davûd ailesi, şükredin! Kullarımdan şükredenler pek azdır.*" şeklinde bir emir yer almaktadır.³⁹ Âyette şükürün çalışmayla olan ilişkisi göze çarpmaktadır. Kur'an'ın muhtelif yerlerinde olduğu gibi burada da nimetler peş peşe zikredilerek insanlara şükretmeleri için bir çağrıda bulunulmuştur. Bu âyette, şükürün, verilen imkân ve nimetlerin hayır yolunda kullanılması şeklinde⁴⁰ fiilî boyutuna vurgu yapılmıştır. Ayrıca şükür, Allah'ın nimetlerinin kıymetinin bilinerek O'na kulluk yapılması gerektiği şeklinde de izah edilmiştir.⁴¹

Zümer Sûresinde Resûlullah'a hitaben onun ve ondan öncekilerin şirk koşmaları halinde amellerinin kesinlikle boşa gideceği ve muhakkak kaybedecekleri ifade edilerek şirk koşmak yerine sadece Allah'a kulluğun yapılması ve şükredenlerden olunması emredilmiştir.⁴² Bu âyette şükür, sadece Allah'a kulluk yapmak ibaresiyle eşdeğer kullanılmış olup; şükürün, kulluğun ayrılmaz bir parçası olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁴³ Diğer taraftan Allah'a şirk koşmanın Allah'a karşı yapılmış büyük bir nankörlük olduğu ifade edilmektedir.

Kur'an'ın farklı âyetlerinde Allah'ın, kullarını annelerinin karnından hiçbir şey bilmez halde çıkardığı⁴⁴ ve onlar için kulaklar, gözler ve gönülleri yarattığı; buna mukabil insanların çok az şükrettikleri dile getirilmektedir.⁴⁵ Zira gözlerin şükürü, Allah'ın gerek kitabî gerekse kevnî

³⁶ en-Nahl 16/114.

³⁷ el-Bakara 2/172.

³⁸ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 6/240; Muhammed et-Tâhîr b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyyeti li'n-Neşr, 1984), 14/309.

³⁹ Sebe' 34/12-13.

⁴⁰ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi Turâs, 2002), 3/567.

⁴¹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 3/573.

⁴² ez-Zümer 39/66.

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/472.

⁴⁴ en-Nahl 16/78.

⁴⁵ el-Mü'minûn 23/78; el-Mülk 67/23.

âyetlerini okumak, görmek, temaşa etmek ve onların ardındaki gizli hikmet ve sırları müşahade etmeyi; kulakların şükürü, ilâhî davet ve çağrının sesine kulak verip Allah'ın emir ve yasaklarına özenle riayet etmeyi ve gönüllerinki ise ilâhî hitabı doğru ve derinden kavrayıp hak ve hakikati anlamayı gerektirir.⁴⁶ Bu bakımdan nimetlerin kaynağı olarak Allah'ı görmek, O'nun kullarına olan engin şefkat ve merhametinin farkında olmak, şükür bilincini geliştirir. Ayrıca nimetlerin bir amaç doğrultusunda ve belirlenmiş bir süreye kadar faydalanma aracı bakımından imtihanın konusu olduğu gerçeğini kavramanın⁴⁷ da şükretme şuurunu geliştireceği söylenebilir. Böylelikle şükürün, insanın hayatına anlam ve değer katarak onun daha huzurlu ve mutlu bir yaşam sürmesine olanak sunacağını söylemek mümkündür.⁴⁸

Yapılan bir araştırma bulgularına göre şükür insanın daha olumlu ve pozitif duygular geliştirmesini sağladığını, hayatı yaşanmaya daha değerli bulmasına imkân sunduğunu ve hayata daha pozitif baktığını göstermiştir. Bu durumun insanın hayat memnuniyet ölçüsünü artırdığı, şükürün özellikle insanın ruh ve beden sağlığı üzerinde ciddi yıpratıcı sonuçlara ve hatta kanser gibi büyük hastalıklara yol açan strese karşı oldukça yararlı olduğu tespit edilmiştir.⁴⁹

Yukarıda verilen bilgiler ışığında şükürün, insan hayatında vazgeçilmez bir yeri olduğu, kendisiyle nimetlerin bereketlendiği; yokluğunda ise nimetlerin giderek azaldığı ve insanın onların mahrumiyetiyle cezalandırıldığı sonucuna varmak mümkündür. Bu sebeple Allah, insanı her fırsatta şükre davet etmektedir.

4. Nimeti Paylaşma Olarak Şükür

Hac Süresinde kurbanlık hayvanların, insanların istifadesine sunulmuş olduğu, onların etlerinden istemekten çekinen fakire ve istemek zorunda kalan fakirlere de yedirmeleri emredildikten sonra bu hayvanların şükretsınler diye onların emrine amade kılındığı ifade edilmektedir.⁵⁰ Âyette kulların hizmetine sunulan kurban hayvanlarının etlerinin ihtiyaç sahibi kimselerle paylaşılması istenmiş ve bunun da şükürle bağlantısı kurulmuştur. Bu sebeple denilebilir ki, nimete şükretmenin yollarından biri de onu ihtiyaç sahipleriyle paylaşmaktır. Bu da nimetin hayır ve

⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 4/84; Tehânevî, *Mevsû'atu keşşâfi istulâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, 1/1038; Uludağ, *Hayata Süfi Gözüyle Bakmak*, 199.

⁴⁷ Hûd 11/3; el-Hac 22/33.

⁴⁸ Nevzat Tarhan, *Değerler Psikolojisi ve İnsan* (İstanbul: Timaş, 2018), 176-187.

⁴⁹ Ali Ayten - Gülüşan Göcen - Kenan Sevinç - Eyüp Ensa Öztürk, "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (01 Nisan 2012), 45-79.

⁵⁰ el-Hac 22/36.

bereketine;⁵¹ insanlar arasındaki bağların güçlenmesine ve gelişmesine bir vesiledir.⁵²

İlgili âyetteki paylaşımları, genel anlamda ele alarak duygu, düşünce, fikir, maddi ve manevi her türlü nimetin paylaşımını kapsamına alabildiği söylenebilir. Bu sebeple denilebilir ki, maddi ve manevi nimetler, şükür eda edilmek üzere paylaşıldıkça artmakta ve ziyadeleşmektedir. Zira Allah, müminleri kardeş ilan ettiğini⁵³ ve rızası doğrultusunda yapılan harcamaların yerinin mutlaka doldurulacağını ifade buyurmaktadır.⁵⁴

Allah'ın maddi ve manevi nimetlerinin karşılığında insanlardan beklediği şükretme hasleti, Kur'an'ın ifadesiyle toplumların ve insanların çoğunun başaramadığı bir husus olarak yer almaktadır. “*Ne kadar da az şükrediyorsunuz!*”⁵⁵; “*Şükretmezler mi?*”⁵⁶; “*Şükretmez misiniz?*”⁵⁷; “*İnsanların çoğu şükretmezler.*”⁵⁸; “*Şükreden kullarının sayısı oldukça azdır.*”⁵⁹; “*İnsanların çoğu ancak nankörlüğe razıdırlar.*”⁶⁰ gibi ifadelerle bu gerçek dile getirilmektedir. Bu ayetler ışığında denilebilir ki, Kur'an'a göre insanların çoğu şükretme nimetinden mahrum olup, Allah'ın şükretme karşılığında nimeti artırması ve nimetlere bereket katması müjdesinden mahrum ve yoksun kalabilmektedirler.

5. İLÂHÎ ÇAĞRIYA KULAK VERME OLARAK ŞÜKÜR

A'râf Sûresinde yüce Allah Hz. Musa'ya hitaben “*Sana verdiklerimi al ve şükredenlerden ol.*” diye buyurmaktadır.⁶¹ Âyette bahsi geçen nimetler Allah'ın, Hz. Musa ile konuşması ve ona peygamberlik görevini vermesi şeklinde izah edilmektedir. Bu da ilâhî rehberliğin en büyük nimet olduğunu ve ilâhî emir ve yasaklara uymakla şükürünün ifâ edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.⁶² Allah'ın kullarının dünya ve âhret saadetlerini temin etmeleri için göndermiş olduğu ilâhî emir ve yasakların dışına çıkmak, Allah'a isyan etmenin yanı sıra büyük bir nankörlük anlamına gelmektedir. Bu yönüyle şükürün, Allah'ın emirlerine titizlikle riayet, yasaklarından şiddetle sakınmak anlamındaki takvayla eşdeğer bir anlama sahip olduğu söylenebilir.

⁵¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/262.

⁵² Ali Bardakoğlu, “Kurban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ağustos 2023).

⁵³ el-Hucurât 49/50.

⁵⁴ Sebe' 34/39.

⁵⁵ es-Secde 32/9; el-Mü'minûn 23/78.

⁵⁶ Yâsîn 36/35, 73.

⁵⁷ el-Vâkıa 56/70.

⁵⁸ el-Bakara 2/243.

⁵⁹ Sebe' 34/13.

⁶⁰ el-İsrâ 17/89; el-Furkân 25/50.

⁶¹ el-A'râf 7/144.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/157.

Kur'an'da iyi ve verimli bir toprağın, rabbin izniyle ürününü iyi verdiği; kötü ve elverişsiz bir toprağın ise ancak faydasız bir bitki bitirdiği ifade edilmektedir. Verilen bu örneklerle âyetlerin, şükreden bir toplum için detaylı ve çok yönlü biçimde açıklandığı ifade edilmektedir.⁶³ Bu misalde iyi ve verimli toprakla mümin; kötü ve elverişsiz toprakla da kâfir kastedilmiştir. Diğer bir ifadeyle mümin iyi ve verimli toprağa; kafir ise kötü ve çorak toprağa benzetilmiştir.⁶⁴ Bu sebeple şükür, mümin bireyin dünya hayatında daha huzurlu, mutlu ve güvenli bir hayat yaşamasına imkân tanır.⁶⁵

Maide Sûresinde, âyetlerin açıklanmasının, şükürü gerektirdiğinin altı çizilmektedir.⁶⁶ Zira insan, ilahi rehberliğe şiddetle muhtaçtır. Bu sebeple Allah'ın kullarını manevi körlükten basiret ve feraset aydınlıklarına çıkarmak için onlara doğru yol bilgisini bahşetmesi, başlı başına bir şükür vesilesi olduğu ifade edilebilir. Nitekim Allah'ın insana akıl nimetini bahşetmesinin yanında kitap, bu kitabı açıklayıp uygulayacak bir elçi göndermesi Kur'an'ın ifadesiyle Allah'ın bir lütfudur.⁶⁷ Ayrıca yüce Allah'ın kainattaki her şeyi mükemmel bir uyum içinde yaratması ve kendisinin kudretini gösteren bir âyet kılması⁶⁸ da O'nun kullarına karşı beslediği engin şefkat ve merhametinin bir tezahürü olduğu söylenebilir.

Bakara Sûresinde yüce Allah kullarına kendilerinden bir elçi gönderdiğini, o elçinin onlara ayetlerini okuduğunu, onları temizleyerek arındırdığını, onlara kitabı, hikmeti ve daha bilmedikleri nice şeyleri öğrettiğini beyan ettikten sonra “*O halde beni anın ki ben de sizi anayım ve bana şükredin; fakat nankörlük etmeyin.*” demektedir.⁶⁹ Bu âyetler bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde şükürün, Allah'ı anmaktan sonra geldiği ve nankörlüğün karşısı olarak kullanıldığı göze çarpar. Ayrıca peygamberlerin insanlara Allah'ın hayat dolu mesajlarını⁷⁰ iletip, onları eğitip terbiye ederek her türlü kirden arındırmaları; onlara dinlerine ilişkin kitap ve hikmet bilgisini getirmeleri Allah'ın kullarına olan lütfunun bir sonucudur.

Cuma Sûresinde ise insanların daha önce dalalette/sapıklıkta oldukları, Allah'ın kendilerine içlerinden bir elçi gönderdiği onun da âyetlerini okuduğu, onları arındırdığı ve onlara kitap ve hikmeti öğrettiği ifade

⁶³ el-A'râf 7/58.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 14/291.

⁶⁵ Ali Ayten- Sevede Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 212-219.

⁶⁶ el-Mâide 5/89.

⁶⁷ el-Cuma 62/2-4.

⁶⁸ el-Mülk 67/3-4.

⁶⁹ el-Bakara 2/151-152.

⁷⁰ el-Enfâl 8/24.

edilerek bütün bunların, Allah'ın özel lütfu olduğu ve bunu dilediğine verdiği ifade edilmektedir.⁷¹ Âl-i İmrân Sûresinde de bu nimetler vesilesiyle Allah'ın kullarına büyük bir lütufta bulunduğu gerçeği yer almaktadır.⁷²

Yukarıda lafız ve mana bakımından birbirine benzer âyetlerin şükürle irtibatı hususunda denilebilir ki şükredilmesi gereken en büyük nimet, ilâhî rehberlik misyonunu yerine getirmek üzere gönderilen peygamber, getirdiği ilâhî belgeler/âyetler, böylece kulları arındırıp karanlıklardan aydınlığa çıkarması ve onlara kitap ve hikmet bilgisini öğretmesi nimetidir. Zira layıkıyla şükürü yerine getirildiğinde bu nimet sayesinde kulların, dünya ve ahirette huzur, mutluluk, hayır, bereket, güven ve esenliğe kavuşacakları⁷³ ve her türlü korku, kaygı ve endişeden uzak/emin olacakları Kur'an'ın birçok ayetinde müjdelenmiştir.⁷⁴

İlâhî rehberliğin en büyük nimet olduğunun bir delili de insanı dünyada anlam krizinden koruyarak ona bir hedef belirlemesi ve hayatı kutsal bir amaç doğrultusunda yaşanmaya değer kılmaması bakımından onun ruh ve beden sağlığını korumasıdır.⁷⁵ Zira yapılan bilimsel birçok araştırmaya göre anlam krizi yani hayatı yaşanmaya değer bulmamak ve hayatta belli bir amacı ve hedefi olmamak günümüzün en büyük psikolojik sorunlarından biridir.⁷⁶ Nitekim hayatı anlamlandırmada boşluğa düşen ve bunun neticesinde derin bir anlam krizi yaşayan günümüz bireylerinin ciddi ruhsal bunalımlara maruz kaldıkları ve bunun neticesinde önemli ruh ve beden sağlığı sorunlarını yaşadıkları ifade edilmektedir.⁷⁷

Taha Sûresinde ilâhî rehberliğe uyan kimselerin asla doğru yoldan şaşmayacağı ve mutsuz/bedbaht olmayacağı buyurulmaktadır. Akabinde ise ilâhî hatırlatma ve öğütten yüz çeviren kimsenin kesinlikle dar/zorlu/

⁷¹ el-Cuma 62/2-4.

⁷² Âl-i İmrân 3/164.

⁷³ el-Bakara 2/201; el-A'râf 7/156; en-Nahl 16/30, 41, 122; en-Neml 27/89; Âl-i İmrân 3/148; en-Nisâ 4/134.

⁷⁴ el-Bakara 2/38, 62, 122, 262, 274, 277; Âl-i İmrân 3/170; el-Mâide 5/69; el-En'âm 6/48; el-A'râf 7/35, 49; Yûnus 10/62.

⁷⁵ Hayati Hökekleli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 144-147; Hâbil Şentürk - Selahattin Yakut, "Hayatın Anlamı ve Din", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (01 Aralık 2014), 45-60; Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi: Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu* (İstanbul: Timaş yayınları, 2011), 200-202.

⁷⁶ Merve Bahadır - İhsan Çapcıoğlu, "Dijitalleşen Dünyada Anlam Arayışı: Altın Çağ Şifa Teknikleri Örneği", *Turkish Academic Research Review* 6/4 (31 Aralık 2021), 147-177; Abdulkadir Karakuş, "Allah'a İmanın ve O'nunla İletişimin Ruh Sağlığına Olumlu Katkıları", *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (19 Haziran 2023), 389-408.

⁷⁷ Mustafa Köylü, "Kur'an'da Ruh Sağlığı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (01 Mayıs 2011), 5-37; Mustafa Köylü, "Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (01 Şubat 2010), 5-36.

sıkıntılı bir yaşamının olacağı ve âhirette de kör olarak yaratılacağı gerçeği yer almaktadır. O gün kişi dünyada gördüğü halde kendisini neden kör/âmâ olarak yarattığını Allah'a soracaktır. Allah ise kendisine âyetlerinin geldiğini; fakat onun, onları unuttuğunu ve bu sebeple bugün de onun unutulacağını beyan buyuracaktır. Böylece haddi aşan ve rabbinin âyetlerine inanmayanların karşılığının verileceği; fakat âhret azabının ise daha şiddetli ve daha kalıcı olacağı ifade edilmiştir.⁷⁸

Tâhâ Sûresinin 124. âyeti için denilebilir ki her kim doğru yol kılavuzu olan ilahi buyruklara karşı kör ve sağır kesilir, hayatını bu kutsal emir ve yasaklar doğrultusunda yaşamazsa o kimse kesinlikle dosdoğru yoldan saparak mutsuz bir hayat yaşayacaktır.⁷⁹ Buradan hareketle nankörlüğün zirvesini teşkil eden küfür, yani manevi körlüğün insanı dünyada da âhirette de mutsuz ve huzursuz etmekte olduğu söylenebilir. Diğer taraftan şükür ve iman ise insanın gerek dünya gerekse âhret saadetini temin eden huzur, mutluluk, hayır, bereket, güven ve esenlik kaynağıdır.⁸⁰

Kur'an'da küfür veya kâfir kelimesinin geçtiği yerlerde doğrudan ya da dolaylı olarak manevi körlük, sağırlık ve dilsizlik ifadeleri yer almaktadır. Nitekim küfür bir tür manevi körlük yani gerek nimetleri gerekse nimetlerin sahibini görmezlikten gelme ve nimete ve sahibine karşı ilgisiz, alakasız, duyarsız ve umursamaz bir tavır içine girmek demektir. Bu yönüyle küfür en büyük nankörlük demek olup insanın dünya ve ahiret saadetine engel teşkil eden bir tür felakettir.⁸¹

6. Takvanın Sembolü Olarak Şükür

Kur'an'da takva ile şükür arasında kopmaz bir bağ vardır. Nitekim Âl-i İmrân Sûresinde yüce Allah, ensar ve muhacirlere zayıf ve güçsüz oldukları halde Bedir savaşında yardım ettiğini bildirmesinin akabinde “*O halde Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelmekten sakının/korkun, umulur ki şükredersiniz.*” ifadesi yer almaktadır.⁸² Ayetin sonundaki takva kelimesi, ilâhî korunmaya girmek olup Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelmekten sakınmak ve O'na itaat edip buyruklarına gönülden boyun eğmek şeklinde izah edilmiştir.⁸³ Buna göre ayet “Şükretmek için Allah'ın korumasına girin.” şeklinde anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle takva sebep; şükür ise sonuçtur. Yani şükredebilmek için takva sahibi

⁷⁸ Tâhâ 20/123-127.

⁷⁹ Tâhâ 20/124.

⁸⁰ Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 149-151.

⁸¹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 205-213.

⁸² Âl-i İmrân 3/123.

⁸³ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsiru'l-besît*, thk. Komisyon (İmâdetu'l-Behsi'l-İlmî, 2009), 5/570.

olmak gerekiyor. Bu anlamıyla şükür ibadet ve teslimiyet kavramlarıyla eşdeğer olarak kullanılmıştır, denilebilir. Zira takvanın uygulaması olarak Allah'ın emrettiklerini yapmak ve yasakladıklarından kaçınmak, ibadet ve teslimiyeti kapsamaktadır.

7. Nimeti İdrak Vasıtası Olarak Şükür

Kulluk vazifesini ifa etmek için dünya hayatına gönderilen insanoğluna sayısız maddi ve manevi nimet⁸⁴ adeta sağanak halinde yağdırılmıştır.⁸⁵ Bu nimetlere karşı takınacağı tutumla insan, büyük bir imtihandan geçmektedir. Nitekim Nahl Sûresinde yüce Allah, denizin içinden yemek için taze et ve takacakları süs eşyası çıkarmaları için kullarının emrine amade kıldığını ifade etmektedir. Ayrıca gemileri de insanların hizmetine sunmuştur. Onlar suları yara yara mesafe kat ederler. Bütün bu nimetleri bahşetmesinin sebebi insanların O'nun lütfundan rızıklarını kazanmaları ve O'na şükretmeleridir.⁸⁶ Fâtır Sûresinde ise tatlı, içimi kolay ve susuzluğu giderici deniz ile tuzlu ve acı olan denizin aynı olmadığı halde her ikisinde de taze et ve takınılacak süs ve ziynet eşyalarının çıkarılması; Allah'ın lütfundan rızık temin edilmesi ve O'na şükredilmesi için gemilerin denizi yararak ilerlemesi ifade edilmektedir.⁸⁷ Bu âyetlerde nimet ile şükür arasındaki ilişkiye değinilmiş olup Allah'ın kullarının ulaşım, beslenme ve estetiğe dayalı temel ihtiyaçlarını cömertçe karşıladığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ, bu nimetlerin karşılığında kendisine şükredilmesini talep etmektedir.

Kur'an'da Hz. İbrahim'in, namaz kılmaları için çocuklarını çorak ve ekin bitmez Kâbe bölgesine yerleştirdiğini, Allah'tan, insanların onlara ilgi göstermelerini sağlamasını ve onları orada rızıklandırmasını talep ettiğini; bu talebinin nihai hedefi ise "*Umulur ki şükrederler.*" şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁸ Bu âyetten de anlaşıldığı gibi, insanın, temel geçimini sağlaması ve içinde yaşadığı toplumda bir yer edinerek kendisini güvende görmesi, şükredilmesi gereken bir nimettir. Buradan hareketle denilebilir ki Kur'an, insanların ülfet peyda etmeleri sonucu sıradan bir durum olarak gördükleri geçimini sağlayabilme ve toplum içinde itibarlı ve güvenli yaşamayı, şükre değer bir nimet olarak görmektedir. Nitekim Kureyş Sûresinde geçinme ve güven içinde yaşama nimetine vurgu yapılarak insanlar, rablerine itaat ve kulluğa davet edilmektedir.⁸⁹ Aksi durumda Allah'ın nimetlerine şükür ve minnettarlıkla mukabele etmeyerek O'na kulluk yapmaktan kaçınan

⁸⁴ en-Nahl 16/18; İbrâhîm 14/34.

⁸⁵ Lokmân 31/20.

⁸⁶ en-Nahl 16/14; el-Câsiye 45/12.

⁸⁷ Fâtır 35/12.

⁸⁸ İbrâhîm 14/37.

⁸⁹ Kureyş 106/1-3.

bir toplumun büyük bir açlık ve korku felaketiyle cezalandırılacağı ifade edilmektedir.⁹⁰

Yasin Sûresinde Allah ölü toprağın bir âyet olduğunu, ölümünden sonra toprağa hayat verdiğini ve insanların yediği daneler çıkardığını ifade etmektedir. Ayrıca oradan hurma ve üzüm bağlarını çıkararak Allah, bu bağlarda pınarlar fişkırttığını dile getirmektedir. Akabinde insanlar bu ürünlerden yesinler diyerek “*O halde onlar şükretmezler mi?*” ifadesiyle kullarını şükre çağırılmaktadır.⁹¹ Daha sonraki âyetlerde ise Allah, hayvanları yarattığını, bunu kullarının hizmetine sunduğunu, kulların bu hayvanlardan hem ulaşım ihtiyaçlarını karşıladıklarını hem de beslenme gereksinimlerini yerine getirdiklerini ve o hayvanlarda daha nice faydaların olduğunu beyan ederek “*O halde hala şükretmezler mi?*” ifadesiyle kullarını bu nimetlere şükretmeye teşvik etmektedir.⁹²

Âyetlerden de anlaşıldığı gibi, Allah kulları için ölü ve cansız toprağa suyla can vermekte ve çeşit çeşit ürün bitirmektedir. Allah, şükre muhtaç olmadığı halde⁹³ bütün bunların karşılığında kullarından şükür beklemektedir. Zira kullar şükre, nimetin artması ve bereketlenmesi için muhtaçtır.⁹⁴ Dahası Kur'an'da şükürün faydasının insana yönelik olduğu, kulların küfrü ve nankörlüğü tercih etmelerinin Allah'a asla zarar veremeyeceği,⁹⁵ Allah'ın kullarının şüküründen müstağni olduğu⁹⁶ ve şükretme yerine nankörlüğü tercih edenin bu olumsuz tutumunun kendi zararına olduğu ifade edilmektedir.⁹⁷ Ayrıca Allah, şükreden kullarını iyi bildiğini;⁹⁸ hiçbir kulunun emek ve çabasını zayi etmeyeceğini dile getirmektedir.⁹⁹ Tam aksine şükredeni kendi katında fazlasıyla mükâfatlandıracağı vaadinde bulunarak kullarını şükretmeye teşvik etmektedir.¹⁰⁰

Rûm Sûresinde de yüce Allah rüzgarları, rahmetinden tattırmak, izniyle gemilerin akıp yol alması ve insanların Allah'ın lütfundan rızıklarını aramaları için yağmurların müjdeleyicisi/habercisi olarak gönderdiğini ifade buyurarak bütün bu nimetlere karşılık insanların şükretmeleri

⁹⁰ en-Nahl 16/12; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/639-640; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/278-280.

⁹¹ Yâsîn 36/33-35.

⁹² Yâsîn 36/71-73.

⁹³ en-Neml 27/40.

⁹⁴ İbrâhîm 14/7.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/144.

⁹⁶ en-Neml 27/40; Lokmân 31/12.

⁹⁷ er-Rûm 30/44; Fâtır 35/39.

⁹⁸ el-En'âm 6/53.

⁹⁹ Âl-i İmrân 3/195.

¹⁰⁰ el-Kamer 54/35; Âl-i İmrân 3/144-145.

gerektiğinin altını çizmektedir.¹⁰¹ Âyette zikredilen hususların her biri şükredilmeyi gerektiren eşsiz nimetlerdendir. Örneğin, yağmur yeryüzü için hayat kaynağı olup ölümünden sonra yeryüzü yağmur sayesinde tekrar dirilmektedir.¹⁰² Ayrıca Kur'an'da vurgulandığı gibi bütün canlıların ham maddesi ve yaşam kaynağını teşkil eden su¹⁰³ insan bedeninin %60'ını¹⁰⁴ ve dünyanın %70'ini oluşturmaktadır.¹⁰⁵ Su sayesinde dünyadaki canlılar yaşamlarını sürdürebilmektedirler. Bu sebeple yağmurlar, insanların rızıklarının en temel sebebidir. Aynı zamanda toprak yağmur sayesinde türlü türlü meyve, sebze ve bitki bitirir.¹⁰⁶ Rüzgarlar ise birçok hikmetinin yanı sıra yağmurun yağacağını önceden müjdelir,¹⁰⁷ bitkilerin döllenmesinde aktif işlev görür;¹⁰⁸ ayrıca gemilerin akıp mesafe kat etmelerini sağlar.¹⁰⁹

Allah, geceyi adeta insanı bir elbise gibi sarıp sarmalayarak huzur ve sükûnete kavuşturmak maksadıyla dinlenme için yarattığını, gündüzü de O'nun lütfundan arayarak geçim sağlamak amacıyla aydınlık kıldığını¹¹⁰ böylece Allah'ın insanlara karşı son derece lütuf ve ihsan sahibi olduğunu;¹¹¹ fakat bütün bu nimetlere rağmen insanların çoğunun derin bir nankörlük ve manevi bir körlük içinde olduğunu ifade etmektedir.¹¹²

Kur'an'da kıyamete kadar gece halinin devam etmesi durumunda aydınlığı yaratarak gündüze geçişi Allah dışında kimsenin sağlayamayacağı; şayet kıyamete kadar gündüz hali devam etseydi, Allah'tan başka hiç kimsenin huzur ve sükûnet kaynağı geceye geçişi mümkün kılamayacağı ifade edilerek kulların, bu iki eşsiz nimete karşı kör ve sağır tutumları sert bir üslupla eleştirilmektedir.¹¹³ Ayrıca Kur'an'da gece ve gündüzün öğüt almak ve şükretmek isteyen kimseler için yaratıldığı ifade edilmektedir.¹¹⁴ Gece ve gündüzün sürekli birbirine katılarak sürelerinin durmadan değişmesi Allah'ın yüceliğinin alametlerinden olduğundan bahsedilmektedir. Sonuç

¹⁰¹ er-Rûm 30/46.

¹⁰² el-Bakara 2/164; en-Nahl 16/65; el-Ankebût 29/63; er-Rûm 30/19, 24. el-Câsiye, 45/5.

¹⁰³ el-Enbiyâ 21/30.

¹⁰⁴ Galip Akin, "Suyun İnsan Sağlığı İçin Önemi ve Su Kirliliği", *Antropoloji* 21 (01 Ocak 2005), 31-58.

¹⁰⁵ Mahir Doğan, "Sürdürülebilirlik: Su ve Suyun Önemi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 10/1 (31 Ocak 2023), 176-192.

¹⁰⁶ er-Ra'd 13/4.

¹⁰⁷ el-A'râf 7/57.

¹⁰⁸ el-Hicr 15/22.

¹⁰⁹ er-Rûm 30/46.

¹¹⁰ el-Kasas 28/73.

¹¹¹ Yûnus 10/60; el-Bakara 2/243; Yûsuf 12/38; en-Neml 27/73; el-Mû'min 40/61.

¹¹² el-İsrâ 17/89; el-Furkân 25/50.

¹¹³ el-Kasas 28/71-72.

¹¹⁴ el-Furkân 25/62.

olarak denilebilir ki şükür, nimetlerin artmasına ve bereketli olmasına vesile olan önemli bir unsurdur.¹¹⁵

8. Mahrumiyet Sebebi Olarak Şükürsüzlük

Kur'an'da, nimetlere karşı nankörlükle mukabele edilmesi durumunda nimetlerden mahrumiyetle ve nimetlerdeki bereketin gitmesinin tahakkuk edeceği ifade edilmektedir. Nitekim bahçe sahipleri kıssasında olduğu gibi birkaç kardeş şiddetli bir hırs ve doyumsuz bir arzuyla yoksullara hakkını vermemek için tarlalarını erkenden hasat etmeye giderler. Fakat tarlalarının yakılıp kül edildiğini görürler. Bu nimetten mahrumiyetin ve Allah'a karşı nankörlük etmelerinin sonucunda içlerinde derin bir pişmanlık duyarlar. Bunun üzerine âyette vicdan azabının bu dünyadaki ceza olduğu; âhret azabının ise daha büyük olacağı ifade edilmektedir.¹¹⁶ Bununla beraber nankörlüğün en büyüğü olan küfür de Kur'an'ın çeşitli yerlerinde dünya ve âhirette ceza ve azaba maruz kalmanın bir sebebi olarak yer almaktadır.¹¹⁷

Âyetlerde yer alan bilgiler ışığında şükürün, nimetin bereketlenmesine vesile olduğu; nankörlüğün ise nimetin elden gitmesine veya bereketten mahrum kılınmasına sebep teşkil ettiği sonucuna varılabilir. Bu misaller üzerinden kulların ders ve ibret olarak nimetlerin kıymetini bilmeleri ve bunun neticesinde kendilerinden beklenen şükür vazifesini istenildiği gibi yerine getirmeleri; alabildiğince nankörlükten ve nimetlere karşı kör ve sağır kesilmekten şiddetle kaçınmaları gerektiği mesajı verildiğini söylemek mümkündür.

9. Hikmetin Gereği Olarak Şükür

Kur'an'da, Lokman'a şükretmesi için hikmetin verildiği, şükredenin kendi iyiliği için şükrettiği; nankörlük yapanın ise kendi zararına nankörlük yaptığı ifade edilerek Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığı ve övülmeye layık yegâne varlık olduğu hakikatinin altı çizilmektedir.¹¹⁸ Âyette yer alan hikmet ile şükür ilişkisi bağlamında hikmetin, şükretmeye vesile olduğu yani hikmetin sebep; şükürün ise, sonuç olduğu söylenebilir. Zira güzel ahlâk, derin kavrayış, bilgelik, eşyanın hakikat ve mahiyetinin bilindiği ilim, kuvvetli ve eğitimli irade, faydalı ilim, kendisiyle amel edilen bilgi ve isabetli söz ve davranış anlamlarına gelen hikmet,¹¹⁹ Allah'ın kullarına

¹¹⁵ İbrâhîm 14/7.

¹¹⁶ el-Kalem 68/17-33.

¹¹⁷ Âl-i İmrân 3/56; et-Tevbe 9/74; er-Ra'd 13/34; en-Nûr 24/19; en-Neml 27/5; Fussilet 41/16; el-Haşr 59/3.

¹¹⁸ Lokmân 31/12.

¹¹⁹ Cürcânî, *Kitâbü'l-Ta'rifât*, 91; İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 31; Abdulhamid el-Ferâhî, *Müfredâtü'l-Kur'ân li'l-Ferâhî*, thk. Muhammed Ecmel Eyyüb el-İslâhî (Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyyi, 2002), 173; Cemal, *Mu'cem ve tefsîr lugavî li kelimâti'l-Kur'ân*, 1/436; Kalkan, *Ansiklopedik Kur'an Kavramları*, 5/575-578.

lütftettiği önemli bir nimettir.¹²⁰ Kur'an'da bu nimetin elde edilmesi tavsiye ve teşvik edilerek ona mazhar olanların birçok hayra nail oldukları; ayrıca bu gerçeği sadece akıl sahiplerinin yani derin kavrayışa sahip kimselerin, idrak edebilecekleri beyan edilmektedir.¹²¹ Bu nimetin, kıymetinin bilinip şükredilmesi ise onun artmasına vesile olacaktır. Zira nimet şükürle artar; nankörlükle feyiz ve bereketten yoksun duruma gelir.

10. Dünya ve Âhret Saadeti Olarak Şükür

Allah, Hz. İbrahim'in müşriklerden olmadığını; aksine onun rabbinin nimetlerine şükreden biri olduğunu ve Allah'ın onu seçip dosdoğru bir yola ilettiğini ifade etmektedir. Ayrıca yüce Allah'ın ona, dünyada iyilik verdiği ve âhirette de onun salihlerden olacağını belirtmektedir. Bu sebeple Hz. Muhammed ve onun şahsından bütün müminlere onun doğru yoluna uymaları emredilmektedir.¹²² Bu âyetlerde şükürün dünya ve âhret saadeti sağladığı, her iki dünyada hayır ve bereketin kaynağı olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın, Hz. Dâvûd'a kulları savaşta korumak amacıyla zırh yapma sanatını öğrettiği ifade edildikten sonra "*Şükretmeniz gerekmez mi?*" şeklinde buyurulmaktadır.¹²³ Allah, kullarının yaşamı için her türlü elverişli şartı oluşturup bütün maddi ve manevi imkânları seferber ederek¹²⁴ bunun karşılığında kullarını şükretmeye yani kulluk görevlerini minnettarlık duygusuyla yerine getirmeye davet etmektedir.¹²⁵

11. Oruç Şükür İlişkisi

Orucun farz kılındığı âyette şükür kavramı yerini almaktadır. İnsanlara rehberlik etmek ve hak ile batılı ayıran âyetleri kapsayan Kur'an'ın indirildiği Ramazan ayına ulaşan kimsenin, orucu tutması gerektiği; fakat hasta veya yolcu olanların bundan muaf olup daha sonra sayısınca tutmaları gerektiği ifade edildikten sonra bununla Allah'ın kullarına zorluk değil; kolaylık dilediği¹²⁶ ve bu kolaylığın, sayının tamamlanması ve Allah'ın hidayete ulaştırmasına karşılık, O'nu yüceltmek ve O'na şükretmek için olduğu ifade edilmektedir.¹²⁷

Âyette şükürün, oruçla, kolaylıkla ve Allah'ı yüceltmeyle olan bağlantısı üzerinde durulabilir. Nitekim orucun kendisi başlı başına şükredilmeye

¹²⁰ Âl-i İmrân 3/164.

¹²¹ el-Bakara 2/269.

¹²² en-Nahl 16/120-123.

¹²³ el-Enbiyâ 21/80.

¹²⁴ Lokmân 31/20.

¹²⁵ ez-Zâriyât 51/56.

¹²⁶ el-Mâide 5/6.

¹²⁷ el-Bakara 2/185.

değer büyük bir nimettir. Zira oruç, insana sabır eğitimi vererek sağlam bir irade kazandırır.¹²⁸ İnsanın şefkat ve merhamet duygularını geliştiren oruç, aç ve muhtaç kimselerin halinden anlamayı sağlayarak insana empati duygusunu kazandırır. Aç kalmakla nimetin kıymetini anlamayı sağlar ve nefsi terbiye ederek kötülüklerden uzaklaştırır ve böylece takva azığını elde etmeye vesile olur.¹²⁹ Maddi ve manevi hastalıklara karşı bir tedavi aracı olan oruç, bu hastalıklara karşı koruyucu sağlık önlemi işlevine de sahiptir.¹³⁰ Bunların dışında orucun daha birçok hikmeti vardır; fakat bizim konumuzla bağlantısı, nimetin kıymetini ve değerini bilmeyi sağladığı için şükretme bilincini geliştirmesi ve şükretmeye vesile olmasıdır. Ayrıca Allah'ın kullarına sağlamış olduğu kolaylık da şükre mevzu bir konu olup daha çok şükredilmesinin bir sebebi olarak zikredilebilir.

12. Anne-Babaya İyi Davranma ile Şükür İlişkisi

Kur'an-ı Kerim'de Allah, insana anne ve babasına iyi davranmasını emrettiğini; çünkü annesinin onu zorluk üstüne zorlukla taşıdığını, süten kesilmesinin ise iki yıl olduğunu, bunun neticesinde anne ve babasına teşekkür etmesi gerektiğini ve nihayetinde dönüşün kendisine olacağını ifade etmektedir.¹³¹ Bu âyette, insanın, varlık sebebini teşkil eden anne ve babasına iyi davranması gerektiği özellikle de annesinin onu günden güne güç ve takatten düşerek ve birçok acıya katlanıp karnında taşıyarak iki yıl boyunca emzirdiği dile getirilmektedir. Bu sebeple insanın dünyaya gelmesi ve yaşamını sürdürmesi için harcanan bu çabalara karşılık olarak Allah'a şükretmesi ve anne-babasına teşekkür etmesi emir ve tavsiyesinde bulunmaktadır.

Diğer bir ifadeyle anne ve baba insanın, Allah'tan sonra haklarını ödeme çabası içinde bulunacağı ikinci teşekkür makamıdır.¹³² Nitekim Kur'an'ın değişik ayetlerinde anne ve babaya iyi davranılması, onlara özellikle yaşlandıklarında iyi muamele edilerek öf bile denmemesi ve azarlanmamaları gerektiği dile getirilmektedir.¹³³ Dahası Allah'a şirk koşmayı emretmek dışında onlara uyulması emredilerek; bu durumda bile dünyevi anlamda onlarla iyi geçinilmesi hususu üzerinde durulmaktadır.¹³⁴

¹²⁸ Mebrure Doğan, "Oruç İradeyi Güçlendirir mi? Ramazan Orucunun Öz Denetim ve Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Etkisinin Deneysel Olarak İncelenmesi", *Bilimname* 48 (31 Ekim 2022), 495-533.

¹²⁹ Veysi Cengiz, "Tasavvuf Klasiklerinde Oruç", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25/50 (01 Ekim 2022), 133-166.

¹³⁰ Mehmet Çınar, "Oruç İbadetinin Ruh Sağlığı Üzerine Etkisi: Deneysel Bir Araştırma", *Hittit İlahiyat Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2021), 1007-1028.

¹³¹ Lokmân 31/14.

¹³² Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 8/303.

¹³³ el-İsrâ 17/23.

¹³⁴ Lokmân 31/15.

Bu bilgilerden hareketle denilebilir ki, Allah, kendisine şükredilmesini anne ve babayla beraber zikrederek kendi zatına vefanın bir gereği olarak anne ve babaya da vefalı olunması ve kıymetlerinin iyi bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir. Böylece âyette, şükürün asıl sebebinin insanı yoktan var edip türlü nimetlerle yaşatan Rabbi ile insanın dünyaya gelmesini sağlayan ve bin bir türlü zahmet ve fedakârlıkla onun yaşamasına vesile olan anne ve babası olduğunun altı çizilmektedir.

13. Yaratılış Şükür İlişkisi

Secde Sûresinde yüce Allah, her şeyin yaratılışını en güzel biçimde gerçekleştirdiğini, insanın yaratılışına topraktan başladığını ve daha sonraki safhada onu, değersiz ve basit bir suyun özünden yarattığını ifade buyurmaktadır. Daha sonra insanı şekillendirerek ve ruhundan üfleyerek onun için kulak, göz ve kalp yarattığını; fakat buna rağmen insanların çok az şükrettikleri gerçeğinin altı çizilmektedir.¹³⁵ Burada şükre konu olan husus insanın yaratılış serüvenidir. Nitekim Kur'an, insanı kendisine tanıttirmek ve sınırını aşma tehlikesine karşı onu uyarmak için sık sık onun yaratılış evreleri üzerinden örnekler verir.¹³⁶ Verilen bu örnekler yoluyla insanın, gurur ve kibre kapılmasını gerektirecek bir şeyinin olmadığı, bütün varlığını kendisini yoktan var eden ve yaşamasına türlü nimetlerle imkân sunan rabbine borçlu olduğu mesajı verilmek maksadıyla onun yaratıldığı çamur ve basit/değersiz bir suyun özüne sürekli atıf yapılmaktadır.¹³⁷ Yapılan bu atıflarla insan, kendi gerçek konumunu ve rabbinin tarifi imkânsız azametini ve sınırsız nimetlerini idrak etmeye ve bu sayede derin bir şükür duygusuyla rabbinin emir ve yasaklarına içtenlikle teslim olmaya davet ve teşvik edilmektedir.

Allah ölümü takdir ve tayin ettiğini, insanların faydalanması için bitkiyi bitirdiğini, dilemesi durumunda bitkiyi çerçöp yapabileceğini, insanların içtiği hayat kaynağı¹³⁸ suyu yarattığını, istediğinde onu içilemeyecek derecede tuzlu ve acı yapabileceğini;¹³⁹ suyu yerin dibine geçirecek olsa O'ndan başka hiç kimsenin su kaynağını getiremeyeceğini¹⁴⁰ ifade ederek kullarına “*Bütün bunlara rağmen şükretmeniz gerekmez mi?*”¹⁴¹ hitabıyla seslenerek onları şükre davet ve teşvik etmektedir.

¹³⁵ es-Secde 32/7-9.

¹³⁶ el-Hac 22/5; el-Mü'minûn 23/14; Fâtır 35/11; el-Mü'min 40/67; el-İnsân 76/2; el-En'âm 6/2; el-A'râf 7/12; es-Sâffât 37/11; Sâd 3/71, 76; el-İsrâ 17/61; el-Kıyâmet 75/37; en-Necm 53/46; el-Mürselât 77/20; el-Furkân 25/54.

¹³⁷ Yâsîn 36/77-83; en-Nahl 16/4; el-Kehf 18/37.

¹³⁸ el-Enbiyâ 21/30.

¹³⁹ el-Vâkıa 56/57-70.

¹⁴⁰ el-Mülk 67/30.

¹⁴¹ el-Vâkıa 56/70.

14. Şükür Şeytan İlişkisi

Hayat rehberi Kur'an'da şeytanın, Allah'a giden dosdoğru yolun üzerinde oturarak insana önden, arkadan, sağdan ve soldan yaklaşarak onları yoldan çıkarmak için her türlü yöneme başvuracağı ve kulların çoğunun şükredenlerden olmalarına engel olacağı ifade edilmektedir.¹⁴² Şeytanın yaklaşımlarının her biri, farklı yöndeki vesvese ve ayartmaları anlamına gelmektedir. Örneğin önden yaşması, çoğunlukla geleceğe ilişkin kafa karıştıran vesveselerde bulunarak istikbali muğlak, belirsiz, karanlık ve ürkütücü olarak göstermeye çalışmasıdır. Arkadan yaşması, dünyayı süslü göstererek âhireti unutturmak suretiyle geçmişe yönelik derin bir pişmanlık oluşturma gayretidir. Sağdan yaşması, sureti haktan görünerek kulun yaptığı iyilikleriyle övünmesini sağlamak suretiyle aldatmak ve haramları dinî bir kılıfla süsleyerek kula helalmiş gibi işlemlerini sağlamaktır. Soldan yaşması, kulu Allah'ın rahmetiyle aldatmak, kulun, küçük günahları hafife alarak işlemlerini sağlamak ve onu tövbe vaadiyle oyalayıp durmak demektir.¹⁴³

Bu bilgiler ışığında denilebilir ki, Allah kulunu basit bir suyun özünden,¹⁴⁴ en güzel surette¹⁴⁵ ve değerli bir varlık olarak yaratmıştır.¹⁴⁶ Ayrıca yeryüzündeki her şeyi onun emrine amade kılarak¹⁴⁷ maddi ve manevi nimetlerini var etmiş ve bu nimetlerin şükürünün ifasını istemektedir. Fakat şeytan, insanı rabbine şükretmekten alıkoymaya çalışmaktadır.¹⁴⁸ Zira şükür, kulluğun simgesi, özü ve esasıdır. Bu sebeple şeytan, insanın rabbine kulluk vazifesini layıkıyla sunması ve takdim etmesi demek olan şükre engel olmak için her türlü yol ve yöneme başvurmaktadır.

15. Hz. Süleyman'ın Şükürü

Kur'an'da Hz. Süleyman'ın, kendisine ve anne babasına verdiği nimetlere karşı şükredebilme bilincini kuşanmak için Allah'tan yardım dilediği ifade edilmiştir. Ayrıca Hz. Süleyman, Allah Teâlâ'dan razı olacağı salih amel işleme konusunda kendisini muvaffak kılmasını ve engin rahmetiyle iyi kullarının arasına katması talebinde bulunmuştur.¹⁴⁹ Ahkaf Sûresinde benzer formda gelen ayette de insanın, kırk yaşına geldiğinde

¹⁴² el-A'râf 7/16-17.

¹⁴³ Mesut Işık, *Kur'an-ı Kerim'de Deyimler ve İnsanın Temel Özellikleri* (Erzurum: Fenomen, 2019), 374-376.

¹⁴⁴ es-Secde 32/8.

¹⁴⁵ et-Tîn 95/4.

¹⁴⁶ el-İsrâ 17/70.

¹⁴⁷ el-Bakara 2/29.

¹⁴⁸ Lokmân 31/20.

¹⁴⁹ en-Neml 27/19.

aynı taleplerde bulunduğu görülmektedir.¹⁵⁰ Bu âyetlerden de anlaşıldığı gibi, mümin birey her imkân ve fırsatta Allah'ın kendisine bahşetmiş olduğu görünür görünmez nimetlerine layıkıyla şükredebilmek için Allah'tan yardım dilemeli ve manevi destek talebinde bulunmalıdır. Zira her an şükür bilincini, canlı tutmak ve sürekli nimetler üzerinde tefekkür ederek onların kadir ve kıymetini zihinde tutmak zannedildiği kadar kolay olmamaktadır. Çünkü insan yaratılışı gereği aceleci,¹⁵¹ zayıf,¹⁵² unutkan¹⁵³ ve nankör¹⁵⁴ bir tabiata sahiptir.

16. Allah'ın Şükre Bol Karşılık Vermesi

Şükretmek kelimesi insanlar için kullanıldığı gibi “şükre karşılık vermek ve yapılan emek ve çabayı görerek karşılığını ve sonucunu fazlasıyla vermek” anlamında Allah için de kullanılmaktadır.¹⁵⁵ Aynı kökten türeyen şâkir ve şekûr isimleri “az da olsa kulun itaat ve ibadetine fazlasıyla karşılık ve mükâfat veren” anlamında Allah için kullanılmaktadır.¹⁵⁶ Nitekim bir âyette, gönüllülük esasına dair ve gönlünden koparak bir hayır işleyen kimsenin hayrının karşılığını fazlasıyla vermek anlamında Allah için kullanılmıştır.¹⁵⁷ Ayrıca âhirete iman edip onun için çalışarak hazırlık yapan müminlerin çabalarının karşılıklarının verileceği ifade edilmektedir.¹⁵⁸

Kur'an'da imtihan gereği insanın, karşılaşması muhtemel birçok zorluk ve sıkıntıya katlanarak, sevabını Allah'tan umarak sabretmesi, şikâyet ve sızlanma yerine her durumda şükredilebilecek bir nimetin farkında olması anlamında çok sabreden ve çok şükreden bu kimseler için nice ders, ibret, alamet, sır ve hikmetin bulunduğu vurgulanmaktadır.¹⁵⁹ Hz. Nûh'un, şükreden bir kul olduğu ifade edilerek, onun örnekliğinde kullar şükre ve minnettarlığa davet edilmektedir.¹⁶⁰ Ayrıca müminlerin hayrı ve

¹⁵⁰ el-Ahkâf 46/15.

¹⁵¹ el-İsrâ 17/11.

¹⁵² en-Nisâ 4/28.

¹⁵³ el-Bakara 2/286; el-En'âm 6/68; el-Kehf 18/24, 63, 73; et-Tevbe 9/67; Tâhâ 20/126; es-Secde 32/14; el-Câsiye 45/34.

¹⁵⁴ Abese 80/17; Hûd 11/9; el-İsrâ 17/67, 89; el-Hac 22/66; el-Furkân 25/50; eş-Şûrâ 42/48; ez-Zuhrûf 43/15.

¹⁵⁵ Ebû Muhammed Mekkî ibn Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ buluği'n-nihâye*, thk. eş-Şâhid el-Büşîhî (Mecmû'atu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008), 1/526; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdumaksud İbn Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/214.

¹⁵⁶ Said b. Ali b. Vehf el-Kahtânî, *Şerhu Esmâi'l-lâhi'l-hüsna fî dev'il-kitâbi ve's-sünne* (Riyâd: Matba'a Sefîr, ts.), 125-126.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/158; eş-Şûrâ 42/23; Fâtır 35/30, 34; et-Tegâbün 64/17.

¹⁵⁸ el-İsrâ 17/19.

¹⁵⁹ İbrâhîm 14/5; Lokmân 31/31; Sebe' 34/19; eş-Şûrâ 42/33.

¹⁶⁰ el-İsrâ 17/3.

iyiliği; başa kakmadan,¹⁶¹ karşı taraftan teşekkür veya herhangi bir karşılık beklemeden yerine getirdikleri ifade edilerek amellerin sadece Allah rızası için işlenmesi gerektiğine ve karşılığının Allah tarafından mutlaka verileceğine vurgu yapılmaktadır.¹⁶²

Sonuç

Nimete şükretmenin, kendisi de bir şükür vesilesidir. Çünkü şükredebilmek derin bir bilinç ve büyük bir farkındalık gerektirmektedir. Bu sebeple şükür becerisini kazanıp geliştirmek için sürekli nimet ve imkânlar üzerinde tefekkür etmek büyük önem taşımaktadır. Bu bakımdan şükür, bilinçli ve şuurlu biçimde hayatın merkezine yerleştirmek büyük bir emek gerektirir. Hayata anlam ve değer katan manevi bir hazine olarak şükür, insanın elindeki nimetlerin kıymetini bilmesini ve bu nimetlerin hayrını görmesini sağlar. Şükür insanı olgunlaştıran bir değerdir. Bu değerden yoksunluk, hayatı yüzeysel, değersiz ve anlamdan uzak yaşamak demektir. Çünkü hayat şükürle anlam kazanır ve şükürle insan huzur ve saadete ulaşır. Bu bakımdan şükür huzur ve mutluluğun anahtarıdır. Güven ve selameti sağlayan şükür, bereket kaynağıdır. Şükür, nimetin artmasının aracıdır. Şükreden insanın ruh dünyası geniş, kalbi huzur dolu; hayatı anlamlı ve bereketlidir. Bu yüzden Allah, Kur'an'da her vesileyle kullarını şükretmeye davet ve teşvik etmektedir.

Bu çalışmada Kur'an perspektifinden şükür kavramının mümin bireyin düşünce, duygu, tavır ve eylemleri üzerindeki etkileri incelenerek şükürün, insanın hayatındaki vazgeçilmez bir konuma sahip olduğu görülmüştür. Huzur ve bereket kaynağı olarak şükür duygusunun, insanın düşünce ufkunu genişlettiği, elindeki nimetlerin kıymetini bilmesini ve onlardan en üst düzeyde istifade etmesini sağlayarak yaratıcısıyla sıcak ve samimi bir şükran ve minnettarlık bağı kurduğuna temas edilmiştir. Bu bağlamda şükürün yer yer imanla, salih amelle, teslimiyetle, tevekkülle, takvayla eşdeğer kullanıldığı ve şükür ile oruç, hikmet, dünya ve âhiret saadatinin temini arasında güçlü bir sebep sonuç ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca şükür duygusunun insanın ruh dünyasını zenginleştirdiği, olaylara daha olumlu ve iyimser bakma becerisini kazandırdığı bilgisine ulaşılmıştır. Manevi bir zenginlik kaynağı olarak şükürün insanın ruh ve beden sağlığının korunması ve muhafaza edilmesi bakımından eşsiz bir yere sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Dahası şükürün insanın dünya ve âhirette daha güvenli, huzurlu ve mutlu olmasını sağladığı ve ona Allah'ın rızasını, hoşnutluğunu, sevgisini, yakınlığını ve ilahi desteğini kazandırması yönüyle bitmez tükenmez bir hazine olduğu tespit edilmiştir.

¹⁶¹ el-Müddessir 74/6.

¹⁶² el-İnsân 76/9; el-Leyl 92/17-21.

Bu bakımdan şükürün, insana elindeki maddi ve manevi nimetler hakkında yüksek bir farkındalık şuurunu ve olaylara karşı iyimser bakma becerisini kazandırdığı görülür.

Kaynakça

- Abdulkaki, Muhammed Fûad. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996.
- Akalın, Şükrü Halûk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2011.
- Akın, Galip. "Suyun İnsan Sağlığı İçin Önemi ve Su Kirliliği". *Antropoloji* 21 (01 Ocak 2005), 0-0. https://doi.org/10.1501/antro_0000000295
- Ayten, Ali - Düzgüner, Sevide. *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Ayten, Ali - Öztürk, Gülüşan Göcen - Kenan Sevinç - Eyüp Ensa. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (01 Nisan 2012), 45-79.
- Bahadır, Merve - Çapcıoğlu, İhsan. "Dijitalleşen Dünyada Anlam Arayışı: Altın Çağ Şifa Teknikleri Örneği". *Turkish Academic Research Review* 6/4 (31 Aralık 2021), 147-177. <https://doi.org/10.30622/tarr.1016671>
- Bardakoğlu, Ali. "Kurban". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/436-440. Erişim 31 Ağustos 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurban#2-islamda-kurban>
- Buladı, Kerim. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Anahtar Kavramlar*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Cemel, Hasan İzzuddîn. *Mu'cem ve tefsîr lugavî li kelimâti'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l- 'Amme li'l-Kutub, 2008.
- Cengiz, Veysi. "Tasavvuf Klasiklerinde Oruç". *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi* 25/50 (01 Ekim 2022), 133-166.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdulgafur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü'l-Ta'rifât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çağrıncı, Mustafa. "Şükür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/259-261. Erişim 05 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sukur>
- Çınar, Mehmet. "Oruç İbadetinin Ruh Sağlığı Üzerine Etkisi: Deneysel Bir Araştırma". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (30 Aralık 2021), 1007-1028. <https://doi.org/10.14395/hid.958876>
- Doğan, Mahir. "Sürdürülebilirlik: Su ve Suyun Önemi". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 10/1 (31 Ocak 2023), 176-192.
- Doğan, Mebrure. "Oruç İradeyi Güçlendirir mi? Ramazan Orucunun Öz Denetim ve Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Etkisinin Deneysel Olarak İncelenmesi". *Bilimname* 48 (31 Ekim 2022), 495-533. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1164651>
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Yazar Yayınları, 25. Basım, 2014.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Behru'l-muhîtu fi't- tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebüs-suûd, Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru Ebî's-Su'ûd*. Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kaynakları*. Ankara: Otto, 2017.
- Ermiş, Hamza. *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 2. Basım, 2014.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzibu'l-luğa*. thk. Muhammed Avd Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Ferâhî, Abdulhamid. *Müfredâtu'l-Kur'an li'l-Ferâhî*. thk. Muhammed Ecmel Eyyüb el-İslâhî. Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyyi, 2002.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrâî. 8 Cilt. Dâr ve Mektebetu Hilâl, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. thk. Muhammed Naîm el-Urkusûsi. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle li't-Tibâi ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 8. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.
- Hökekleli, Hayatî. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2017.
- 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî - Demirli, Ekrem. *Tasavvuf Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- İşık, Mesut. *Kur'an-ı Kerim'de Deyimler ve İnsanın Temel Özellikleri*. Erzurum: Fenomen, 2019.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 5. Basım, 2017.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyeti li'n-Neşr, 1984.
- İbn Ebî Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah. *eş-Şükr*. thk. el-Bedr Bedir. Kuveyt: el-Mektebu'l-İslâmî, 3. Basım, 1980.
- İbn Ebî Hatem, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed - Teyyib, Es'ad Muhammed. *Tefsîru İbn Ebî Hatem*. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1998.
- İbn Ebî Sa'lebe, Yahyâ b. Selam. *Tefsîru Yahyâ b. Selâm*. thk. Hind Şelbî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*. thk. eş-Şâhid el-Bûşîhî. 13 Cilt. Mecmû'atu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Komisyon. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdr, 3. Basım, 1993.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Abdulhamid Henedâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Kahtânî, Said b. Ali b. Vehf. *Şerhu Esmâi'l-lâhi'l-hüsnâ fî dev'il-kitâbi ve's-sünne*. Riyâd: Matba'a Sefîr, ts.
- Kalkan, Ahmed. *Ansiklopedik Kur'an Kavramları ve Güncel Yansımaları*. 10 Cilt. İstanbul: Step Ajans Matbaacılık, 2014.
- Karakuş, Abdulkadir. "Allah'a İmanın ve O'nunla İletişimin Ruh Sağlığına Olumlu Katkıları". *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (19 Haziran 2023), 389-408.

Köylü, Mustafa. “Kur'an'da Ruh Sağlığı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/31 (01 Mayıs 2011), 5-37. <https://doi.org/10.17120/omuifd.52104>

Köylü, Mustafa. “Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirilmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (01 Şubat 2010), 5-36. <https://doi.org/10.17120/omuifd.40460>.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru'l-Mâtürîdî*. thk. Mecdi Baslûm. 10 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdulmaksud İbn Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mekkî, Ebû Tâlib. *Kût'u'l-kulûb*. thk. Asım İbrahim el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehâte. Beyrut: Dâru İhyâi Turâs, 2002.

Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemul-lugati'l-'Arabiyyeti'l-mu'asire*. 'Alemlü'l-Kütüb, 2008.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihi'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1999.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. çev. Şefik Can. 6 Cilt. İstanbul: Ötügen, 22. Basım, 2022.

Sayın, Esmâ. *Tasavvuf Eğitimi*. İstanbul: Rağbet, 2018.

Şentürk, Hâbil - Yakut, Selahattin. “Hayatın Anlamı ve Din”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (01 Aralık 2014), 45-60.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Terekî. 26 Cilt. Dâr Hicr li't-Tibâ'e ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 2001.

Tarhan, Nevzat. *Değerler Psikolojisi ve İnsan*. İstanbul: Timaş Yayınları, 11. Basım, 2018.

Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi: Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. basım, 2011.

Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Mevsû'atu keşşâfi istulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. çev. Abdullah el-Hâlidî. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, ts.

Topaloğlu, Bekir. “Şekûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/493, 05 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sekur>

Uludağ, Süleyman. *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak*. İstanbul: Dergâh, 2. Basım, 2017.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2012.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-besît*. thk. Komisyon. 25 Cilt. İmâdetu'l-Behsi'l-İlmî, 2009.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ', 2001.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelil Abdeşelbî. Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi'te'vil*. thk. İmâm ez-Zeyleî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1986.

Kur'an Perspektifinden Medineli Yahudilerin İslâm Davetine Yönelik Yaklaşımlarının Eleştirisi

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 14 Nisan 2023 Kabul Tarihi: 08 Mart 2024

✉ **Mehmet Salmazzem**

Doç. Dr. / Associate Professor

Muş Alparslan Üniversitesi / Muş Alparslan University

İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Theology

<https://ror.org/009axq942>

<https://orcid.org/0000-0001-8526-4512>

salmazzem.m@gmail.com

Öz

İslâm'a davet, Kur'an'ın nüzûlüyle başlamış, Mekke döneminde bütün engelleme ve baskılara rağmen süreç, kesintiye uğramaksızın devam etmiştir. Hicretle birlikte davet açısından yeni bir dönem başlamıştır. İslâm daveti, Medineli müşrik Araplar arasında hızla olumlu karşılık bulmuştur. Fakat bu davet, Medine'nin kadim sakinlerinden olan Yahudiler arasında aynı seviyede bir teveccühe mazhar olmamıştır. Medineli Yahudiler, davet karşısında yekpare bir yaklaşım sergilememişlerdir. Ön yargılarından ve mahalle baskısından kurtulanlar, beklenen son peygamberin Hz. Muhammed (s.a.s.) olduğuna muknî olup ihtida etmişlerdir. Bazıları ise dünyevi çıkarlarını korumak amacıyla ya da İslâm dinini içten çökertmek hedefiyle Müslüman kisvesine bürünmeyi tercih etmiştir. Bunların yanında Yahudilerin büyük çoğunluğu ise ahir zaman peygamberi ve vahiyle alakalı çeşitli bahaneler üreterek ya da bazı iddiaların arkasına sığınarak İslâm davetini reddetmiştir. Bu minvalde üretilen bahaneler ve ileri sürülen iddialar gerçeklikten kopuk olmanın yanı sıra bazıları çelişkilidir. Kur'an perspektifinden Medineli Yahudilerin İslâm davetine yönelik yaklaşımlarının kritik edilmesinin hedeflendiği bu çalışmada, doküman analizi metoduna başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İslâm, Davet, Peygamber, Medine, Yahudiler.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Criticism of the Jews of Madinah Approaches to Invitation to Islam from Qur'anic Perspective

Research Article

Received: 14 April 2023 Accepted: 08 March 2023

Abstract

The invitation to Islam has persisted since the time of the revelation of the Qur'an. Despite all the obstacles and oppression during the Meccan period, the invitation process continued without interruption. With the Hijra, a new era began in terms of invitation. The invitation to Islam quickly garnered a positive response among the polytheist Arabs of Madinah. However, this invitation did not receive the same level of response from the Jews, who were among the ancient inhabitants of Madinah. The Jews of Madinah did not adopt a monolithic approach to the invitation. Some, who shed their prejudices and overcame the pressures of their community, became convinced that Muhammad (saw) was the awaited prophet of the end times and embraced Islam. However, some of them chose to disguise themselves as Muslims, either to safeguard their worldly interests or to undermine the Islamic religion from within. However, the majority of Jews declined the invitation to Islam, providing various excuses and making claims related to the end-time prophet and revelations. The excuses and claims presented in this manner are not only disconnected from reality but also, in some cases, contradictory. This study will employ the document analysis methodology.

Keywords: Tafsir, Islam, Invitation, Prophet, Madinah, Jews.

Summary

Throughout history, diverse communities have inhabited Madinah, one of the ancient settlements of the Arabian Peninsula. Among the tribes residing here were the Jews, divided into three main tribes: Bani Kaynuqa, Bani Nadir, and Bani Qurayza.

Aws and Khazraj, two Arab tribes residing in Madinah, historically treated each other not as kin but as ancient enemies, with conflicts persisting for nearly 120 years. The final of these conflicts occurred five or six years before the Hijra. In this war, historically known as the Battle of Buas, many individuals from both tribes lost their lives.

One of the primary and fundamental duties of the prophets has been to invite people to the religion of Allah. No prophet has neglected their responsibility by failing to convey divine messages, or by conveying them incompletely or incorrectly. The Prophet continued this duty with the same determination during the Madinah period, which was relatively comfortable in terms of invitation. During this period, a significant portion of those addressed by the invitation of the Messenger of Allah (saw) were the Jews residing in Madinah.

The invitation to the Jews can be considered in two parts: the invitation made in a relatively quiet environment and the invitation made in a tense environment following some negative events.

Among those who were addressed by the Islamic notification in Madinah were the Jews residing here. For about a year, there were no negative incidents between the Muslims and the Jews of Madinah. During this period of intense preaching activities, the Prophet (saw) occasionally visited the neighborhoods where the Jews lived and invited them to Islam.

From the very beginning, the majority of the Jews of Madinah did not harbor warm feelings towards Muslims. Despite this, there was no significant hostility between the two groups for about a year. However, certain individual developments were sufficient to change the atmosphere in Madinah and strain communication between Muslims and Jews.

It cannot be asserted that the Jews of Madinah had a monolithic attitude towards the invitation to Islam. Considering their responses to the invitation, it is possible to categorize them into three groups: those who preferred to be Muslims, those who preferred to appear Muslim (hypocrites), and those who refused to embrace Islam.

Some Jews, like Abdullah ibn. Salam, managed to overcome their prejudices

and embraced Islam, while other Jews, driven by worldly expectations and biases, chose to be hypocrites or openly rejected the invitation to Islam.

Among the Jews of Madinah, those who held a negative attitude towards the invitation to Islam produced various excuses or made claims to deny the prophethood of the Prophet (saw) and the divinity of the Qur'an. Some of these excuses and claims were related not only to the Prophet (pbuh) but also to the angel who sent the revelation, the society that was the recipient of the revelation, or the revelation itself. The real reasons for the attitudes of the Jews of Madinah against the invitation can be categorized under three headings: political, economic, and emotional. The Jews of Madinah did not tolerate Muslims becoming the dominant power in the city, viewing the existence of Muslims as a threat to their economic profits. An important emotional reason why the Jews of Madinah did not respond positively to the invitation to Islam existed. Despite knowing the truth, they refrained from embracing Islam due to jealousy in their hearts.

As a result of the invitations made-both by pointing to information about the prophet of the end times in the Torah and the Bible, and by warning of divine punishment-only a few Jews responded positively. Those Jews of Madinah who remained unresponsive increasingly engaged in negative activities against Muslims day by day.

While the Qur'an invalidates the claims of the Jews regarding revelation by challenging them, it also emphasizes consistency and sincerity. Additionally, it warns Muslims about the aims and objectives of the Jews towards the religion of Islam. The Qur'an informs us that the ultimate desire of some Jews, who harbor great grudge and hatred towards Muslims in their hearts, is to convert Muslims from their religion. In the final analysis, everything they did or thought to do against Muslims turned against them.

Giriş

Arap yarımadasının kadim yerleşim yerlerinden biri ve eski adı Yesrib olan Medine’de tarih boyunca çeşitli topluluklar yerleşmiştir. Burada ikamet eden kavimlerden biri de Yahudilerdir.¹ Medinelî Yahudiler Benî Kaynuka, Benî Nadîr ve Benî Kurayza şeklinde üç kabileye ayrılmışlardır. Bunların dışında Benî Salebe, Benî Zürayk, Benî Amr b. Avf ve Benî Neccâr gibi Yahudi grupların isimleri kaynaklarda geçmektedir.² Muhammed Hamidullah’a göre Medine’de farklı isimlerle anılan grupların tamamı, üç ana kabile olan Benî Kaynuka, Benî Nadîr ve Benî Kurayza’nın alt kollarıdır.³

Medine’de farklı işlerle meşgul olan Yahudi kabileleri, muhtelif nedenlerden dolayı kendi aralarında çekişme içinde olmuşlardır. Muhtemelen bu sebeple Medine’de ikamet eden farklı Arap kabileleriyle ittifak içine girmişlerdir ki Kaynukalılar, Hazreclilerle müttefik iken Kurayzalılar, Evslilerle ittifak etmişlerdir.⁴

Medine’de ikamet eden Evs ve Hazrecliler ise kardeş iki Arap kabilesi olmakla birlikte daha ziyade iki kadim düşman olarak birbirleriyle uğraşmışlardır. Öyle ki aralarındaki çatışmalar neredeyse 120 yıl kadar devam etmiştir. Bu çatışmaların sonuncusu ise hicretten beş ya da altı yıl önce yaşanmıştır. Tarihte Buâs olarak bilinen bu savaşta her iki kabileden pek çok insan hayatını kaybetmiştir.⁵ Mağlubiyetler onları yeni ittifak arayışlarına sevk etmiştir. Nitekim yaşanan son çatışmada mağlup olan Hazrec kabilesine mensup altı kişiden oluşan bir grup, Evslilere karşı müşrik Arapların desteğini almak üzere Mekke’ye gitmiştir. Bu yolculuğun niyet ve hedefi farklı olsa da sonucu hayırlı olmuştur. Bu dönemde kendilerini İslâm dinine davet eden Hz. Peygamber’e (s.a.s.) Hazrecli grup olumlu karşılık vermiştir. İslâmiyet’i kabul eden bu grupta yer alan

¹ Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşcı, “Medine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/306

² Ebû Muhammed ‘Abdumelik b. Hişâm el-Himyeri İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sakkâ v.dğr. (Mısır: Mektebetu Mustafâ el-Bâbî’l-Halebî, 1375/1955), 1/515-516.

³ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003), 1/199, 571.

⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, c. 1/539; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/571.

⁵ Asri Çubukcu, “Buâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/340.

altı insan, Medine'ye döndüklerinde beklenen peygamberin geldiğini haber vermişlerdir. Böylece düşman iki grup olan Evs ve Hazrecliler arasında ileride oluşacak kalıcı barışın ilk adımının atılmasının yanında Müslümanların Medine'ye hicreti için olumlu bir zemin hazırlanmaya başlanmıştır.⁶ Medine'ye hicretle sonuçlanan bu gelişme, İslâm'ın, Arapların yanı sıra Yahudileri de doğrudan muhatap almasını beraberinde getirmiştir.

Medine dönemindeki gelişmeler hakkında muhtelif çalışmalar bulunmaktadır.⁷ Fakat Kur'anî pencereden İslâm daveti karşısında Yahudilerin iddia ve bahanelerini kritize eden bir eserin olmaması bu çalışmanın özgünlüğüne katkı sağlamaktadır.

1. Medineli Yahudilerin İslâm Dinine Davet Edilmeleri

Allah'ın dinine insanları davet etmek peygamberlerin aslî vazifesi olmuştur. Hiçbir peygamber, ilâhî mesajları tebliğ etmemek, eksik ya da yanlış iletmek gibi bir hataya düşmemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bunu bildiren

⁶ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/428-429; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/149-152.

⁷ İlgili çalışmalardan bazıları için bk. Bedriye Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'an Tefsirine Etkisi* (Ankara Üniversitesi, 2020). Bedriye Yılmaz, bu çalışmasında Medine Yahudileri ile ilişkilerin Kur'an tefsirine yansımalarını özellikle birinci bölümde Mekke ve Medine dönemi şeklinde iki ayrı başlıkta değerlendirmektedir. Çalışmanın genelinde konumuzla alakalı dolaylı bilgiler yer almaktadır. Bilhassa birinci bölümde ele aldığı konulardan biri olan "Medine'de Yahudilerin Hz. Muhammed'in daveti karşısındaki ilk tutumları" başlığı konumuzla yakın ilişkilidir. Bu başlık altında genellikle Yahudî din bilgileriyle olan ilişkilerin vahye yansımaları işlenmektedir. Fakat bu çalışmada irdelemeyi hedeflediğimiz İslâm daveti karşısında Yahudilerin yaklaşımları muhtelif başlıklar altında kritize edilmektedir. (Bedriye Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'an Tefsirine Etkisi*, 134-207). Bu hususta yapılan akademik diğer bazı çalışmalar için bk. Mustafa Ağırman, "Hz. Peygamber'in Medine'yi İslâmlaştırması ve Hicret Projesi", *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 57-85; Şaban Öz, "Medine Yahudileri ve Benî Kureyza Hikayesi Üzerine Yeni Bakışlar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 139-144; Osman Güner, "Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitab'a Karşı Tutumu", *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitab -Tartışmalı İlmî Toplantı-* (İstanbul: 2007), 203-231; İsmail Yiğit, "Hz. Peygamber'in Medine Dönemi Faaliyetleri", *Vahyin Nüzûlünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v)* (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2011), 169-188; Mustafa Safa, "Hicret Öncesi Medine'de (Yesrib'de) Sosyal ve Dini Hayat", *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012), 197-215; Adem Apak, "Hz. Peygamber'in (s.a.v) Hicret Sonrası Medine'de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine", *Hz. Muhammed (sav) ve Mesajı*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2014). Burcu Dilek, *Medine Yahudilerinin İnanç Problemlerinin Kur'ân-ı Kerim'deki Yansımaları* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Burcu Dilek - Abdülhamit Birışık, "Kur'an'da Medine Yahudilerinin Farklı Yahudilik İnanç ve Anlayışları Üzerine Bir Bakış Denemesi", *Usul İslâm Araştırmaları* 24/24 (2015), 71-104.

çok sayıda âyet bulunmaktadır.⁸ Aynı emre muhatap olan Resûlullah (s.a.s.) da vazifesini bihakkın yerine getirmiştir.⁹ Tebliğ açısından oldukça zor bir ortam olan Mekke'de bu görevini asla ihmal etmemiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.), davet açısından nispeten daha rahat olan Medine döneminde de bu vazifesini aynı kararlılıkla sürdürmüştür. Resûlullah'ın (s.a.s.) hicretten sonraki davetine muhatap olanların önemli bir kesimi Medine'de ikamet eden Yahudilerdir. Kuşkusuz bu davetin kodlarını iyi tespit edebilmek için ortamı yakından tanımakta yarar vardır. Şehrin atmosferi dikkate alındığında Yahudilere yapılan daveti, görece sakin bir ortamda yapılan davet ile bazı olumsuz hadiselerin yaşanmasından sonraki gergin ortamda yapılan davet olmak üzere iki kısımda mülâhaza etmek mümkündür.

1.1. Sükûnetli Ortamda Yapılan Davet

Müslümanlar ile Medinelî Yahudiler arasında takriben bir yıl kadar olumsuz bir hadise yaşanmamıştır. Tebliğ faaliyetlerinin yoğun olarak devam ettiği bu dönemde Hz. Peygamber (s.a.s.), zaman zaman Yahudilerin ikamet ettiği mahallelere giderek onları İslâm dinine davet etmiştir.

Hicretten önce Yahudilerin müttefikleri olan Evs ve Hazrec kabilelerinin büyük çoğunluğunun İslâm davetine olumlu karşılık verdiği bilinmektedir.¹⁰ Fakat aynı şeyleri Yahudiler için söylemek zordur. Hâlbuki Mekki bazı âyetlerde Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olmasını inkâr edenlere Tevrat hakkında bilgi sahibi olan Yahudî din bilginleri şahit olarak gösterilmiştir. Bu hususta Ahkâf Sûresi 10. âyette “...İsrailoğullarından bir şahit de bunun benzerini görüp inandığı halde yine de siz büyüklük taslamışsınız...” şeklinde buyurulmaktadır. Benzer şekilde Yahudi din bilginlerinden birinin şahitliğinden R'ad Sûresi 43. âyette “...Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve yanında Kitab'ın bilgisi olan yeter...” ifadesiyle bahsedilmektedir. Zikredilen her iki âyette bir şahitten bahsedilirken “Benî İsrail bilginlerinin onu bilmesi, onlar için bir delil değil midir?”¹¹ meâlindeki âyette ise birden fazla şahitten söz edilmektedir. Bazı tefsir kaynaklarında mezkûr âyetlerde geçen şahit ya da şahitlerin kimler olduğu hakkında muhtelif bilgiler yer almaktadır.¹² Kanaatimizce burada Yahudi din bilginlerinin

⁸ İlgili âyetlerden bazıları için bk. Âl-i İmrân 3/20; el-Mâide 5/67; Yâsin 36/17; Cin 72/23.

⁹ Teceli Karasu, *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 39-40.

¹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/499.

¹¹ eş-Şuarâ 26/197.

¹² Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Müessesü't-Tarîhi'l-'Arabî, 2002), 2/384; 3/280; 4/17-18; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Hecer, 2001), 21/124-132; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/119; 5/273.

kimlikleri hakkında tartışma olsa da son peygambere indirilen vahyin ilâhîliği hususunda Yahudi din bilginlerinin sahip oldukları bilgilerin Kur'an tarafından Mekke döneminden başlayarak şahit ya da delil olarak kabul edildiği görülmektedir. Diğer taraftan sûrelerin nüzûl dönemi dikkate alındığında bütün bu hususları İslâm'ın, Mekke döneminden itibaren Medineli Yahudilere “zeytin dalı” uzattığının göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür.

Medine döneminde Yahudilere yapılan davette genellikle iki hususa vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Birincisi Kur'an'ın Tevrat ve İncil'i tasdik etmesi¹³ diğeri ise yine Kur'an'ın Tevrat ve İncil'de müjdelenen peygamberin taşıdığı niteliklere işaret etmesidir.¹⁴ Kur'an'ın tasdik ediciliğini genel anlamıyla, Kur'an'ın Tevrat ve diğer peygamberlere gönderilen kitaplarda yer alan tevhid öğretisi ve iyiliğe dair emirlerin yanında çirkin ve fena şeylere karşı yapılan nehyi içermesi şeklinde yorumlayanlar olmuştur. Bu görüşe göre, Kur'an'dan önce inen kutsal kitaplarda yer alan ilâhî dinin amacı, usulü ve vaağinin benzeri Kur'an'da da yer almaktadır.¹⁵

Diğer taraftan Kur'an'ın Tevrat'ı tasdik ediciliğine işaret eden âyetler, haddi zatında Yahudilere Kur'an'ı tasdik etmelerini emretmektedir. Kur'an'ın yaptığı bu çağrıya olumlu cevap veren Yahudilerin aynı zamanda Tevrat'ı tasdik etmiş olacakları, onu tekzip etmelerinin ise Tevrat'ı tekzip etmeleri anlamına geleceği bildirilmektedir.¹⁶

Medineli Yahudilere doğrudan davette bulunan ilk âyetlerden biri olan Bakara Sûresinin 41. âyetinin bağlamında İsrailoğullarının Allah'a vermiş oldukları söze vurgu yapılması dikkat çekicidir. Müfessirlerin bir kısmına göre âyette bahsi geçen söz, Tevrat'ta geçmektedir. Bu söze göre Yahudiler, Tevrat'ta yer aldığı şekliyle Hz. Muhammed'in (s.a.s.) son peygamber olduğuna hem kendileri inanacak hem de bu durumu insanlara açıklayacaklardı. Çünkü onlar, bunun için Allah'a söz vermişlerdi.¹⁷

İslâm âlimlerinin çoğuna göre muharref halleriyle de olsa Tevrat ve İncillerde Hz. Muhammed (s.a.s.) ve ona gönderilen Kur'an hakkında birtakım bilgiler yer almaktadır.¹⁸ Kuşkusuz aslî hallerinde hangi bilginin

¹³ Bk. el-Bakara 2/41; 89; Âl-i İmrân 3/3; en-Nisâ 4/47; el-Mâide 5/48.

¹⁴ Bk. el-A'râf 7/157; es-Saf 61/6.

¹⁵ Muhammed Abduh-Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm el-meşhûr bi't-tefsîri'l-menâr* (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Ammeti li'l-Kitâb, 1990), 1/242.

¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/599.

¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/596.

¹⁸ Hidayet Işık, “Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 12-14.

yer aldığını tam olarak bilmemiz güçtür. Zaten bu konuda Kur'an, nüzul döneminde Yahudi ve Hıristiyanların ellerindeki muharref Tevrat ve İncillerde yer alan malumata işaret etmektedir. Bunu, *“Onlar, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o Resûle, o ümmî peygambere tabi olan kimselerdir. O peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten sakındırır. Onlara temiz şeyleri helâl, pis ve kötü olan şeyleri haram kılar. Ağırlıklarını indirir; bağlı buldukları zincirleri çözer. O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım edenler ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte onlardır kurtuluşa erenler.”*¹⁹ meâlindeki âyet desteklemektedir. Kur'an'ın bahsetmiş olduğu bu bilgilerin hâlihazırdaki Tevrat ve İncillerde kısmen yer aldığı kabul edilmektedir.²⁰

Tevrat'ta ahir zaman peygamberine yönelik bilgilere atıfta bulunularak ya da buna benzer vesilelere işaret edilerek Yahudilere davet yapılmıştır. Bu davet, Müslümanlar ile Yahudiler arasında görece olumlu atmosferin olduğu bir dönemde yapılmıştır. Fakat daha sonra bu olumlu hava yerini gergin bir ortama bırakmıştır.

1.2. Gergin Ortamda Yapılan Davet

Medinelî Yahudilerin ekseriyeti, en baştan beri Müslümanlara karşı sıcak hisler içinde olmamıştır. Buna rağmen hicretin ilk yılı iki kesim arasında ciddi bir olumsuzluk yaşanmamıştır. Fakat bazı gelişmeler, Medine'deki ortamın havasını değiştirmeye ve Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki iletişimin gerilmesine yetmiştir.

1.2.1. Gerginliğe Sebebiyet Veren Olaylar

Medine'ye hicretten sonra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) öncülüğünde Yahudiler dâhil Medine ahalisinin uyum içinde yaşamaları; adliye, eğitim, maliye, askerlik ve din gibi alanlarda birtakım müesseselerin ihdas edilerek toplum hayatını teşkilatlandırmak hedefiyle Medine vesikası, diğer bir ifadeyle İslâm devletinin anayasası hazırlanmıştır. Yahudilerin bu vesikaya iştirak etmeleri onların Müslümanlara olan muhabbetlerinden kaynaklanmamaktadır. Yahudiler açısından durumun bu aşamaya gelmesi, biraz da mecburiyetten olmuştur. Yahudilerin önemli isimlerinden biri olan şair Kâ'b b. Eşref'in Müslümanlara karşı Mekkeli müşrikleri örgütleyeme çalışmasından ve Hz. Peygamber'i (s.a.s.) hicveden şiirler yazmasından

¹⁹ el-A'râf 7/157.

²⁰ Örnek için bk. Tesniye, 18/18-19; Tesniye, 33/2; Tekvin, 49/10; İşıya, 42/1-4; Mez-murlar, 45/1-17. Bu hususta detaylı bilgi için bk. Celil Kiraz, “Hz. Muhammed (sav)'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelmesi (Tebşîrât)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 10/1 (2001), 40-42; Işık, “Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed”, 14-18; Fadıl Aygün, *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-Nübüvve* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 259-469.

sonra Müslümanlar tarafından öldürülmesi diğer Yahudileri paniğe sevk etmiştir. Böylece korkuya kapılan Yahudiler, Müslümanlarla bir savunma antlaşması ve gerekli durumda karşılıklı yardımda bulunma esasına dayalı bir sözleşme akdetmişlerdir.²¹

Medine sözleşmesine iştirak eden Yahudiler, kısa bir süre sonra sözleşme vesikasına aykırı bazı faaliyetlerde bulunmuşlardır. Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki ilişkilerin gerilmesine sebebiyet veren gelişmelerden bazıları, ana hatlarıyla şöyle vuku bulmuştur:

Hz. Peygamber'le (s.a.s.) yaptıkları antlaşmayı bozan ilk Yahudi kabilesi Kaynukalılar olmuştur.²² Kaynukalılar ile ilgili iki olumsuz hadise yaşanmıştır. Birincisi kendilerini İslâm'a davet eden Hz. Peygamber'i (s.a.s.) tehdit etmeleridir. Diğeri ise Kaynukalılara ait kuyumcu dükkânında alış-veriş yapmakta olan Müslüman bir kadına yapılan çirkin davranıştan sonra olaya müdahale eden bir Müslümanın şehit edilmesidir. Bu olaydan sonra Kaynukalıların bulunduğu mahalle on beş gün boyunca muhasara altına alınmış ve sonunda onlar, toplu olarak Medine'den çıkıp Hayber'e göç etmişlerdir.²³

Benî Nadir Yahudileriyle yaşanan ilk olumsuz hadise, Ka'b b. Eşref'in İslâm'a hakaret edici şiirler söylemesi ve Kureyşli müşrikleri Bedir savaşının intikamı için kışkırtması üzerine öldürülmesi olmuştur. İkinci olumsuz hadiseye de Benî Nadir Yahudileri sebebiyet vermiştir. Onlar, Medine sözleşmesinin bazı maddelerine uymadıkları gibi kendi mahallelerine gelen Hz. Muhammed'e (s.a.s.) suikast düzenlemek istemişlerdir. Bu olaydan haberdar olan Hz. Peygamber (s.a.s.), Benî Nadir Yahudilerinin ikamet ettikleri mahallenin kuşatılması emrini vermiş ve sonuçta onlar teslim olmak zorunda kalmışlardır. Müslüman olmayı tercih edenler affedilmiş, diğerleri ise silah ve mallarını bırakarak Hayber'e gitmişlerdir.²⁴

Benî Kurayza Yahudileriyle yaşanan olumsuzluklar, daha geç bir tarihe tekabül etmektedir. Hendek savaşına kadar genel olarak Müslümanlarla barış içerisinde yaşayan Benî Kurayza kabilesi, Hendek savaşının en kritik anında ihanet edip düşman safına geçmişlerdir. Savaştan hemen

²¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/51-58; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/194-197.

²² Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Taberî tarihü'r-rusul ve'l-mulûk* (Kahire: Dâru'l-Marife, 1968), 2/479.

²³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/47-48; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/581-582; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar)* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 170.

²⁴ Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Matlibî İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1/382-385; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/189-191.

sonra Benî Kurayza mahallesinin etrafı kuşatılmış ve onlar da teslim olmak zorunda kalmışlardır.²⁵

Hendek savaşı akabinde Benî Kurayza ile ilgili yaşanan olaylarla birlikte Medine’de yaşayan Yahudilerin sayısı ciddi oranda azalsa da burada ikamet etmeye devam eden Yahudiler olmuştur. Bu Yahudiler, Müslümanlara karşı olumsuz herhangi bir faaliyete iştirak etmemişlerdir. Onlar, umumiyetle ticaretle meşgul olmayı tercih etmişlerdir ki Müslümanların söz konusu Yahudilerle barışçıl ve çoğunlukla ticari nitelikli ilişkileri olmuştur.²⁶

Hicretten sonra Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Yahudileri İslâm’a daveti farklı seviyelerde devam etmiştir. Kuşkusuz yukarıda bahsi geçen olumsuz hadiselerin vuku bulmasından önceki ortamda, iletişim kanalları açıldı ve nispeten sulh ortamı hâkimdi. Bu da tebliğ faaliyetleri için uygun bir atmosfer oluşturuyordu. Fakat yaşanan olumsuz gelişmelerden sonra Yahudilerle olan iletişim, tamamen kopmasa da, gergin bir seviyede devam etmiştir. Böyle bir ortamda Resûlullah (s.a.s.) yanına aldığı sahâbe ile Beytü’l-Midras’ta bulunan Yahudilere yaptığı İslâm daveti olumlu karşılık bulmamıştır.²⁷ Fakat bu gergin ortamda bile tebliğe olumlu cevap verenler olmuştur. Örneğin Benî Kurayza kuşatması sırasında onların bir kolu olan Benî Hedl kabilesine mensup bazı gençler, beklenen peygamberin niteliklerinin Hz. Muhammed’de (s.a.s.) bulunduğuna şahit olduktan sonra Müslüman olmaya karar vermişlerdir.²⁸

2. Medinelî Yahudilerin Davet Karşısındaki Tutumları

İslâm dâvetine karşı Medinelî Yahudilerin yekpare bir tutum içerisinde oldukları söylenemez. Davet karşısındaki tutumları dikkate alındığında bunları üç gruba ayırmak mümkündür.

2.1. Müslüman Olmayı Tercih Edenler

Kur’an-ı Kerîm’de Ehl-i kitabın ekseriyeti fâsık olarak nitelendirilirken bir kısmının da mümin olduğu belirtilmektedir.²⁹ Kur’an, Yahudi asıllı olup ihtida edenleri diğer Yahudilerden ayırarak onların güzel vasıflarını şöyle zikretmektedir:

*“Bununla birlikte Ehl-i kitabın tamamı bir değildir. İçlerinden öyle bir topluluk var ki, gece boyunca kıyamda durur, secdeye kapanarak Allah’ın âyetlerini okurlar.”*³⁰

²⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/233-240; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/586; Hizmetli, *İslâm Tarihi (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar)*, 170-171.

²⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/589.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Cizye”, 6.

²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/213.

²⁹ Âl-i İmrân 3/110; el-Mâide 5/59.

³⁰ Âl-i İmrân 3/113.

“Onlar, Allah’a ve âhiret gününe inanırlar; iyiliği emrederler (teşvik ederler), kötülükten sakındırırlar ve hayır işlerde birbirleriyle yarışırırlar. İşte onlar salihlerdendir.”³¹

“Ehl-i kitap içinden öyleleri bulunur ki, onlar hem Allah’a hem size indirilene hem de kendilerine indirilmiş olana imân ederler. Allah’a karşı büyük bir saygı ve ürperti içerisinde, Allah’ın âyetlerini az bir değere değışmezler. Rableri katında mükâfatları vardır. Şüphesiz ki Allah hesabı çabuk görendir.”³²

Medine döneminde Abdullah b. Selâm, Useyd b. Saye ve Salebe b. Saye ihtida etmiş olan Yahudi asıllı din bilginlerinden bazılarıdır. Nitekim İbn Abbâs’a dayandırılan bir rivayete göre Nisa Sûresi 162. âyette bahsi geçen “*ilimde derinleşenler*” ifadesi zikredilen isimlere atıfta bulunmaktadır.³³ Özellikle Kitâb-ı Mukaddes’e vakıf olan ve beklenen son peygamberin nitelikleri hakkında ondaki malumata sahip olan Abdullah b. Selâm ve arkadaşları gibi bazı Yahudi asıllı isimlerin Medine döneminin ilk yıllarında İslâm’la müşerref olmaları oldukça önem arz etmektedir.³⁴ İslâm kaynaklarında yer alan rivayetlere göre Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Medine’ye hicret ettiğini öğrenen Abdullah b. Selâm, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) huzuruna çıkmış ve kendisine kıyâmet alâmetlerinin neler olduğu, cennet ehlinin ilk yiyeceği yemeğin ne olduğu gibi bazı sorular sormuştur. Abdullah b. Selâm, aldığı cevaplardan mutmain olup ihtida etmiştir.³⁵ Kur’an, gerçeğin farkına vararak İslâm dinini tercih eden Ehl-i kitabın kurtuluşa erdiklerini haber vermektedir.³⁶

³¹ Âl-i İmrân 3/114.

³² Âl-i İmrân 3/ 199.

³³ Ebu’l-Fida’ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru ’l-Kur’âni ’l-Azîm* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 4/368.

³⁴ Abdullah b. Selâm’ın ihtida etmesine yönelik İslâm kaynaklarında anlatılanlar erken dönem rivayetlerine dayanmaktadır. Fakat bu hususta Firestone gibi bazı oryantalistler farklı düşünmektedirler. Firestone’ye göre Abdullah b. Selâm’ın Müslüman oluşuyla ilgili anlatılan rivayet “edebi bir kompozisyon, bir masal veya efsane değeri taşımaktadır”. Bk. Reuven Firestone, “İslâm’ın Teşekkül Döneminde Yahudi Kültürü”, çev. Ertuğrul Döner - Ahmet Rifat Geçioğlu, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014), 192-193. Firestone’nin bu değerlendirmesini yaparken herhangi bir nesnel kanıt sunmaması dikkat çekicidir. Halbuki İbn Sa’d ve İbn Hişâm gibi erken dönem tabakat âlimlerinin verdikleri bilgiler Firestone’yi yalanlamaktadır. Örneğin İbn Sa’d’ın tabakatında verdiği rivayetlere göre Abdullah b. Selâm’ın İslâm dini ile müşerref olmasını Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden hemen sonrasına tekabül etmektedir. Bk. Muhammed b. Sa’d b. Menî’ Ebû Abdillâh el-Basrî İbn S’ad, *et-Tabakâtü ’l-kübra* (Beyrut: Dâru Sadr, 1968), 1/235. Kısaca söylemek gerekirse Firestone’nin bu konudaki değerlendirmeleri zandan öteye geçmeyen subjektif değerlendirmelerdir.

³⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü ’n-nebeviyye*, 1/516-517; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/574-575.

³⁶ Bk. el-A’râf 7/157.

Kuşkusuz Tevrat'ta yer alan son peygamberle ilgili tebşirat hakkında bilgi sahibi olmak, kimi Yahudiler için Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetine dolayısıyla da Kur'an'ın kaynağının ilâhîliğine inanmak için yeterli olmamıştır. İleride biraz daha yakından ele alınacağı üzere ön kabul, mahalle baskısı ve haset gibi faktörler, birçok Yahudinin hidayet bulmasına mâni olmuştur. Yahudi asıllı olan Abdullah b. Selâm'ın hidayeti sırasında yaşanan bir olay, Yahudilerin mezkûr tutumları hakkında fikir vermektedir. Bu bağlamda aktarılan rivayetlere göre Abdullah b. Selâm, Müslüman olmayı tercih ettikten sonra Yahudilerin İslâm hakkında körü körüne asılsız isnatlara bağlı olduklarını ve hakikati reddetmek için iftirada bulunmaktan çekinmeyeceklerini belirtmiştir. Abdullah b. Selâm, Hz. Muhammed'den (s.a.s.) Yahudilerin İslâm hakkındaki çarpık anlayış ve tutumlarını ortaya çıkarmak için bazı isimleri sınamasını talep etmiştir. Bu teklifi kabul eden Hz. Peygamber (s.a.s.), Abdullah b. Selâm'ın Müslüman olduğunu duyurmadan önce onun hakkında bir grup Yahudiye sorular sormuş ve onlar da "Abdullah en hayırlımızdır ve en hayırlımızın oğludur. O, en âlim olanımız ve en âlim olanımızın oğludur." şeklinde cevap vermişlerdir. Ne var ki aynı sohbetin devamında Abdullah b. Selâm'ın Müslüman olduğunu öğrendiklerinde ise biraz önce söylediklerinin tam aksine şeyler söylemeye başlamışlardır.³⁷ Anlaşıldığı kadarıyla hakikat peşinde olan ve fitratı bozulmamış Abdullah b. Selâm gibi bazı Yahudiler ön yargılarından sıyrılmayı başararak Müslüman olurken dünyevî beklenti ve ön yargı içinde olan Yahudiler ise açıkça yalancı duruma düştüklerini bildikleri halde hakikati inkâr etmekten çekinmemişlerdir.

2.2. Müslüman Görünmeyi Tercih Edenler (Münâfıklar)

İslâm davetine karşı Yahudilerin bir kısmı, gerçekte imân etmedikleri halde zahiren olumlu cevap vererek Müslüman gibi görünmeyi tercih etmişlerdir. Kur'an-ı Kerîm, isim vermeksizin bu insanları münâfık olarak nitelemiştir.³⁸

Terim olarak "içinden inkâr ettiği halde imân etmiş gibi görünen"³⁹ manasına gelen münâfık kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de farklı formlarıyla toplamda 25 yerde geçmektedir. Bu kelimenin geçtiği sûrelerden Ankebut

³⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/517; Buhârî, "Enbiya", 2.

³⁸ Mukâtil b. Süleyman'â göre Bakara Sûresinin 8-20. âyetleri Yahudî münâfıklar hakkında nâzil olmuştur. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/89. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Sami Kılınçlı, "Tefsirlerin Genelinde Dikkat Edilmeyen Bir Konu Olarak Yahudî Münâfıklar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2021), 1-22.

³⁹ Ali b Muhammed Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Mu'cemu'l-ta'rifât*, ed. Muhammed Sıddık Minşavi (Kahire: Dârü'l-Fezîle, ts.), 198.

Sûresi hariç geri kalan bütün sûreler Medenî sûrelerdir.⁴⁰ Münâfık kelimesinin yer aldığı Ankebût Sûresinin 11. âyeti ise bir görüşe göre kendisinden önceki on âyetle birlikte Medine’de nazil olmuştur.⁴¹ Dolayısıyla Kur’an perspektifinde münâfıklık meselesi, Medine döneminin bir problematığıdır. Mekke döneminde İslâm karşıtı olanların münâfıklık yapmaya ihtiyaçları yoktu. Çünkü zahiren güçlü olan taraf müşriklerdi ve onlar, münâfıkların en bariz özellikleri olan gerçek kimliklerini gizleme gereksinimi duymuyorlardı. Kaldı ki münâfıklık, zayıflığın bir alametidir. Çünkü hakikatte aynı inanç ya da düşünceyi paylaşmadığı halde güçlü olan tarafın inandığı ya da düşündüğü gibi görünme çabasında olmak zayıflığın en bariz işaretlerinden biridir.

Medine dönemindeki münâfıklara yakından bakıldığında onları öncelikle Medine etrafında ikamet edenler ile Medine içinde ikamet edenler şeklinde taksim etmek mümkündür. Bunları da Arap olanlar ile Ehl-i kitap mensubu olanlar şeklinde iki gruba ayırabiliriz. Medine çevresinde ikâmet eden Arap kabilelerinden münâfıkların bulunduğunu Kur’an haber vermektedir.⁴² Medine bölgesinde ikamet eden Müzeyne, Cüheyne, Eslem, Gıfâr ve Eşca’ kabilelerine mensup olanlardan bazı münâfıklar bulunmaktaydı. Medine içinde yaşayan münâfıkların bir kısmı Arap kabileleri olan Evs ve Hazrec kabilelerine mensup insanlardı. Abdullah b. Übey b. Selûl, Amr b. Kays, Râfi’ b. Vedfa, Ced b. Kays bunlardan bazılarıdır.⁴³

Medine içindeki münâfıkların bir kısmı ise Ehl-i kitaba mensup insanlar olup bunların da ekseriyeti Yahudilerden müteşekkildi. Hicretten hemen sonra bu şehrin takriben yarı nüfusu Yahudilerden oluşuyordu. Bunlardan samimi bir şekilde İslâmiyet’i seçenler olduğu gibi sırf nifak çıkarmak için Müslüman kisvesine bürünenler de bulunmaktaydı. İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn İshak’tan (ö. 151/768) bir rivayetle bu münâfıkların uzun bir listesini vermektedir. Sa’d b. Huney, Numan b. Evfâ b. Amr ve Zeyd b. Lusayt bunlardan bazılarıdır. Mezkûr isimlerden anlaşıldığı üzere münâfıkların bazıları Yahudi din âlimlerinden oluşuyordu. Yahudi münâfıklarıyla ilgili aynı kaynaktan verilen bilgiye bakıldığında bunların bir kısmının zaman zaman söz ve davranışlarıyla gerçek kimliklerini açığa vurdukları olmuştur. Bir defasında Resûlullah’ın (s.a.s.) devesi kaybolunca Kaynukalı münâfıklardan olan Zeyd b. Lusayt’ın “Gökten kendisine haber geldiğini söyleyen Muhammed, devesinin nerede olduğunu bilmiyor.” şeklinde alaylı ve incitici sözler sarf etmiş olması buna bir örnektir. Bu sözleri işiten Hz. Muhammed (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah’a yemin olsun ki

⁴⁰ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî et-Sü-yûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’an* (Beyrût: Müessesetü’r-Risale, 2008), 48.

⁴¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 18/366-367.

⁴² Bk. et-Tevbe 9/101.

⁴³ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/525-526.

ben ancak Allah'ın bana bildirdiğini biliyorum ve Allah o devenin nerede olduğu bilgisini bana haber verdi..." bunun üzerine Müslümanlardan biri Hz. Muhammed'in (s.a.s.) işaret ettiği yerde deveyi bulup getirmiştir.⁴⁴

Bahsi geçen münâfikların alışkanlıklarından biri de Mescid-i Nebevî'de Müslümanların arasına girip bilgi toplamak ve onların dinleriyle istihza etmektir. Başta Hz. Peygamber (s.a.s.) olmak üzere Müslümanlar, bunun farkındaydılar ve zaman zaman bunların mescitten kovuldukları olmuştur. Bütün bunlar Müslümanların bu münâfikları tanıdıkları ve onlara karşı teyakkuzda olduklarını göstermektedir. Öyle ki Hz. Peygamber (s.a.s.), bunlardan münâfik olarak ölenlerinden bazılarının kimliğini bile açıklamıştır. Resûlullah'ın (s.a.s.) münâfiklardan biri olan Râfi' b. Huraymile'nin ölmesi üzerine "Bugün büyük münâfiklardan biri öldü." şeklinde buyurması buna örnek verilebilir.⁴⁵

Münâfiklar her ne kadar gerçek niyet ve inançlarını ustalıkla gizlemeye çalışsalar da Müslümanlar vahiy sayesinde onlar hakkında malumat sahibi olmuşlardır. Kur'an bazı münâfikların kalplerinde olanı haber vermiştir.⁴⁶ Ayrıca Kur'an'da onlar hakkında verilen bazı bilgiler Müslümanların onları tanımada yol gösterici olmuştur. Kur'an'ın onlar hakkında verdiği bilgilerden bazılarını kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) müracaat etmeye yanaşmamışlardır.⁴⁷
- Namaza üşenerek kalkmış ve gösteriş yapmışlardır.⁴⁸
- Allah ve O'nun Resûlü hakkında olumsuz ifadeler kullanmışlardır.⁴⁹

Neticede münâfiklar, bir takım yollarla gerçek yüzlerini saklama çabasında olsalar da başta vahiy sayesinde olmak üzere çeşitli şekillerde onların maskeleri düşürülmüştür.

2.3. Müslüman Olmayı Reddedenler

Hz. Peygamber (s.a.s.), insanları İslâm'a davet ederken kalbe dokunacak bir üslubu esas almıştır.⁵⁰ Mamafih ilâhî emrin gereği olan bu müspet tutuma karşılık tepkiler her zaman olumlu olmamıştır. Bunun çarpıcı örneklerinden birini de Medinelî Yahudiler oluşturmuştur. Bunları da iki kısma ayırmak mümkündür. Birinci grup avam olan ya da Tevrat hakkında derin bilgisi olmayanlardır, diğerleri ise ahbâr olarak bilinen ulema tabakasından

⁴⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/527-528.

⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/527-528.

⁴⁶ İlgili âyetlerden bazıları için bk. Âl-i İmrân 3/120; el-Münâfikûn 63/1.

⁴⁷ en-Nisâ 4/61.

⁴⁸ en-Nisâ 4/142

⁴⁹ el-Ahzâb 33/12.

⁵⁰ İlgili âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/64; Tâhâ 20/44.

olanlardır. Kitâbî bilgi sahibi olan Yahudilerin elitleri arasında yer alan K'ab b. Eşref ve arkadaşları İslâm davetine “Allah Musa’dan sonra kitap indirmedir” diyerek olumsuz cevap vermişlerdir. Onların İslâm davetine karşı olan bu tutumları Hayberli, Fedekli, Kurayzalı ve diğer Yahudilerin Hz. Muhammed’i inkâr etmelerinde etkili olmuştur.⁵¹

Medineli Yahudi din bilginlerinin diğer Yahudiler üzerinde bu kadar büyük etki sahibi olmalarını anlamak için onların konumlarını yakından tanımak gerekir. Kur’ân-ı Kerîm haber verdiği üzere Yahudi din adamları kendi toplulukları içinde “tanrısal” bir role sahiptiler. Bu durumu Kur’ân-ı Kerîm şöyle beyan etmektedir. “(Yahudiler) Allah’ı bırakıp âlimlerini (hahamlarını); (Hıristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesîh’i (İsa’yı) rabler edindiler...”⁵² Dolayısıyla Ka’b b. Eşref ve diğer Yahudi din adamlarının İslâm dini ve Hz. Peygamber hakkındaki tutumları geniş bir alanda Yahudi kitleleri üzerinde etkili olmuştur.

İslâm’a karşı takındıkları tutuma göre ahbârı da iki kısma ayırabiliriz. Bunların çoğu çeşitli bahaneler ileri sürerek İslâm davetine şiddetle karşı çıkmışlardır. Aşağıda onların davete karşı ileri sürdükleri iddia ve bahaneleri ele alınacaktır. Fakat inkâr edenlerden bir grup, kendileri Hz. Muhammed’in (s.a.s.) nübüvvetine imân etmedikleri halde başka insanların imân etmesini teşvik etmişlerdir.⁵³ Kaynaklarda verilen bilgilere bakıldığında bunlar, Yahudi olmayan Medineli kabileleri Müslüman olmaya davet etmekteydiler. Bu insanlar, Hz. Muhammed’in (s.a.s.) nübüvveti hakkında kendilerine soru soran bazı akrabalarına, onun gerçek peygamber olduğunu belirtmiş hatta onları İslâm’a teşvik etmişlerdir.

⁵¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/81; Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur’an Tefsirine Etkisi*, 146.

⁵² et-Tevbe 9/31.

⁵³ Not: “Sizler Kitabı (Tevrat’ı) okuyup durduğunuz hâlde, kendinizi unutup insanlara iyiliği mi emrediyorsunuz? Hiç aklınızı kullanmıyor musunuz?” meâlindeki Bakara Sûresinin 44. âyetinin muhataplarının Medineli Yahudi din bilginleri olduğu hususunda ciddi görüş ayrılığı yoktur. Fakat ilgili âyette verilen mesajla alakalı tefsirlerde üç yorum öne çıkmaktadır. Birincisi; âyete muhatap olanlar, insanların Allah’a itaat etmelerini söylerken kendileri Allah’a karşı çıkmaktadırlar. İkincisi muhatap olanlar, kendileri sadaka vermezken insanlara sadaka vermelerini istemektedirler. Üçüncü görüşe göre ise âyetin muhatapı olanlar; insanlardan, Tevrat’taki hükümlere uymalarını isterken kendileri bundan kaçınılmaktadırlar. Bu bağlamda Tevrat’ta haber verilen Hz. Muhammed’in nübüvvetini tasdik etmelerini insanlardan isterken, kendileri bunu inkâr etmekteydiler. Bk. Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 1/114; Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b Ali b Muhammed İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ‘ilmi’l-tefsîr* (Beyrut: el-Matbaatü’l-İslâmî, 1984), 1/75. İlgili âyetin bağlamına bakıldığında muhatap Yahudilerden, Tevrat’ı tasdik edici olarak indirilen Kur’an’a iman etmeleri emredilmekte ve bilerek hakkı bâtil ile karıştırmamaları istenmektedir. Bu durum, üçüncü yorumun daha isabetli olduğunu ortaya koymaktadır.

Nitekim bu durum üzerine Bakara Sûresinin 44. âyeti nâzil olmuştur.⁵⁴ Her iki durumda bu insanların çelişkili bir tavır sergiledikleri ortadadır. Çünkü İslâm dininin hak olduğuna inanan birisinin, öncelikle kendisinin bu dine imân etmesi gerekir, aksi halde inanmadığı halde bu dini başkasına tavsiye etmesi tutarsızlık olur ki “Siz (*Ey bilginler!*) kitabı (*Tevrat’ı*) okuyup durduğunuz hâlde, kendinizi unutup insanlara mı iyiliği emrediyorsunuz? Siz hiç aklınızı çalıştırmıyor musunuz?”⁵⁵ âyeti, bunu vurgulamaktadır. Çelişkili bir tutum içinde olsalar da bu kesimin hiç olmazsa zahiren Müslümanlara karşı düşmanca bir tavır içinde olmadıkları söylenebilir.

Küçük bir zümreyi oluşturan adı geçen Yahudi din adamlarının dışında kalanların çoğu ise İslâm dinine karşı katı bir tutum sergilemiştir. Bunların İslâm davetini reddetmek ve gerçeği örtmek için ileri sürdükleri bahane ve iddiaların dışında Hz. Peygamber’i (s.a.s.) zor durumda bırakmak ve ona sıkıntı vermek amacıyla kendisine çeşitli sorular yönelttikleri bilinmektedir. İbn Hişâm, bu isimlerden oluşan uzun bir listeyi zikretmektedir.⁵⁶

3. Kur’an Perspektifinden Medinelî Yahudilerin İslâm Davetini İnkâr Etmeye Yönelik Bahane ve İddiaları

Medinelî Yahudilerin Hz. Peygamber’in (s.a.s.) nübüvvetini ve dolayısıyla Kur’an’ın ilâhî kaynağını inkâr etmek için ileri sürdükleri bahane ve iddialardan bazıları şunlardır:

3.1. Âhir Zaman Peygamberiyle İlgili Bahaneler

Hız. Muhammed (s.a.s.), henüz nübüvvetle müşerref olmadan önce Yahudi din âlimleri ile Hıristiyan ruhbanlar, kutsal kitaplarındaki bilgilerle dayanarak âhir zaman peygamberi ve onun geleceği zaman hakkında malumat sahibiydiler.⁵⁷ Hatta kendileriyle problem yaşadıkları Medinelî müşrik Araplara karşı âhir zaman peygamberinin zuhur etmesinin yakın olduğunu ve onun öncülüğünde galip geleceklerini haber veriyorlardı ki Kur’an-ı Kerîm de onların bu beklentilerini kendilerine hatırlatmaktadır.⁵⁸ Fakat beklenen peygamber kendilerine gelince çeşitli bahanelerle bunu inkâr etmeye başladılar.⁵⁹ Hâlbuki Kur’an’a göre Ehl-i kitap mensupları, Hız. Muhammed’in (s.a.s.) beklenen âhir zaman peygamberi olduğunun

⁵⁴ Nasır b. Ahmed b. İbrahim Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlimiyye, 1993), 1/115; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil* (Beyrût: Dâru Tayyibe, 1997), 1/88.

⁵⁵ el-Bakara 2/44.

⁵⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/513.

⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/204.

⁵⁸ el-Bakara 2/89.

⁵⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/211.

kendi çocuklarını tanır gibi farkındaydılar.⁶⁰ Gerçekten de Medineli Yahudilerden insaf ve izan sahibi bazı isimler dışında geri kalan Yahudi din adamları gerçeği inkâr etmeyi tercih ettiler. Bu hususta başta kendi din mensupları olmak üzere davette bulunan Müslümanları da ikna etmek için kendi kitaplarında bulunan bilgileri tahrif ederek hakikati saptırmayı yeğlediler.⁶¹

3.1.1. Kurban Getirme Talebi

Medineli Yahudilerin Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetini ve Kur'an'ın ilâhî niteliğini inkâr etmek için ileri sürdükleri bahanelerden biri "ateşin yakıp bitirdiği" kurban getirme talebidir.⁶² Bu talepte bulunan grubun içerisinde Medineli Yahudilerin ileri gelenlerinden Ka'b b. Eşref, Mâlik b. Sayf ve Vehb b. Yehuza gibi isimler de bulunmaktaydı. Zümre içinde Ka'b b. Eşref'in olması, talebin yapıldığı dönem hakkında fikir vermektedir. Buna göre Ka'b b. Eşref'in öldürüldüğü tarih dikkate alındığında kurban getirme talebinin Bedir savaşı ile Uhûd savaşı arasındaki bir döneme tekabül ettiği söylenebilir.⁶³ Çünkü genel kabule göre Ka'b b. Eşref, Bedir savaşından sonra ve Uhud'dan önce öldürülmüştür.⁶⁴

Pek çok iddia ve taleplerinde olduğu gibi Yahudiler, bu taleplerini de Tevrat'a dayandırmaktadırlar. Nübüvvetin bir delili olarak Yahudilerin istedikleri kurban, bizim anladığımız şekilde ateşin yakıp tükettiği sıradan bir kurban değildir. Çünkü ister ateş yakılarak ister boğazlanarak bir kurbanın sunulması çoğu insanın imkânı dâhilindedir. Dolayısıyla Yahudilerin bu talebi sıradan bir kurban talebi olmamalıdır. Kaynaklarımızda yer alan rivayetler de bunu doğrulamaktadır. Buna göre Yahudilerin talep ettikleri kurban, gökten inen bir ateş tarafından yakılan kurbandır. Zira onların iddiasına göre bu şekilde gerçekleşen kurban, makbul bir kurban olup onu sunan iddia sahibini de doğrulamış olmaktadır.⁶⁵ Sonuç olarak talep edilen kurban aynı zamanda bir mucize talebidir.⁶⁶

Gerçek şu ki kurban, ne önceki peygamberler ne de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) döneminde nübüvvetin delili olmuştur. Allah için sunulan kurban

⁶⁰ Bk. El-En'âm 6/20; bu hususta detaylı bilgi için bk. Begavî, *Meâlimü'l-tenzîl* 3/134; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-akâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 6/400.

⁶¹ İlgili âyetlerden bazıları için bk. el-Bakara 2/75; en-Nisâ 4/46.

⁶² İlgili âyet için bk. Âl-i İmrân 3/183.

⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 4/295.

⁶⁴ Mehmet Ali Kapar, "Ka'b b. Eşref", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/3-4.

⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/284-285.

⁶⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 3/283-284.

ancak takvanın göstergesi olabilir. Fakat âyette bahsi geçen Yahudilerin, kurban getirilmesini nübüvvetin bir kanıtı olarak talep etmeleri inkâr için bir bahaneden ibarettir. Kur'an, önceki peygamberlerin kendilerine mucizelerin dışında talep ettikleri kurbanı getirdikleri halde onları katlettiklerini haber vererek ileri sürdükleri kurban gerekçesinin sadece bir bahane olduğunu onlara hatırlatmış olmaktadır.⁶⁷

3.2. Medineli Yahudilerin Vahye Dönük Bahane ve İddiaları

Vahyin inkârına atfen Medineli Yahudiler tarafından ileri sürülen bahaneler vahyi getiren melek, vahyin indiği toplum ve vahyin mahiyeti olmak üzere üç kısımda değerlendirilebilir.

3.2.1. Vahyi Getiren Meleklerle Alakalı Bahaneler

Medineli Yahudilerden bazılarının Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetini ve Kur'an'ın ilâhî niteliğini inkâr etmek için ileri sürdüğü bahanelerden biri, vahyi indiren melek Hz. Cebrail ile alakalıdır. Bu konudaki rivayetlere göre aralarında İbn Sûriya'nın da bulunduğu Yahudilerden bazı isimler, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetini test etmek için kendisine çeşitli sorular sormuştur. Bu sorulardan biri de vahyi getiren ve dost edinilen meleğin kim olduğu hakkındadır. "Sen meleklerden kimi dost ediniyorsun?" şeklindeki soruya Hz. Muhammed (s.a.s.), "Bütün peygamberlerin dostu olduğu gibi benim de dostum Cebrail'dir." şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine söz konusu Yahudiler, Hz. Cebrail'in şiddet meleği ve Yahudilerin düşmanı olduğunu ifade ederek Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğini reddetmişlerdir. Aynı kişiler, Cebrail yerine Mikail'in olması durumunda Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetini tasdik edeceklerini söyledikleri nakledilmektedir. Bunun üzerine aşağıda meâlleri verilen âyetler nazil olmuştur.⁶⁸

*"(Resûlüm) O Yahudilere söyle: Cebrail'e kim düşman ise şunu iyi bilsin ki, Allah'ın izniyle senin kalbine Kur'an'ı bir hidayet rehberi, daha önce gelen kitapları doğrulayıcı ve müminler için de müjde verici olarak o indirmiştir. Kim, Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikail'e düşman olur ise (şunu bilsin ki) Allah da inkâr edenlerin düşmanıdır."*⁶⁹

Mezkûr âyetlere bakıldığında Hz. Cebrail'e düşmanlık etmek Allah katında; Allah'a, meleklerle ve peygamberlere düşmanlık ile eşit görülmektedir. Gerçekten de Allah'ın mesajlarını peygamberlere iletmekle mükellef olan Hz. Cebrail'e düşmanlık etmek, mesajların gerçek sahibi

⁶⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/549-550.

⁶⁸ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbüri el-Vâhidî, *Es-bâbü'n-nüzûl*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrut: y.y., 1411), 17.

⁶⁹ el-Bakara 2/97-98.

olan Allah'ı ve mesajların iletiildiği peygamberleri dikkate almamakla aynı anlama gelmektedir. Başka bir ifadeyle Hz. Cebrail'e düşmanlık etmek; Allah'ın, mesajlarını iletmek üzere seçtiği meleğin kimliğinde "hata" ettiğini söylemek manasına gelmektedir. Kuşkusuz böylesi bir tutum, haddini bilmemektir.

Diğer taraftan Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetini ve Kur'an'ın ilâhî niteliğini inkâr etmek için Yahudilerin ileri sürdükleri bahane, kendi içinde çelişki içermektedir. Çünkü Hz. Cebrail'e düşmanlık etmek Hz. Mikail'e düşmanlık etmek anlamına gelmektedir. Benzer şekilde Hz. Mikail'in dostu olan, Hz. Cebrail'e düşman olmamalıdır. Her ikisinin Allah'ın meleği olduğuna inanan birisi aralarında ayırım yapamaz. Aksi halde kendi inancında çelişki oluşturur. Kısaca söylemek gerekirse bu bağlamda bir tutum içine giren söz konusu Yahudilere mezkûr âyetlerle açık bir şekilde ve sert bir tondan cevap verilmiştir.

3.2.2. Vahyi İndirildiği Toplumla Alakalı İddialar

Kur'an-ı Kerîm, Yahudilerin davet karşısındaki tutumları hakkında bize önemli bilgiler vermektedir. Bu âyetlerden bazılarına yakından bakıldığında Yahudilerin davete karşı tutumlarında üstenci ve tekelci bir yaklaşım içinde olduklarını söyleyebiliriz. Çünkü "*Kendilerine, "Allah'ın indirdiği Kur'an'a imân edin" denildiği zaman, "Biz sadece bize indirilene inanırız."*"⁷⁰ şeklindeki bir cevap, üstün ırk anlayışının dışa vurulmasıdır. Diğer taraftan doğru yolu Yahudi ve Hıristiyan olmaya bağlamak⁷¹ ve cennete sadece Yahudi ve Hıristiyanların gireceğini iddia etmek benmerkezci bir yaklaşımın tezahürüdür. Yahudilerin ilâhî vahyi ve hidayetin biricik kaynağı olarak kendilerini göstermelerine çok da şaşırılmamak gerekir. Çünkü bu anlayış bir öğreti olarak hem Tanah'ta hem de Rabbinlik literatüründe yer almaktadır. Tevrat'ın Tesniye kitabında geçen "*Siz Tanrınız rab için kutsal bir halksınız. Tanrınız Rab, öz halkı olmanız için, yeryüzündeki bütün halkların arasından sizi seçti.*"⁷² şeklindeki söz, bu anlayışın sadece bir örneğini teşkil etmektedir. Yahudi din âlimlerine göre Tevrat bile mukaddes İsraililerin hürmetine yaratılmıştır.⁷³

Kur'an, Yahudilerin vahye dönük iddialarını, tutarlılık ve samimiyete vurgu yapmanın yanında kendilerine meydan okuyarak geçersiz kılmaktadır. Bunu biraz daha açarsak; Kur'an, davete karşı "*Biz sadece bize indirilene inanırız*" bahanesini ileri sürenlere Kur'an'ın Tevrat'ı tasdik ediciliğine vurgu yaparak hatırlatmada bulunmaktadır.⁷⁴ Çünkü

⁷⁰ el-Bakara 2/91.

⁷¹ el-Bakara 2/135

⁷² Tesniye 7/6; benzer ifadeler için bk. Tesniye 26/18; Çıkış 19/5-6.

⁷³ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (Ankara: Seba Yayınları, 1997), 51-53.

⁷⁴ el-Bakara 2/91.

yukarıda kısmen bahsi geçtiği üzere hem Tevrat'ta hem de İncil'de Hz. Muhammed'e (s.a.s.) ve ona indirilen kitaba imân etmeleri yönünde ilâhî emirler bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle Yahudilerin tekzip ettikleri Kur'an, tam da kendi kitaplarında haber verilen ilâhî kitaptır. Dolayısıyla Allah Teâla, Yahudilerin Kur'an'ı tekzip etmekle kendi kitaplarını tekzip ettiklerini haber vererek⁷⁵ tutarlı olmalarını kendilerine hatırlatmıştır. Aynı âyetin devamında "...Gerçekten (Tevrat'a) inanyor idiyerseniz, daha önce Allah'ın peygamberlerini neden öldürüyordunuz?"⁷⁶ denilerek "Biz sadece bize indirilene inanırız" şeklindeki bahaneyi öne sürenlerin samimiyetsizliklerinden haber verilmektedir. Çünkü aynı anlayışta olan ataları, geçmişte kendilerine Allah'tan vahiy getiren pek çok peygamberi katletmişlerdi. Kur'an bu hususu, muhtelif âyetlerde aynı zihniyet geleneğinden beslenmiş olan Medineli Yahudilere hatırlatarak⁷⁷ onları samimi olmaya davet etmektedir.

Kur'an, yalnızca Yahudi ve Hıristiyanların cennete gireceği iddiasıyla cenneti inhisar edenlerden sözlerini destekleyecek *kesin kanıt* getirmelerini talep ederek⁷⁸ onlara meydan okumaktadır. Çünkü iddia sahibi, iddiasını kanıtlamakla mükelleftir. Böylece Kur'an kanıt getirilmesini talep etmekle, bu tür iddiaların mesnetsiz olduğunu ifşa etmiş olmaktadır. Diğer taraftan Kur'an, doğru yolu bulmayı Yahudi ve Hıristiyan olmaya bağlı kılanlara "Hayır! Biz, Hanîf olan İbrâhim'in dinine uyarız. O, müşriklerden değildi."⁷⁹ biçiminde bir beyanda bulunarak iki mesaj vermektedir. Öncelikle burada söz konusu iddia sahiplerine veciz ve güçlü bir şekilde karşı bir delil getirilmektedir. Buna göre birincisi; Kur'an, iddia sahibi Yahudi ve Hıristiyanların hidayet üzere kalmak şöyle dursun aksine şirke bulaşarak Hz. İbrahim'in dininden uzaklaştıklarını kendilerine bildirmektedir. İkinci mesaj ise İslâm'ın Hz. İbrahim'in dininin devamı ve kendisi olduğu vurgulanarak gerçek hidayet kaynağı tanıtılmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse Kur'an; tekelci bir anlayışla, Hz. Muhammed'e (s.a.s.) indirilen vahyi inkâr edenlerin ve ilâhî ikram olan hidayet kendi tekellerinde olduğu iddiasında bulunanların çelişkili ve samimiyetsiz tutumlarını ortaya koyarak cevap vermiş olmaktadır.

3.2.3. Vahyin Mahiyetiyle Alakalı İddialar

Yahudilerin davete karşı ileri sürdükleri bahanelerden bazıları da vahyin mahiyetini hedef alan bahanelerdir. Bunlardan biri "kalplerinin perdeli olduğu" bahanesidir. Bu hususu beyan eden âyette geçen "غلف / gulf" keli-

⁷⁵ Taberi, *Câmiu'l-beyân*, 2/255-256.

⁷⁶ el-Bakara 2/91.

⁷⁷ İlgili âyetlerden bazıları için bk. Âl-i İmrân 3/21, 112, 183; en-Nisâ 4/155.

⁷⁸ el-Bakara 2/111.

⁷⁹ el-Bakara 2/135.

mesi,⁸⁰ sözlükte kaplamak, perdelemek anlamına gelmektedir.⁸¹ Kuşkusuz âyetteki ifade mecâzi olup Yahudiler bununla, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söylediklerini anlamadıklarını, davetinin ise kalplerinde herhangi bir etki oluşturmadığını kastetmektedirler.⁸² Başka bir ifadeyle bu insanlar, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) atıfta bulunarak "Şayet söyledikleri gerçek vahiy olsaydı zaten kalbimiz onu tasdik ederdi." demektedirler.⁸³

Diğer taraftan benzer bir bahaneyi daha önceleri Mekkeli müşriklerin söylemiş olduklarını hatırlatmakta yarar vardır. Onlar da ilâhî davete karşı şöyle dediler: "*Dediler ki 'Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz kapalı ve kulaklarımızda da bir ağırlık vardır. Bizimle senin aranda bir perde bulunmaktadır. Onun için sen (elinden geleni) yap, biz de yapmaktayız.'*"⁸⁴ En nihâyetinde inkâra şartlanmış ruhların sahipleri farklı mekânlarda bulunsalar ve farklı kültürlerden olsalar da örtüşükleri noktalar olabilmektedir. Gerek Mekkeli müşriklerin gerekse Medinelî Yahudilerin ileri sürdükleri bu bahänenin gerçeklik yönü de olabilir. Zira inatla inkârda ısrar edenlerin ilâhî mesaj karşısında zihinleri donuklaşır, gözleri ve kalpleri perdelenir.⁸⁵

Vahyin mahiyeti bağlamında Yahudiler tarafından ileri sürülen bahanelerden biri de harflerin sayısal değerleriyle alakalıdır. Örneğin Yahudi Ahtab ailesinden Cudey'in Bakara Sûresinin başındaki mukattâ harfleri üzerinden bir takım hesaplar yaparak "ümmetinin hâkimiyeti 71 yıl sürecek olan bir adamın dinine nasıl girelim?" şeklindeki iddiasına karşı Hz. Peygamber, diğer sûrelerin başındaki mukattâ harflerini okuması üzerine Cudey, sırasıyla 734'e kadar çıkan sayılara ulaşır. Cudey bu konuda farklı sayıların çıkması bahanesiyle şüphe içerisinde olduklarını ileri sürerek iman etmeyeceklerini söyler. Cudey ve arkadaşları bununla yetinmeyerek iman etmiş olan Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarını da İslâm'dan vazgeçirmeye çalışırlar. Nitekim Âl-i İmrân Sûresinin ilk dört âyeti Cudey ve beraberindeki inkârcı Yahudiler hakkında nazil olmuştur.⁸⁶ Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere Medinelî Yahudilerin vahye dönük ileri sürdükleri iddiaların tamamı, vahyi inkâr etmenin birer bahanesi olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır.

⁸⁰ İlgili kelimenin geçtiği âyet için bk. el-Bakara 2/88.

⁸¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu makayisi'l-lüğa* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1979), 4/390.

⁸² Rıza-Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*, 1/313.

⁸³ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/113.

⁸⁴ Fussilet 41/5.

⁸⁵ Bk. en-Nahl 16/108.

⁸⁶ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/84-86; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/221-222; Detaylı bilgi için bk. Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'an Tefsirine Etkisi*, 142.

4. Medineli Yahudilerin İslâm Dâvetini Reddetmelerinin Gerçek Nedenleri

Kuşkusuz Yahudilerin Kur'an vahyini inkâr etmelerinin ictimâî, siyasî, ekonomik ve hissî pek çok nedeni bulunmaktadır. Bunların tamamının ayrıntılı şekilde burada incelenmesi çalışmanın sınır ve amacını aşacağından bunlar hakkında ana hatlarıyla bilgi verilmekle yetinilecektir.

4.1. Kavmiyetçi Anlayıştan Kaynaklı Nedenler

Tarihsel süreçte Yahudi kavmine mensup pek çok peygamber gelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm bu peygamberlerden bazıları hakkında bilgi vermektedir. Fakat Kur'an'da ismi geçmeyen pek çok peygamberin geldiği yine Kur'ân-ı Kerîm tarafından haber verilmektedir.⁸⁷

Yahudiler, kendi kavimlerinden peygamberlerin gönderilmesiyle ve kendilerine kitap verilmesiyle övünmüşlerdir. Bununla yetinmeyen Yahudiler, kendilerine bahşedilen ilâhî nimetleri diğer toplumlara karşı bir üstünlük vesilesi saymışlardır. Aynı anlayışa sahip olan Medineli Yahudiler de komşuları olan müşrik Araplara karşı bu nitelikleriyle üstünlük iddiasında bulunmuşlardır. Ahir zaman peygamberinin kendi kavimlerinden biri olacağına inanan Medineli Yahudiler, her fırsatta rakiplerine karşı bu beklentilerini bir tehdit unsuru olarak kullanmaktan çekinmemiş ve şöyle ifadeler sarf etmişlerdir: *“Artık gönderilecek peygamberin zuhur vakti geldi. Muhakkak ki biz ona tabi olacağız ve biz onunla birlikte Ad ve İrem kavimleri akıbeti gibi kökümüzü kazıyacağız.”*⁸⁸ Kur'an-ı Kerîm, Medineli Yahudilerin Evs ve Hazreclilere karşı bahsi geçen tutumları hakkında şöyle haber vermektedir:

*“Allah katından kendilerine ellerindeki (Tevrat'ı) tasdik eden bir kitap (Kur'an) gelince onu inkâr ettiler. Oysaki onlar daha önce (bu kitabı getirecek peygamber ile) inkârcılara (Arap müşriklerine) karşı yardım istiyorlardı. (Tevrat'tan) tanıyıp bildikleri (bu peygamber) kendilerine gelince ise onu inkâr ettiler. Allah'ın lâneti kâfirlerin üzerine olsun.”*⁸⁹

Yukarıda bahsi geçtiği üzere Yahudilerin İslâm davetini reddetmek için ileri sürdükleri bahanelerden biri de vahyin tekelleşmesi anlayışıyla alakalı olmuştur. *“Allah'ın indirdiğine imân edin...”*⁹⁰ teklifine Medineli Yahudiler, *“...Biz sadece bize indirilene inanırız.”*⁹¹ şeklinde cevap vermişlerdir. Onların bu cevabı inkâr için bir bahane olmanın yanında onların dinî telakkilerini de göstermektedir.

⁸⁷ Bk. en-Nisâ 4/164.

⁸⁸ Abdülbasit Bedr, *et-Tarihu's-şâmil li'l-Medîneti'l-Münevvere* (y.y.: yy., 1993) 1/190.

⁸⁹ el-Bakara 2/89.

⁹⁰ el-Bakara 2/91.

⁹¹ el-Bakara 2/91.

Kısacası böyle bir anlayış ve beklenti içinde olan Medinelî Yahudilerin ekseriyeti Arap asıllı olan Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetine şiddetle karşı çıkmışlardır. Dolayısıyla bu toplumun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetini inkâr etmelerinin önemli nedenlerinden biri de kavmiyetçi telakkilerinden kaynaklanmıştır.

4.2. Siyasî Nedenler

Medinelî Yahudilerin Müslümanlara karşı olumsuz bir tutum içinde olmalarının başta gelen nedenlerinden biri de siyasîdir. Esasen Medinelî Yahudiler üstün ırk anlayışı gibi nedenlerden dolayı hiçbir zaman Araplarla tam uyum içinde olmamışlardır. Yahudiler, yüzyıllarca başka toplumlarla aynı bölgede yaşadıkları halde üstün ve seçkin ırk telakkilerinden vazgeçmemişlerdir.⁹²

Tarihi olarak Yahudiler, müşrik Arap kabileleri olan Evs ve Hazrec kabilelerinden önce Medine'ye yerleşmişlerdir. Ana vatanları Yemen olan Evs ve Hazrec kabileleri ise Arim selinden sonra M.S. V. yüzyılda Medine ve civarında ikamet etmeye başlamışlardır. Başlangıçta Yahudilerin yönetimi altında yaşayan bu kabileler, siyasi ve ekonomik baskıya maruz kalmışlardır. Gassânîlerin yardımıyla Evs ve Hazrec kabileleri, Yahudilere galip gelerek V. yüzyılın sonlarında Medine'de hâkimiyeti ele geçirmişlerdir. Medine, yerleşik bir şehir olmasına rağmen yönetimde kabilecilik hâkim olmuştur. Her kabile kendi içinde bir otoriteye sahip olmuş ve kısmî bir seçimle kabilenin ileri gelenlerinden biri kabile reisi olarak seçilmiştir.⁹³ Ne var ki zamanla Yahudilerin kıskırtmasıyla Evs ve Hazrecliler on yıllarca birbirileriyle çatışma halinde olmuşlardır.⁹⁴ Özetle söylemek gerekirse Medine'deki müşrik Arap kabilelerinin asırlar boyunca birbirilerine düşmeleri ve her kabilenin bir yöneticisinin olması onları siyasî olarak zayıf kılmıştır. Yahudiler açısından Arap komşularının zayıf olması kendi çıkarları açısından olumlu bir durum olmuştur. Böyle bir anlayışa sahip olan Medinelî Yahudiler, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Medine'de bütün Arapları bir araya getirmesini ve siyasi olarak onları birleştirmesini kendi çıkarları için büyük bir tehdit olarak görmüşlerdir. Medinelî Yahudilerin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) İslâm davetini inkâr etmelerinin nedenlerinden biri bahsi geçen politik anlayış olmuştur.

4.3. Ekonomik Nedenler

Medinelî Yahudilerin Müslümanlara dönük olumsuz bir tutum içine girmelerinin ve iştirak ettikleri Medine antlaşması zemininden uzaklaşmalarının ilk nedenleri ekonomik kaynaklı olmuştur. Bunun

⁹² Bedr, *et-Tarihu 'ş-şamil li'l-Medineti'l-Münevver*, 1/110.

⁹³ Safa, "Hicret Öncesi Medine'de (Yesrib'de) Sosyal ve Dini Hayat", 198.

⁹⁴ Bozkurt - Küçükaşcı, "Medine", 28/305-306.

ilk örnekleri, Medine'deki ekonomik hâkimiyetlerini kaybetmeleriyle başlamıştır. Kaynaklara göre hicretten önce Medine'deki ticaret, büyük oranda Yahudilerin elinde bulunurken Medine'de ikamet eden Arapların ise ticaret ile çok fazla ilgileri olmamıştır. Onlar daha ziyade ziraî üretim işleriyle meşgul olmuşlardır. Buna karşın Medine'deki Yahudi kabilelerinden Benî Kaynuka kuyumculukla, Benî Nadîr ziraatla ve Benî Kurayza ise deri tabaklama işleriyle uğraşmışlardır. Finans, gıda ve ithalât gibi ekonomik sektörlerin neredeyse tamamının hâkimiyeti Yahudilerin elinde olmuştur.⁹⁵

Diğer taraftan hicretten sonra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tavsiyeleriyle muhacirler, helâl olandan kazanmaya çaba göstermiş, alış-verişte hile yapmamış, faizden uzak durmuşlardır. Oluşan bu güven, müşterilerin Müslümanlardan alış-veriş yapmalarına katkıda bulunmuştur. Günden güne Yahudilere olan itibar azalmaya başlamış ve bu gelişmeler, Yahudilerin Müslümanları rakip olarak görmelerine ve onlara karşı daha sert tavır almalarına neden olmuştur.

Medinelî Yahudiler, ekonomik olarak Müslümanların kendilerine rakip olması bardağı taşıran son damlalardan olmuştur. Bunun üzerine Yahudiler daha önce iştirak ettikleri Medine vesikasını açıktan çığnemeseler bile gizliden bozmaya ve her fırsatta Müslümanlara karşı tuzak kurmaya başlamışlardır.⁹⁶

Sonuç olarak Medine'de İslâm devletinin teşekkül etmesi, Yahudiler için Medine ve çevresinin yanı sıra Arap yarımadasındaki pazarlarına büyük bir darbe vurmuştur. Bu durum Yahudilerin Müslümanlara karşı olumsuz bir tutum içinde olmalarına sebebiyet vermiştir.⁹⁷

4.4. Duygusal Nedenler

Medinelî Yahudilerin İslâm davetine olumlu karşılık vermemelerinin önemli bir nedeni de duygusal kaynaklı olmuştur. Gerçekten de onlar hak olduğunu bildikleri halde kalplerindeki kıskançlık nedeniyle İslâm dinine tabi olmaya yanaşmamışlardır. Hz. Peygamber'i (s.a.s.) inkâr eden ve Müslümanlara düşman olan kitap ehlinin mutaassıpları bununla yetinmeyip müminlerin küfre dönmelerini şiddetle arzu etmişlerdir.⁹⁸ Bu, aynı zamanda onların Müslümanlara karşı tahammülsüzlüklerini yansıtmaktadır. Bu durum, kıskançlık gibi menfi bir duygunun insana nasıl yanlış işler yaptığına önemli bir örnek teşkil etmektedir.

⁹⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/184-185, 572.

⁹⁶ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 1/262; İzzet Er, "Muhacirlerin Medine'ye İtibakının Psiko-Sosyo-Ekonomik Problemleri ve Çözümleri" *Diyanet Dergisi* 25/2 (1989), 78-79.

⁹⁷ Hizmetli, *İslâm Tarihi (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar)*, 170.

⁹⁸ Rıza-Abduh, *Tefsîrü'l-menâr*; 1/346.

Saplandıkları karanlıkta kaybolan inkârcı Yahudilerin bir kısmı, hak dini inkâr etmekle kalmayıp kalplerinde başta Hz. Peygamber (s.a.s.) olmak üzere Müslümanlara büyük bir kin beslemişlerdir. Müslümanlar için her türlü kötülüğü arzu eden bu insanlar, niyetlerini açığa vurmaktan çekindikleri zamanlarda Müslümanlara karşı besledikleri öfkeden dolayı parmaklarını ısırarak dereceye gelebilmişlerdir.⁹⁹ Bu insanların nefretlerini yansıtan örneklerden biri de müminler tarafından kullanılan bazı kelimelerin İbranicede fonetik olarak yakını olan ve hakaret ifade eden bir takım sözcüklerle değiştirilerek Hz. Peygamber’le istihzada bulunmaya çalışmaları olmuştur.

Bu anlamda kullandıkları kelimelerden biri “رَعْنًا /râinâ” kelimesi olmuştur.¹⁰⁰ Kur’an’da, Müslümanlara İslâm düşmanı Yahudilerin hakaret etme anlamında kullanabildikleri “râinâ” kelimesi yerine bu kelimenin sadece müspet anlamının karşılığı olan “انظرنَا /unzurnâ” kelimesinin kullanılması emredilerek¹⁰¹ hem mevzu bahis Yahudilerin gerçek niyetleri ortaya konulmuş hem de Müslümanları onların tuzağına düşmeme hususunda alternatif sunulmuştur. Yahudilerin aynı amaca hizmet etmek üzere telaffuzları yakın bazı kelimeleri bir birinin yerine kullandıklarına Nisa Sûresi 46. âyette yer verilmektedir. Âyete göre İslâm dinine saldırmak amacıyla bazı Yahudiler, kelimelerin yerlerini değiştirerek, dillerini eğip bükerek “سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعُ” / *İşittik, itaat ettik, dinle ve bizi gözet*” ifadesi yerine “سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعُ” / *İşittik ve karşı geldik, dinle, dinlemez olası, râinâ*” ifadesini kullanmışlardır. Hz. Peygamber’e karşı gelmek amacıyla söylenen “سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا /işittik ve karşı geldik” ifadesi Kur’an’ın söylemesini emrettiği şekilde Tora’da (şama’nû ve ‘aşînû/ işittik ve itaat ettik) geçmektedir.¹⁰² Bundan anlaşıldığı üzere Kur’ân-ı Kerîm, Medineli Yahudilere tam da atalarının Hz. Musa’ya gelen vahye uyacaklarına yönelik söyledikleri “işittik ve itaat ettik” sözünü hatırlatmakta ve benzer sözlerle aynı yaklaşımı Hz. Muhammed’e karşı sergilemeleri istenmektedir.¹⁰³ Yahudilerin bu tutumları hakkında bilgi sahibi olan Ensar’dan S’ad b. Ubâde (ö. 14/635) gibi bazı isimler, onları sert bir şekilde uyarılmışlardır.¹⁰⁴

⁹⁹ Bk. Âl-i İmrân 3/119.

¹⁰⁰ Bk. en-Nisâ 4/46.

¹⁰¹ el-Bakara 2/104.

¹⁰² Tesniye, 5/24; detaylı bilgi için bk. M. Salih Akdemir, “Kur’an-ı Kerîm’e Dilsel Yaklaşımlar”, 138-139; Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur’an Tefsirine Etkisi*, 176.

¹⁰³ Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur’an Tefsirine Etkisi*, 177.

¹⁰⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/128-129; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/374-378; Ebû’l-Leyl es-Semerkindî, *Bahru’l-ulûm*, 1/144-145; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn* (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse, 2002), 1/166-167.

Yahudilerin çeşitli telaffuz oyunları ile başta Hz. Peygamber olmak üzere Müslümanları hedef alan olumsuz tutumlarının hicrî 4. yüzyılın başlarına kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. Zira hicri 4. yüzyılın başlarında nazil olduğu düşünülen Mucâdele Sûresinde mezkûr tutuma atıfta bulunmaktadır. Huyey b. Ahtab, K'ab b. Esîd'in de aralarında bulunduğu bazı Yahudiler, Hz. Muhammed'i tahkir etmeye üzere gizli den söyledikleri bazı sözleri açıktan söylemeye karar vermiş ve bunun için de telaffuzları yakın kelimeleri tercih etmişlerdir. Onlar, Hz. Peygamber'in yanına geldiklerinde "es-selâmu 'aleyk" demek yerine "ölesin/usanıp dinini bırakasın" anlamlarına gelen "es-sâmu 'aleyk" ifadesini telaffuz etmişlerdir.¹⁰⁵ Bu husus Mucâdele Sûresi 8. âyette şöyle belirtilmiştir:

"Gizli konuşmaktan menedildikten sonra o menolundukları şeyi yapmaya kalkışarak günah işlemek, düşmanlık etmek ve Peygamber'e karşı gelmek için gizlice konuşanları görmedin mi? Onlar senin yanına geldiklerinde seni, Allah'ın selamlamadığı şekilde selamlıyorlar. Kendi içlerinden de: Bu söylediklerimiz yüzünden Allah'ın bize bir ceza vermesi gerekmez miydi? diyorlar. Cehennem onlara yeter. Oraya gireceklerdir. Ne kötü dönüş yeridir orası!"

Bu, aynı zamanda Müslümanların Yahudilere karşı daha dikkatli olmaları anlamına gelmiş ve Müslümanlar açısından bir uyarı anlamı taşımıştır.

Kısacası bazı isimleri istisna tutarsak Medinelî Yahudilerin çoğu dinî, siyasî, ekonomik ve nefsî bazı nedenlerden dolayı Hz. Peygamber'in İslâm davetini reddetmişlerdir. Onların bu husustaki tutumlarını Muhammed Hamidullah'ın şu sözleri güzel bir şekilde özetlemektedir:

"Ticaret, ziraat ve sanayide varlıklı patronlar durumuna gelmiş olan, kendi soy ve ırklarıyla övünen, aynı zamanda bir de kendilerine has dine sahip ve bir de Mukaddes Kitapları bulunan, Arabistanlı Bedevilerinkine nazaran hayli yüksek şan ve şerefe nail olmuş bu Yahudiler, yabancılar (Araplar) dan gelen bir din karşısında, kendi dinlerini bırakıp buna girmede pek az istekli davranmışlardır."¹⁰⁶

5. Medinelî Yahudilerin Müslümanları İslâm'dan Uzaklaştırma Çabaları ve Kur'an'ın Uyarısı

Ehl-i kitap mensubu bazıları Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvveti hakkındaki gerçeği gizlemekle kalmayıp Hz. Peygamber'e (s.a.s.) inananları da saptırmak için ellerinden geleni yapmışlardır. Hiçbir haklı ve

¹⁰⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/260; detaylı bilgi için bk. Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'an Tefsirine Etkisi*, 178.

¹⁰⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/572.

makul gerekçeleri olmaksızın tamamen kalplerindeki kıskançlıktan ötürü Müslümanları dinlerinden döndürmeyi arzu etmişlerdir.¹⁰⁷

Mevzu bahis Yahudi grubunun Müslümanları İslâm dininden uzaklaştırmak için izledikleri yollardan birisi şüphe oluşturmaktır. “*Ehl-i kitaptan bir zümre şöyle dedi: ‘Mü’minlere indirilen günün başında inanın (görünüverin), günün sonunda da inkâr edin, belki (size bakarak) onla, (önceki inançlarına) dönerler.’*”¹⁰⁸ meâlindeki âyette haber verildiği üzere Ehl-i kitaptan bazı isimler, gündüz Müslüman gibi görünüp akşam İslâm dininden rücu etme yolunu benimsemişlerdir. Tamamen taktiksel olan bu yolla iradesi zayıf insanları etkilemeye çalışmışlardır. Böylece zayıf iradeli müminlerin İslâm dini hakkında şüphe duymalarını amaçlamışlardır. Âyette bahsedilen Ehl-i kitap mensupları, Müslümanların zihinlerinde “Ehl-i kitaptan şu adamlar Müslümanlıkta bir eksiklik ve kusur buldukları için eski dinlerine döndüler.” şeklinde bir düşünce oluşmasını ve böylece onların İslâmiyet’i terk etmelerini hedeflemişlerdir.¹⁰⁹ Ayrıca aynı kişiler bir yandan Müslüman olanların kalplerinde şüphe oluşturmak için çalışırken kendi din mensuplarına da “*Sizin dininize uyanlardan başka hiçbir kimseye inanmayın...*”¹¹⁰ diyerek saflarını sıkılaştırmayı ihmal etmemişlerdir.

Bahsi geçen yöntemde, münâfıkların takip ettikleri usule benzer hususiyetler olsa da bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bilindiği gibi münâfıklar, Müslümanların yanında Müslüman gibi davranırken kendi taraftarları yanında onlar gibi davranmışlardır.¹¹¹ Onların esas hareket noktaları “dünyevi fayda ve zarar” temellidir. Fakat az önce sözü edilen grubun amacı ise bunun ötesinde İslâm dini hakkında “şüphe” oluşturarak ona saldırmak olmuştur.

Kur’an, gerek İslâm dini hakkında şüphe oluşturmak için taktik gereği müvakkat Müslüman görünen Ehl-i kitaptan inkârcıları gerekse açıktan İslâm’a karşı çıkanları çeşitli seviyelerde uyarmaktadır. Kur’an, Ehl-i kitap mensuplarından hakikati bildikleri ve ona şahitlik ettikleri halde Allah’ın âyetlerini inkâr edenleri uyarmaktadır.¹¹²

Kur’an’da Ehl-i kitaba yapılan davet, bazen sert uyarılar barındırmıştır. Farkında oldukları halde İslâm dininin hakkaniyetini ısrarla inkâr eden Yahudilerin din bilginlerinden Abdullah b. Suriyya ve Ka’b b. Eşref gibi isimlere bu seviyede bir uyarı yapılmıştır.¹¹³

¹⁰⁷ Bk. el-Bakara 2/109.

¹⁰⁸ Âl-i İmrân 3/72.

¹⁰⁹ Ebü’l-Fida’ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 3/87-88.

¹¹⁰ Âl-i İmrân 3/73.

¹¹¹ İlgili âyetlerden bazıları için bk. el-Bakara 2/14-16.

¹¹² İlgili âyetlerden bazıları için bk. Âl-i İmrân 3/70-71.

¹¹³ Bk. en-Nisâ 4/47; bu hususta detaylı bilgi için bk. Begavî, *Meâlimü’l-tenzil*, 2/231.

Hz. Peygamber (s.a.s.), uyarı içeren ilâhî mesajları doğrudan Medinelî Yahudilere mektuplar yoluyla Medine dışında olanlara da iletmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) İslâm dinine davet amacıyla Hayber Yahudilerine göndermiş olduğu mektubun içeriğinde söz konusu mesajı görmek mümkündür.

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla! Allah'ın Resûlü, Musa'nın dostu ve kardeşi, (Musa)'nın getirdiği bütün şeyleri tasdik edip doğrulayan Muhammed'den (bir mektuptur): Ey Tevrat'a tabi olup onun etrafında toplanan insanlar! Allah aşkına, size vahyolunan şey aşkına, aynı şekilde, sizlerden evvel gelip geçmiş kabilelerinizi men ve selva ile rızıklandıran aşkına, baba ve dedelerinizi Firavun'un elinden ve filinden kurtarmak için denizi kurutan (Yüce Varlık) aşkına, bana söyleyin: Allah'ın size vahyettiği Kitapta, Muhammed'e imân etmeye mecbur olup olmadığınız kayıtlı değil midir? Böyle değilse bana haber verin... Sizi Allah'ın ve Resûlü'nün yoluna davet ederim.¹¹⁴

Gerek Tevrat ve İncil'de bulunan ahir zaman peygamberiyle alakalı bilgilere işaret ederek gerekse ilâhî azapla uyarıda bulunarak yapılan davetlerin sonucunda olumlu cevap veren az sayıdaki Ehl-i kitabın dışında kalanların önemli bir kısmı gün geçtikçe Müslümanlara karşı daha da menfi faaliyetlerin içine girmiştir. Kur'an, Ehl-i kitaptan olan bu insanların imanı hususunda beklenti içinde olmamaları noktasında Müslümanları uyarmıştır.¹¹⁵

Kur'an, Müslümanlara karşı kalplerinde büyük bir kin ve nefret besleyen Yahudilerin bir kısmının nihai arzularının Müslümanları dinlerinden döndürmek olduğunu haber vermektedir.¹¹⁶

Esasen kiblenin Kâbe'ye çevrilmesinden önce Yahudi ve Hıristiyanlar, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kendi dinlerine döneceğini umuyorlardı. Fakat Cenâb-ı Hak, Müslümanların kiblesini Kâbe'ye çevirince bu durum onlara çok zor geldi ve artık Müslümanların kendi dinlerini terk edip Yahudi ya da Hıristiyan olma yönündeki beklentileri sona ermiş oldu. Bununla birlikte "*Sen onların dinlerine uymadıkça ne Yahudiler ne de Hıristiyanlar asla senden râzı olmayacaklardır...*"¹¹⁷ âyeti, onların nihai arzularının ne olduğunu çok net bir şekilde haber vermektedir. Buna göre Hz. Muhammed (s.a.s.), onların dinine uyup kiblelerine dönerek namaz kılmadan asla ondan memnun olmayacaklardır.¹¹⁸ Kur'an, Ehl-i kitabın kalplerinde

¹¹⁴ Detaylı bilgi için bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/575-576.

¹¹⁵ Bk. el-Bakara 2/75.

¹¹⁶ Bk. Âl-i İmrân 3/69.

¹¹⁷ el-Bakara 2/120.

¹¹⁸ Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994),

taşıdıkları bu arzuyu haber vererek Hz. Muhammed'in (s.a.s.) şahsında bütün Müslümanları uyarmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'e (s.a.s.), onların taleplerinin aksine Allah'ın razı olduğu ve kendisini peygamber olarak göndermiş olduğu hak yola tabi olmasını emretmektedir.¹¹⁹

Sonuç

İlâhî dinlerin sonuncusu olan İslâmiyet, bütün insanlığa gönderilmiş cihanşümul bir niteliğe sahiptir. İslâm peygamberi olarak Hz. Muhammed (s.a.s.), bu dini muhatap olduğu bütün toplumlara tebliğ etmiştir. Hicretle birlikte müşrik Arapların yanı sıra başka toplumlara da bu dini tebliğ etme imkânı doğmuştur. Bu davetin muhatapları arasında Medine bölgesinde yerleşik kadim toplumlardan biri olan Yahudiler yer almıştır.

Hicretten sonra takriben bir yıl kadar Müslümanlar ile Yahudiler arasında nispeten iyi ilişkiler olmuştur. Fakat Medine'deki Yahudi kabilelerine mensup bazı isimlerin sebep olduğu olumsuz olaylar, ilişkilerin gerilmesine yol açmıştır. Medineli Yahudilere yönelik İslâmî davet, farklı seviyelerde devam etmiştir. Ne var ki ilk dönemlerde hâkim olan olumlu atmosferde bu davet, daha fazla karşılık bulmuştur. Bu dönemde doğrunun peşinde olan az sayıdaki Abdullah b. Selâm gibi bazı Yahudiler ihtida etmiştir.

Medineli Yahudiler, müşrik Araplara göre semavî din geleneğine sahip ve âhir zaman peygamberinin geleceği beklentisi olan bir toplumdur. Hakikaten de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Tevrat ve İncil'de özellikleri haber verilen ahir zaman peygamberi olduğu başta Yahudi din bilginlerince malumdu. Beklenen peygamber gelmiş ve onlara iyi olanı emretmekten ve kötülüğü nehyetmekten başka bir çağrısı olmamıştır. Ne var ki Medineli Yahudiler, seçilmiş kavim anlayışının yanı sıra siyasî, iktisadî ve duygusal kaynaklı bazı sebeplerden dolayı İslâmî davet karşısında umumiyetle menfi bir tutum içinde olmuşlardır.

Medineli Yahudilerin büyük bir kısmı, İslâm davetini diğer bir ifadeyle Kur'an'ın ilahî niteliğini ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetini inkâr etmek için bir takım bahanelerin ve gerçek dışı iddiaların arkasına sığınmayı tercih etmişlerdir. Bazıları bu daveti reddetmekle yetinmeyip İslâm nurunu söndürmek için muhtelif faaliyetin içinde bulunmuşlardır. Bunların bir kısmı İslâm'a karşı negatif tutumunu açıktan belli ederek bu bağlamda faaliyetlerde bulunurken bazıları ise dünyevî çıkarlarını korumak ya da İslâm dinine içeriden zarar vermek, zihinlerde şüphe uyandırmaya çalışmak için Müslüman kisvesine bürünmüşlerdir. İslâm dinine karşı yaptıkları eylemler ya da yapmayı düşündükleri planlar vahiy yoluyla ya da başka bir vesileyle gün yüzüne çıkmıştır. Son tahlilde Müslümanlara karşı yaptıkları veya yapmayı düşündükleri her şey kendi aleyhlerine dönmüştür.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed - Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm el-meşhûr bi't-tefsîri'l-menâr*. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Ammeti li'l-Kitâb, 1990.
- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. Ankara: Seba Yayınları, 1997.
- Ağırman, Mustafa. “Hz. Peygamber’in Medine’yi İslamlaştırması ve Hicret Projesi”. *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 57-85.
- Akdemir, M. Salih. “Kur’an-ı Kerîm’e Dilsel Yaklaşımlar”. *Kur’an-ı Anlama Yolunda*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 127-158. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Apak, Adem. “Hz. Peygamber’in (s.a.v) Hicret Sonrası Medine’de Örnek Toplum Oluşturma Adımları Üzerine”. *Hz. Muhammed (sav) ve Mesajı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2014.
- Ayğın, Fadıl. *Son Peygamberi Müjdelemek Beşâirü'n-nübüvve*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Bedr, Abdülbasit. *et-Tarihü's-şamil li'l-Medîneti'l-Münevvere*. 3 Cilt. Medine, 1993.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd. *Meâlimü't-tenzîl*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Tayyibe, 1997.
- Bozkurt, Nebi - Küçükbaşcı, Mustafa Sabri. “Medine”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cürcânî, Ali b Muhammed Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rifât*. ed. Muhammed Sıddık Mînşavi. Kahire: Dârü'l-Fezîle, ts.
- Çubukcu, Asri. “Buâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/340. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Dilek, Burcu. *Medine Yahudilerinin İnanç Problemlerinin Kur'an-ı Kerim'deki Yansımaları*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Dilek, Burcu - Birişik, Abdülhamit. “Kur'ân'da Medîne Yahudilerinin Farklı Yahudilik İnanç ve Anlayışları Üzerine Bir Bakış Denemesi”. *Usul İslam Araştırmaları* 24/24 (2015), 71-104.
- Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Nasır b. Ahmed b. İbrahim. *Bahru'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlimiyye, 1993.
- Er, İzzet. “Muhacirlerin Medine’ye İntibakının Psiko-Sosyo-Ekonomik Problemleri ve Çözümleri”. *Diyanet Dergisi* 25/2 (1989), 63-80.
- Firestone, Reuven. “İslâm’ın Teşekkül Döneminde Yahudi Kültürü”. çev. Ertuğrul Döner - Ahmet Rifat Geçioğlu. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014), 191-222.
- Güner, Osman. “Hz. Peygamber’in Ehl-i Kitab’a Karşı Tutumu”. *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitab -Tartışmalı İlmî Toplantı-* (İstanbul: 2007), 203-231.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak, 2003.
- Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihi (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.

İşık, Hidayet. “Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil’de Hz. Muhammed”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 11-25.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse, 2002.

İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed. *Mu’cemu makayisi’l-lüğa*. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1979.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed ‘Abdûlmelik b. Hişâm el-Hımyerî. *es-Sîretü’n-nebeviyye*. thk. Muştafâ es-Sakka v.dğr. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî’l-Halebî, 1375/1955.

İbn Kesîr, Ebû’l-Fida’ İsmail. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.

İbn S’ad, Muhammed b. Sa’d b. Menî’ Ebû Abdillâh el-Basrî. *et-Tabakâtü’l-kübra*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1968.

İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b Ali b Muhammed. *Zâdu’l-mesîr fî’lmi’t-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü’l-İslâmî, 1984.

Kapar, Mehmet Ali. “Kâ’b b. Eşref”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/3-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Karasu, Teceli. *Din Eğitiminde İşlevsel Akıl*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.

Kiraz, Celil. “Hz. Muhammed (sav)’in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelenmesi (Tebşîrât)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 10/1 (2001), 231-260.

Kurtubî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1384/1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te’vilâtu ehli’s-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve’l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.

Mukâtil b. Süleyman, Ebû’l-Hasen b. Beşîr el-Ezdf el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-‘Arabî, 2002.

Öz, Şaban. “Medine Yahudileri ve Benî Kureyza Hikayesi Üzerine Yeni Bakışlar”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004), 139-144.

Safa, Mustafa. “Hicret Öncesi Medine’de (Yesrib’de) Sosyal ve Dini Hayat”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012), 197-215.

Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrût: Müessesetü’r-Risale, 2008.

Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*. 24 Cilt. Kahire: Hecer, 2001.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu’t-Taberî tarîhu’r-rusul ve’l-mulûk*. 6 Cilt. Kahire: Dâru’l-Marife, 1968.

Vâhidî, Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Ahmed b. Muhammed b. ‘Alî en-Nisâbüri. *el-Vasît fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*. thk. Heyet. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbûrî. *Esbâbu 'n-nüzûl*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: y.y., 1411.

Yiğit, İsmail. "Hz. Peygamber'in Medine Dönemi Faaliyetleri". *Vahyin Nüzûlüniün 1400. Yılında Hz. Muhammed (s.a.v.)*. 169-188. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş, 2011.

Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.

Yılmaz, Bedriye. *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'an Tefsirine Etkisi*. Ankara Üniversitesi, 2020.

Hadis Şerh Geleneğinde Manzûmeler: Buhârî'nin es-Sahîh'ine Dair Türkçe Bin Ehâdîs Şerhi

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 15 Ekim 2023 Kabul Tarihi: 08 Mart 2024

✉ **Mustafa Yüceer**

Dr. Öğr. Üyesi /Assist. Prof. Dr.
İstanbul Medeniyet Üniversitesi/İstanbul Medeniyet University
İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Sciences
<https://ror.org/05j1qpr59>
<https://orcid.org/0000-0002-1769-1739>
mustafayuceer@gmail.com

Öz

Hız Peygamber henüz hayatta iken sınırlı da olsa sözlerinin nazmedilmesine müsaade etmesiyle bazı rivayetler şiirlere konu edilmiştir. Bunun yanı sıra Osmanlı'da şefaate ulaşma arzusuyla hadisleri nazmetme fikri, şairlerin hedeflerinden biri olurken dini sorumluluk ve literal bakış açısının tercümelere yansıtıldığı görülmektedir.

Sahih-i Buhârî'den seçilen rivayetlerin şiirle şerh edilmesi amacıyla yazılan İsmâil Sâdık Kemâl'e ait *Bin Ehâdîs Şerhi*, bu araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Hadis ilimlerinde usul alanında başlayan ve zamanla kırk hadis edebiyatında yoğunlaşan manzumelerin hadis şerh çalışmaları içerisindeki yerinin tespiti amaçlanmaktadır. Eserin yöntemi ve kaynakları gibi şekilsel incelemenin yanı sıra normatif yönü de bulunan örnek bir rivayet, tahlil edilmek suretiyle hadis şerhçiliğinin manzumedeki durumu nicel analiz yöntemiyle ele alınmaktadır. Bu doğrultuda *Bin Ehâdîs Şerhi*'ndeki 611 rivayetin *Sahih-i Buhârî* hadislerinden, geri kalanlarının da farklı kitaplardan seçildiği tespit edilirken rivayetlerin didaktik bir yöntemle ve literal bir tercümeyle nazmedildiği, mezheplerin görüşlerini de ihtiva edecek şekilde fikhî hükümlere işaret edilerek telif edildiği bulgularına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sanat, Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, Manzûme, *Bin Ehâdîs Şerhi* İsmail Sâdık Kemâl.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Verses in Hadith Commentary Tradition: Commentary of One Thousand Ahadith on Bukhari's al-Sahih in Turkish

Research Article

Received: 15 October 2023 Accepted: 08 March 2024

Abstract

During the lifetime of the Prophet, some narrations were occasionally versified with his approval, albeit to a limited extent. Furthermore, it is evident that during the Ottoman period, poets aspired to versify hadiths with the aim of seeking the Prophet's intercession. This endeavor reflected both religious devotion and a literal perspective in their compositions.

The subject of this study is the analysis of the work titled "A Thousand Ahadith Sharh" by İsmail Sadık Kemal, which is crafted with the intent of providing commentary on selected narrations from Sahih al-Bukhari. The paper endeavors to ascertain the role of verses, which originated within the realm of uşul al-hadith sciences and gained prominence in forty hadith literature over time, within the domain of hadith commentary studies. In addition to the formal analysis, including the method and sources employed in the book, a sample narration with normative implications is examined. Furthermore, the status of hadith commentary in verse is discussed utilizing the quantitative analysis method. In this regard, it is observed that out of the 611 narrations in the A Thousand Ahadith Sharh, selected from Sahih al-Bukhari, the remainder are chosen from various hadith collections. These narrations are presented in verse format, employing a didactic approach and a literal translation. Moreover, the text is structured as a verse commentary, addressing jurisprudential rulings and incorporating diverse sectarian perspectives.

Keywords: Hadith, Art, Bukhari, al-Jami al-Sahih, Verse, A Thousand Ahadith Sharh, İsmail Sadık Kemal.

Summary

While one facet of narrative culture, stemming from the divine address that serves as the foundational element of Islamic civilization, embodies normative-based principles, another facet has directly or indirectly contributed to the development of various branches of science, particularly ethics. In this regard, the foundational sources of Islamic art and aesthetics naturally derive from the Qur'an and Sunnah. Poetry has remained a focal point of interest for both authors and the masses throughout history, particularly within artistic domains that have evolved with a focus on divine thought, grounded in the prohibition of depiction. Additionally, it has been observed that narrations began to be recorded with the Prophet's permission during his lifetime. From the time of the Companions onward, there were occasional instances of expressing emotions or normative narrations in the form of poetry, albeit in limited numbers. However, this practice did not become a widespread endeavor until the Ottoman period. Excluding the poems crafted for facilitating the learning of rules and concepts across various branches of science, particularly during the Ottoman era, hundreds of poetic compositions were produced. In this regard, there have always existed distinct literary works dedicated to belief, worship, or mysticism, particularly concerning Allah, prophets, caliphs, or individuals with notable religious identities. For instance, alongside poetic verses like Feraiz-name, Akaid-name, catechism, and translations of surahs such as al-Fatihah, Ya-Sin, and al-Ikhlâs, poetic compositions consisting of forty, one hundred, or even one thousand hadiths were crafted. Texts covering nearly every aspect of religion, from general to specific topics, were published, predominantly in the form of masnavi verse, adhering to meter and rhyme. The divine essence of art and aesthetics is evident in the fact that almost all of these texts are structured in the order of basmalah, tawhid, munajat, and na'at, among other sacred elements. One of the reasons for the expression of these texts in verse rather than prose is that their instructive and didactic aspects take precedence over their emotional dimensions. Indeed, although the Ottoman intellectuals displayed a notable interest in poetry and its aesthetic concerns, this enthusiasm was often tempered in the verses composed by many poets due to the authors' aspirations for intercession, goodwill remembrance, and societal guidance.

Although approximately 500 studies have been conducted on al-Bukhârî's (256/870) al-Jami al-Sahih, renowned for its reliability in the history of hadith, covering areas such as tafsir, ikhtisar, rijal, jarh, and ta'dil, no independent verse work has been identified. In this study, the narrations from Bukhari's al-Sahih, which were versified for the first time in İsmail Sadık Kemal's (1310/1892) Thousand Ahadith al-Sharif, are analyzed. In the introduction of this work, al-Nawawi's Forty Hadiths are versified for the first time, and

in certain sections of the work, the texts of Qadi Iyad's al-Shifa are cited as hadiths. Moreover, the narrations from al-Jami's Persian verse forty hadiths, which were translated by numerous authors during the Ottoman period, are also incorporated at the outset of the work. A total of 611 narrations, ranging from the 364th to the 975th in terms of their sequential order within the work, are systematically versified in couplets, varying in length from two to thirty lines. This versification is done in accordance with the book and chapter order of al-Sahih. Given that the narrations are occasionally repeated in different sections within the work, the author has opted to prioritize the hadith that best encapsulates the characteristics of the specific book or chapter being translated. In the study, which encompasses a total of 1020 narrations, 889 narrations are deemed acceptable, 82 narrations are regarded as weak, 31 narrations are considered moot, 3 narrations are attributed to the salaf, and 15 texts are not included in the foundational hadith sources.

Although the work analyzed in this study shares the general characteristic of al-Sahih by including a narration from each chapter, it does not constitute a complete verse translation. İsmail Sadık Kemal adopts a didactic approach in his work and emphasizes literal translation. Additionally, he intermittently incorporates jurisprudential rulings into verse. As an illustration, the statement "Whoever is able to perform one rak'ah of the Fajr prayer before sunrise has reached the Fajr prayer. And whoever is able to perform one rak'ah of the 'asr prayer before sunset has reached the 'asr prayer" has been versified to align with the translation. In fact, İsmail Sâdik Kemâl not only versifies the narration but also provides commentary and explanations within the poem. Concerning this narration, which bears a normative aspect, İsmail Sadık Kemal initially presents the perspective of the Shafi'i sect and subsequently articulates the Hanafis' stance on the matter. Furthermore, he evaluates the methodologies employed by the sects in rendering judgments, along with the debates surrounding the narration. As the author adheres to the Hanafi sect, he provides examples from various events and phenomena related to the subject, thereby emphasizing his defense of the views of his sect. In this regard, when we evaluate the commentary of a thousand hadiths while excluding the problematic narrations that diminish the authenticity value of the work, it is feasible to regard it as a verse commentary possessing a unique aspect within the tradition of hadith commentary.

Today, computer programs, websites, and databases focusing on Bukhari's al-Sahih, leveraging the opportunities afforded by technology, primarily emphasize the chain of transmission and text. Unfortunately, the connection between hadith and art is not adequately addressed at the desired level in these resources. With the exception of a few cartoons and biographical studies in visual arts, there are scarcely any studies that establish a connection between hadiths and art and aesthetics. The same holds true for calligraphy, illumination, architecture, poetry, and storytelling as well. In this regard, series, films, or verses revolving around rawi and narrations, particularly delving into the history of hadith, should be created based on authentic knowledge. These productions should aim to highlight the artistic and aesthetic dimensions of narrations.

Giriş

Vahyin beşeriyetin akıl ve vicdanında karşılık bulması ile birlikte şekillenen İslâm medeniyetinde, dinin temel mesajını iletme çabasıyla nasların yorumuna dair ortaya çıkan metinler, zaman içerisinde gelişim göstererek tarih sahnesinde yerlerini almışlardır. Her ilmin kendi ıstılah ve meseleleri kurucu metinler etrafında teşekkül ederken bu metinler bir edebiyat, literatür ve hatta gelenek oluşturmuştur. Çalışmamıza konu olan ve hadis sahasında kurucu kabul edebileceğimiz birkaç temel metinden biri sayılan Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'ini bu açıdan düşündüğümüzde etrafında geniş bir edebiyatın varlığı dikkati celp eder. Nitekim eser üzerine yapılan şerhler başta olmak üzere ihtisar, ta'lik ve râvilerine dair çalışmalar, başlı başına *es-Sahîh* literatürü oluştururken söz gelimi Buhârî hatimleri ve Buhârîhânlık gibi eser etrafında gelişim gösteren uygulamalar da meydana getirmiştir.¹ İslâm tarihinde önemli bir işin başlangıcında veya başarıyla sonuçlanmasında veya kolera gibi bir salgından korunmak adına ya da bir şehrin muhafazası ve fethi gibi durumlarda Buhârî hatimleri yapılagelmiştir. Napolyon'un Mısır'ı ele geçirmemesi için 1798'de Ezher Camii'nde ve yine Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılacağı 23 Nisan 1923 öncesinde Türkiye'nin her yerinde yapılan Buhârî hatimleri, söz konusu geleneği yansıtan farklı örneklerdir.²

Kur'an'dan sonra Müslümanların en çok güven duyduğu kitapların başında gelen *es-Sahîh* etrafında gelişen bu gibi uygulamalar, kültür ve sanat açısından iki yönlü düşünülebilir. Birincisi, bir meslek veya sanat erbabının güven duyduğu bu eserdeki rivayetleri, kendi mesleğine uygun şekilde icra etmesi; ikincisi, İslâm inanç ve prensiplerinin ortaya konulması amacıyla katkı olarak sanatın etkileyici gücünden istifade etme çabasıdır. Nitekim Hz. Peygamber'den nakledilen “Allah güzeldir, güzeli sever”³ rivayeti sanatta da ilâhî bir güzellik arayışını beraberinde getirmiş ve ortaya hat, tezhip, minyatür, şiir ve mimari gibi pek çok alanda evrensel düzeyde

¹ Buhârîhânlığın Osmanlı'da izlerine dair detaylı bilgi için bk. Mustafa Celil Altuntaş, “Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 8/1 (2010), 33-67.

² M. Yaşar Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/114-123.

³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 6/338; 28/438-439, 599; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), “İman”, 147; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), “Duâ”, 10.

estetik başarıyı/duyarlılığı yakalayan İslâmî eserler çıkmıştır. Bu eserlerin ortaya çıkma süreçlerinde bir taraftan din, ilim, sanat ve siyasetin herhangi bir amaca matuf belirleyici özellikleri veya bireylerin sorumluluk düşünceleri önemli rol oynarken diğer taraftan sanat ve estetiğin gelişimi de sorumluluklar etrafında farklı boyutlar kazanmıştır. Böylesine geniş düzeyde gelişim gösteren İslâm sanatının dışı dönük yönünü oluşturan şiirin estetik düzeyi öne çıkarırken aynı zamanda ilâhî hitabın manzumeler etrafında ele alınması birden fazla problematiği beraberinde getirmektedir. Öncelikle akla, âyet veya hadislerin şiirlerde iktibas edilmesi veya manzum tercümelere konu edilmesi caiz midir sorusu gelmektedir ki Hz. Peygamber'in bu konuya izin verdiği bilinmektedir. Bununla birlikte şairlerin dinî metinleri tercih etme sebepleri, hangi metinleri ön plana çıkardıkları, dinî metinlere nasıl bir anlam yükledikleri, söz konusu metinlerde yer alan normatif ifadeleri hangi perspektifle değerlendirdikleri düşünülmeli gereken diğer hususlardır.⁴ Edebiyat alanında bu tarz çalışmalara dair tenkitli neşirlerin yaygınlık kazanmasıyla birlikte yeniden popüler oldukları görülürken ilmî anlamda nasıl bir tenkitten geçirildikleri (sıhhat, kaynak ve muhteva bakımından) tartışma konusu haline gelmektedir. Zikredilen sorular ve problematikler genel çerçeveyi çizmek adına dile getirilirken bu çalışma özelinde öncelikle fonetik sanatlar grubunda kabul edilen şiirde rivayetlerin yer alış keyfiyeti ele alınacaktır. Bu doğrultuda Abdurrahman Câmî'nin nazmen Farsça'ya tercüme ettiği bir rivayetin farklı Türkçe tercümeleri etrafında mukayesesi gerçekleştirilecektir. Konunun manzum hadis şerh geleneği ile ilişkisi, *el-Câmiu's-sahîh* üzerinde yapılan manzumelerin tespiti ile kurulurken bu minvalde Osmanlı'nın son döneminde İsmail Sâdık Kemâl'in müstakil bir şekilde *es-Sahîh*'i nazmetme çabası incelenecek ve eserde normatif özellikler taşıyan bir hadis ise örneklem olarak tahlil edilecektir.

1. Rivayetlerin Bir Sanat Eseri Olarak Şiire Yansıması

Sanat sözcüğü, yapmak manasında صنع fiilinin mastarıdır. Daha çok insanın eliyle, akıl ve zekasıyla yaptıklarını kapsar.⁵ Sanatla içkin bir biçimde kullanılan estetik ise antik Yunan menşei olup güzellik, derin duyarlılık veya farkına varılmış sezgi şeklinde ifade edilebilir.⁶ Bununla birlikte İslâm sanatı ve estetiği etrafında pek çok tanım yapılmış olup bizim çalışmamızda; “Birey veya toplumların duygu, düşünce, örf-adet, inanış

⁴ Kurucu metinleri “Zemin Metinler” şeklinde tanımlayan Dursun Ali Tökel, özellikle Osmanlı döneminde esas zemin metinlerin şiir diliyle şekillenen dinî karakterli çalışmalar olduğunu, Anadolu toplumunda bunun etkisinin hâlâ devam ettiğini ve bu çalışmaların pek çok açıdan tetkik edilmesinin zorunluluğunu ifade etmektedir. Dursun Ali Tökel, “Bir Kendilik Olarak Zemin Metinler”, *Zemin Metinler*, ed. Burak Koç - Peyami Sefa Gülay (Konya: Loras Yayınları, 2020), 21-37.

⁵ Turan Koç, “Sanat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/90-93.

⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 314.

ve tasavvurlarını, çeşitli malzeme, araç, teknik ve yöntemleri kullanarak, gören ve işitenlerde hayranlık uyandıracak bir ahenkle ortaya koymalarıdır” şeklinde yapılan tanım göz önünde tutulmuştur.⁷ Estetik ise “olgularda varlığı hissedilen ve insan ruhunda beğenme, hoşlanma, zevk alma gibi olumlu duygu ve yargılar doğuran nitelikleri” ifade edecek biçimde düşünülmüş; bu anlamda Batının insanı merkeze alma çabasının aksine İslâm medeniyetinde ilâhî olanı merkeze alan bakış öne çıkarılmıştır.⁸ Buna göre hayatın bir parçası olarak gelişen, şekillenen ve etkileyici bir güç haline dönüşen sanat ve estetik; birey, din ve toplumla iç içe ve her yerde tabii bir şekilde vardır.

İslâm sanat ve estetiğinin ilâhî yönünde “güzellik” başta olmak üzere “fayda/zarar” ilişkisi etkili olduğu için ortaya çıkan bütün eserlerde öncelikle ilâhî olan veya “lehve'l-hadis” düşüncesine uygun olup olmadığı ön plandadır.⁹ Müslüman sanatkâr/şairin çıkış noktasında ilâhî olan daima var olagelmış ve ortaya konulan çaba bu minvalde seyretmiştir. Söz gelimi tasvir yasağı, maddeye şekil verilen görsel (plastik) sanatlardan heykel ve resimden ziyade aynı grupta yer alan mimari, hat, tezhip, minyatür ve ebru gibi türlerde ilerlemenin önünü açarken bu durum edebî metinler ile mûsiki gibi işitsel (fonetik) sanatların daha çok ilgi görmesini sağlamıştır.¹⁰ Aynı şekilde dramatik (ritmik) sanatların da dinin belirlediği itikat, ibadet ve muamelât hükümleri etrafında çizilen sınırlarda kalması, sanat ve estetiğın insan merkezli kabul edilmeyişinin tabii bir neticesidir.¹¹

⁷ Yılmaz Can - Recep Gün, *Ana Hatlarıyla Türk- İslâm Sanatı ve Estetiği* (Samsun: Kayıhan, 2005), 13-15.

⁸ Beşir Ayvazoğlu, “İlmü'l-Cemâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/146-148.

⁹ Lokman Süresinde “*İnsanlar arasında öyleleri vardır ki bilgisizlik yüzünden başkalarını Allah yolundan saptırmak ve o âyetleri alay konusu etmek için eğlendirici sözler kullanırlar; işte bunları alçaltıcı bir azap bekliyor*” âyetinde yer alan lehve'l-hadis ifadesi “oyun ve eğlence, boş söz, insanı amaçtan uzaklaştıran maksat” gibi manalarda kullanılmış bununla birlikte ilk dönem tefsir ve hadis kaynaklarında müzik ve müzikle ilgilenen kimseler hakkında kullanılmıştır. Konuya dair detaylı bilgi için bk. Arpağuş, Faysal “Lehve'l-Hadis'in Müziğe Tahsisinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi”, *Amasya İlahiyat Dergisi* (Aralık 2020), 15/395-419

¹⁰ Turan Koç, *İslâm Estetiği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 184-185.

¹¹ Disiplinlerarası bakış ile sanatın kaynağını oluşturan dinî metinleri inceleyen çalışmalar son dönemde artış göstermektedir. Sanat ve Estetik başlıklı yayın yapan uluslararası bir derginin yanı sıra konunun dinî boyutu tartışmalı/hakemli ilmi toplantılar etrafında tartışılmaya devam etmektedir. Eser telifinde Nusret Çam'ın *İslâm'da Sanat Sanatta İslâm* kitabı ile Turan Koç'un çalışmaları dikkat çekmektedir. Hadis alanında Bekir Tatlı tarafından doktora tezi olarak hazırlanan *Mimari Hadisler*, Enbiya Yıldırım'ın *Hüsnü Hat* isimli kitapları hadis-sanat ve estetik ilişkisine sundukları katkı bakımından kıymetlidir. Bekir Tatlı, *Mimari Hadisleri Türk İslâm Mimarisini Taçlandıran Peygamber Sözleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2023); Enbiya Yıldırım, *Hüsn-i Hat ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2017); Nusret Çam,

Müslüman şairlerin zihin dünyasını şekillendiren bu bakış açısı, şiirlerinin serencamına da etki etmiştir. İslâm'ın ilk yıllarında bir savaş aracı, hiciv unsuru olarak kullanılan şiirin¹² sonraki dönemde dinî sınırlar içinde icra ettiği en önemli fonksiyonun “öğretmeyi kolaylaştırma” olduğunu, İslâmî ilimlerin hemen her dalında neşredilen manzum metinlerden elde edilen verilerle rahatlıkla ifade edebiliriz.¹³ Bu açıdan her ilmin usullerine dair manzum bir metin oluşurken hadis usulünde elfiyyeler ve diğer manzumeler bunun en somut örnekleridir.¹⁴ Hadise dair Arap edebiyatında manzum metinlerin neredeyse tamamı, senede, ricale, usule veya bir müellifin metoduyla ilgili hazırlanmıştır. Ne var ki manzumelerin merkezinde, doğrudan tercüme edilen rivayetler neredeyse yok denecek kadar azdır. Rivayetlerin mensur biçimde sonraki nesillere ulaştırılmasına dair telifler yapılırken Arap toplumunda şiirin bulduğu karşılığın hadislerde etkisi için aynı şeyleri söylemek zordur. Bunun sebeplerinden biri Kur'an'da yer alan “*Biz ona şiir öğretmedik; zaten ona yaraşmazdı da*” âyetidir.¹⁵ Buna rağmen, hicret esnasında Sevr Mağarasında yaşadığı hissi aktaran Hz. Ebû Bekir

İslâm'da Sanat Sanatta İslâm (Ankara: Akçağ Yayınları, 2021); Koç, *İslâm Estetiği*; Yasin Pişgin, “Din-Sanat İlişkisi Bağlamında Dinî Tecrübenin Sanat Ruhuna Etkisi”, *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı* (Antalya: 2016), 45-59; Bayram Akdoğan, “Sanat, Sanatçı, Sanat Eseri ve Ahlak”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2001), 213-245; Hayrani Altıntaş, “Kur'an ve Estetik”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (1998), 53-90.

¹² Hassân b. Sâbit'in özelliklerle Hz. Peygamber'in övgüsü ve duasıyla (Buhârî, “İlim”, 68; “Bed'ü'l-halk”, 6; “Megâzî”, 30; “Edeb”, 91) Kureyşlileri hicvetmesi, sanatın bir savaş aracı haline gelmesi için örnek verilebilir. Hassân b. Sâbit'in İbn Habîb tarafında toplanan *Dîvân*'ında, yaşadığı dönemin hemen hemen bütün olaylarına işaret eden şiirler bulunmaktadır. Hassân b. Sâbit, *Dîvânu Hassân b. Sâbit el-Ensârî*, thk. Abdullah Sinde (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2006).

¹³ Ahmet Sevgi, “Neseî Akâidi'nin Ali Şîr Nevâî'ye İsnat Edilen Manzûm Bir Tercümesi”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 169-175; Ramazan Çelik, “Sinoplu Safâî'nin Manzum İhlâs Süresi Tefsiri”, *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (2022), 145-189; Muhammet Raşit Akpınar, “Manzum Ferâiz Edebiyatının Bir Örneği: Ayıntâbî Mehmet Hasib Dürrî Efendi'nin Zübdetü'l-ferâiz İsimli Eseri”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 34 (2023), 1411-1442.

¹⁴ Dil ile ilgili yapılan manzûmeler gibi Hadis Usûlü'nün kaidelerini anlatan veya mensur bir eseri nazmeden çalışmalar da bulunmaktadır. Bunların içinde İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime* olarak meşhur olan *Ulûmu'l-hadis*'ine İrakî tarafından yazılan *Elfîyye (et-Tebîra)* ile Süyûtî'nin bu iki eseri göz önünde bulundurarak oluşturduğu *Nazmu'd-dürer* isimli çalışması hadis tarihinde ön plana çıkmaktadır. Yusuf Teker, *Hadis Usûlü Edebiyatında Elfîyyeler, İrakî ve Elfîyyesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Ramazan Doğanay, “Süyûtî'nin Nazmu'd-Dürer Fî 'İlmi'l-Eser Adlı Elfîyye'sinin Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi”, *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (2022), 1059-1093.

¹⁵ *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2011), Yâsîn 36/69.

(ö. 13/634), Bedri tasvir eden Ka'b b. Mâlik (ö. 50/670),¹⁶ Hz. Hamza'nın (ö. 3/625) şehit olmasını nazmeden Abdurrahman b. Revâhâ (ö. 8/629) ve Hassan b. Sâbit'in (ö. 60/680) şiirleri, o dönemin olay tasvirini kurgulayan örneklerden bazılarıdır.¹⁷ İbn Asâkîr'in (ö. 571/1176) naklettiğine göre Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) Arapların sıklıkla kullandığı “Ziyarete ara sıra git ki muhabbetin artsın” sözünü -Hz. Peygamber de hadis olarak zikrettiği için- nazmederek Hz. Peygamber'e nispet ettiği görülmektedir.¹⁸ Konuya dair en önemli örnek Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) *el-Emsâl*'inde yer almaktadır: Sahâbeden Abdullah b. Kurz el-Leysî (ö. ?), Hz. Peygamber'in konuşmasını nazmetmek için izin istemiş, aldığı olumlu yanıtın akabinde söz konusu konuşmayı lafzen iktibas yoluyla aruzun bahr-i tavil kalıbı ile nazmetmiştir.¹⁹

İslâm sanatının izlerini gördüğümüz ilk metinlerin müelliflerinin İslâm öncesi kültürlerden etkilendiği de unutulmamalıdır. İslâm'la şereflenen cahiliye dönemi şairlerinden Nemr b. Tûleb (ö. 14/635) ve Humejd b. Sevr el-Hilâlî (ö. 30/650), “Dert olarak selamet yeter” rivayetini nazmetmişlerdir. Burada iktibas edilen metin darb-ı meseldir ve tam bir rivayet iktibasından ziyade özlü söz aktarımı gibi düşünülmelidir. Bu dönem hadislerle yapılan iktibaslar, daha çok yaşanan duygusal olayların aktarımı veya tasviri şeklindedir. Ancak iktibas için Hz. Peygamber'in izin vermesi sanat ve hadis ilişkisi için sınırlı da olsa somut bir örnektir.²⁰

Sahâbe sonrası dönemlerde de pek çok şairin iktibas ile hadisleri eserlerinde kullandığı ifade edilebilir. Burada şiirin akılda kalıcı yönü ön plana çıkarken rivayetlerin aktarım sürecine bir katkı da sağlanmaktadır. Konuya dair yaptığı çalışmasında İbrahim Sağlam, Zührî (ö. 124/742) başta olmak üzere Ebû Hanîfe (ö. 150/767), el-Ezdî (ö. 167/763), Halil b. Ahmed (ö. 175/791), İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797), Şâfiî (ö. 204/820) ve Ferrâ'nın (ö. 207/822) hadislerle iktibaslarını örnek olarak zikretmiştir. Aynı şekilde az da olsa hadis imla meclislerinde yer yer hadislerin şiirde iktibas edildiği gö-

¹⁶ Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ v.dğr. (Kahire: 1955), 2/26.

¹⁷ Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/162.

¹⁸ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkîr, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saïd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 67/376.

¹⁹ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî er-Râmhürmüzî, *Emsâli'l-hadîs*, thk. Ahmed Abdülfettâh Temmâm (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1409), 111-112; Sağlam'ın İbnü'l-Cevzî'den nakille verdiği bilgiye göre hadis olarak verilen metin, münker kabul edilmiştir. İbrahim Sağlam, “Arap Şiirinde Hadis ile İktibâs”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 122 (34. dipnot).

²⁰ Muhammed Nebil et-Tarîfî, *Divânu en-Nemr b. Tûleb el-Uklî* (Beirut: Dâru Sâdır, 2000), 142, Celâlüddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İzdihâr fî ma 'akdehü'ş-şu'arâ mine'l-ehâdisi ve'l-âsâr* (Beirut: Mektebetü'l-İslâm, 1991), 6.

rılmektedir. Sonraki dönemlere ışık tutması adına Arap şiirinde hadislerin bazen senetleriyle birlikte iktibas edildiği de tespit edilmiştir.²¹

Buraya kadar bir değerlendirme yapılacak olursa sahâbe döneminde sınırlı sayıda iktibas örneğini gördüğümüzü ifade edebiliriz. Bu örneklerin temelinde bir yeteneği dışa vurma çabası ve Hz. Peygamber’in sözündeki özü, şiirin gücüyle daha etkin kılma çabası göze çarpmaktadır. Cahiliyenin güçlü şiir temelinden beslenmelerine karşın sahâbenin şiirlerinde rivayetleri az kullanmasının bir sebebi Hz. Peygamber’in koyduğu sınırlamalar olabilir. Nitekim sahâbî el-Leysî’nin hadisi, şiirde iktibas etmek için izin istemesi bir sınırlama olduğunu akla getirmektedir. Sonraki dönemlerde ise günün ihtiyacı veya muktebisin uğraş alanı, meşrebi veya yaşadığı duygu durumunun etkili olduğu görülmektedir. Söz gelimi Ebû Hanîfe ve Şâfiî, doğrudan fikhî hükümlerin yer aldığı rivayetleri şiirde iktibas ederken, Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), kanaat veya zühd ile ilgi metinleri tercih etmiştir. Dil âlimi Ferrâ hasta iken kendisini ziyarete gelen kimsenin sözü uzatması üzerine üç rivayeti iki beyitte iktibas etmiştir ki nazmettiği rivayetler yaşadığı duygu durumunu yansıtmaktadır.²²

Sahâbeden itibaren ilk dönem İslâm bilgilerinin rivayetleri belirli düşüncelerle iktibas etmeleri, sonraki süreçlerde hadislerin şiirlerle öğretilmesi, rivayet edilmesi ve didaktik formlara dönüşmesini sağlarken aynı zamanda manzumeler halinde pek çok dinî metnin şiir diliyle ifade edilmesini sağlamıştır. Tarihi süreçte Osmanlı dönemine kadar hadislerin şiirde az kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte Osmanlı döneminde çoğunlukla Hz. Peygamber’in şefaatine ulaşma arzusuyla hadislerin şiirle buluştuğunu görmekteyiz. Şiirin ahengi ile sanatkarın estetik olanı ortaya koyma çabası, metinlerin anlaşılmasında tabii bir kolaylık sağlarken aynı şairin dinî bir metni referans aldığı veya doğrudan nazmettiği metinlerin aksi yönde, düşünce başta olmak üzere şiirin ahengi ve estetik yönünü daralttığı ifade edilebilir. Özellikle divan şiirinde belirli bir konuma gelmiş önemli şairlerin rivayetler etrafında kurguladıkları metinlerin sanatsal yönü ve estetik değeri diğer şiirlerine göre daha düşük seviyede kalabilmiştir.²³ Bunun temel sebebi şairin hata yapma endişesi ve rivayetin zahiri-

²¹ Ebû Nüvâs, el-İlbirî ve Muhammed el-Hüseyn’in sened ve metinle iktibas örnekleri için bk. Sağlam, “Arap Şiirinde Hadis ile İktibâs”, 130-131 Sağlam’ın çalışmasında ifade ettiği üzere Arap şiirinde hadis iktibasına dair ilk çalışma Süyûtî tarafından yapılmış olup *el-İzdihâr fî mâ akadehu ’ş-suarâ mine ’l-ehâdisi ve ’l-âsâr* şeklindedir. Bu eserin kaynaklarına bakıldığında İbn Hişâm’ın *es-Sîret*; Ebû Hilâl el-Askerî’nin *el-Emsâl*; Hatîb el-Bağdâdî’nin *Târîhu Bağdât* ve İbn Asâkir’in *Târîhu Medîneti Dimeşk* isimli eserleri ön plana çıkmaktadır.

²² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *el-Câmiu li-şuabi’l-îmân*, thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 11/433.

²³ Karahan’ın konuya dair çalışmasında Osmanlı dönemi manzum kırk hadislerle ilgili sınırlı da olsa edebî değerlendirmeler bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk.

ne bağlı kalma zorunluluğudur. Bazen şairlerin tercih ettikleri rivayetlerin daha önce nazmedilmiş oluşu da buna etki etmektedir. Örneğin Abdurrahman Câmî'nin Farsça'ya aruzun cedit bahrinin feilâtün mefâ'ilün fe'ilün kalıbıyla tercüme ettiği manzum kırk hadisinin²⁴ Osmanlı coğrafyasında tespit ettiğimiz 13 tercümesi vardır.²⁵ Fuzûlî (ö. 963/1556) başta olmak üzere Nâbî (ö. 1124/1712) gibi önemli divan şairleri bu eseri tercüme etmişlerdir. Söz konusu tercümelelerin tamamında didaktik bir yöntem takip edilmiş olmakla birlikte estetik açıdan bir kaygı güdülmemiş ve mümkün olduğu ölçüde nassın zahirinin aksettirilmesi hedeflenmiştir. Aynı şekilde manzum-mensur karışık tercümelelerde de mensur tercümenin manzum tercümeyle şekillendiği görülmektedir. Aşık Çelebi'nin (ö. 979/1572), Kemalpaşazâde'ye (ö. 940/1534) ait kırk hadisleri nazmettiği tercümesinde bu durum karşımıza çıkmaktadır.²⁶

Câmî'nin tercümeleleri sanat ve estetiğin rivayetlere yansımaları açısından değerli veriler taşımaktadır. Şimdiye kadar tenkitli neşirleri ve manzum tercümeleleri üzerinde gelişen Câmî üzerine yapılan çalışmalara ilave olarak muhteva analizi ve diğer tercümelelerle mukayesesi etrafında müstakil bir çalışma teklif etmekle birlikte konumuzun sınırları gereği bir örnekle iktifa edeceğiz. Buhârî ve Müslim'in (ö. 261/875) Câbir b. Abdullah'tan naklettikleri "İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez" rivayeti²⁷ Câmî'nin eserinde;

"*Rahm kon rahm zân ki ber ruh-ı to / Der-i rahmet cüz ez to negşâyed*
Tâ to ber dîgerân ne bahşâyî / Erhamü 'r-râhimîn ne bahşâyed'"²⁸ ifadeleriyle Farsçaya manzum tercüme edilirken Ali Şir Nevâî'nin (ö. 906/1501)

Abdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 139-317.

²⁴ Abdurrahman Câmî, *Hadis-i erbaîn*, Mevlânâ Müzesi, 648.

²⁵ Ahmet Sevgi'nin tespit ettiği 9 tercüme bulunmaktadır. Diğer 4 tercüme tarafımızca tespit edilmiştir. Ayrıca İsmail Sâdık Kemâl'in eserinin baş kısmında da bir *Câmî Tercümesi* bulunmaktadır. Ahmet Sevgi, *Molla Câmî'nin Erba'in'i ve Manzûm Türkçe Tercümeleleri* (Konya: 2000).

²⁶ Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde, *Hadisi Erbaîn Tercümesi*, çev. es-Seyyid Pir Mehmed b. Çelebi Aşık Çelebi (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1316); es-Seyyid Pir Mehmed b. Çelebi Aşık Çelebi, *Şerhu hadîs-i erbaîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 338).

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Camiu'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtasaru min umûri Rasulillahî ve sünenihi ve eyyâmihi* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), "Edeb", 19; Müslim, "Fadâil", 66.

²⁸ رحم کن رحم (الکة بر رخ تو ا در رحمت جز از تو نشاید تا تو بر دیران بخشای ا رحم الراحین بخشاید Merhamet et merhamet! Zira senin yüzüne merhamet kapısını yine senden başkası açmaz. Sen başkalarına merhamet etmedikçe merhametlilerin en merhametlisi Allah da sana merhamet etmez. Sevgi, *Molla Câmî'nin Erba'in'i ve Manzûm Türkçe Tercümeleleri*, 43; Çetin Kaska, "Abdurrahman Câmî'nin Çihl Hadis Adlı Eseri", *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 8/22 (2020), 253.

Çağatayca tercümesi;

“*Tingridin rahm eder tama ‘ kılsang / Evvel olmak kirek sin ilge rahîm
Her kişi kim ulusga rahm itmes / Anga rahm eylemes Rahîm u Kerîm*”
şeklindedir.²⁹

Aynı rivayetin Türkçe’ye nazmen tercüme edildiği Fuzûlî tercümesi;
“*Rahm kıl rahm halka kim Hakdan / Bulasın âkîbet cezâ-yı amel
Halka sen rahm kılmayınca sana / Rahm kılmaz Hudâ-yı azze ve cel*”³⁰
şeklinde iken bir başka önemli divan şairi Nâbî’nin dilinde

“*Hükm-i mîzan-ı adl-i Rabbânî / Ne revâ zâlîme ide hürmet
Nâsa rahm itmeyen bed-âyîne / Eylemez Hazret-i Hudâ rahmet*”³¹ ifa-
deleriyle karşılık bulmuştur. Câmî tercümesini hem Arapça hem Türkçe’ye
tercüme eden Müfîd’in (ö. 1217/1802) Türkçe tercümesi;

“*Rahm eyle ki nâsa rahm itmese kişi / Rahm itmez imiş ana Cenâb-ı
Allah*

*Bildinse cezâ cins-i amelden idügin / Elbette bu manâdan olursun
âgah*” dizeleriyle literal bir üslubu korurken Arapça tercümesinde مَنْ لَمْ يَكُنْ
رَاحِمًا لِلنَّاسِ مِنْ جِهَةٍ \ لَمْ يَرْحَمْ اللّٰهُ وَهُوَ كَانَ رَحْمَانًا ifadelerine yer vermiştir.³² Câmî
tercümelerinin son örneğini bu çalışmanın omurgasını da oluşturan İsmail
Sâdık Kemâl’den vermek yerinde olacaktır. *Manzum Buhârî Tercüme-
si* başlığında tekrar işaret edilecek olmakla birlikte *Bin Ehâdis Şerhi*’nin
başında manzum bir Câmî tercümesi de tarafımızca tespit edilmiştir. Bu
kısmında müellif aynı rivayeti şöyle nazmetmiştir:

“*Nâsa rahm eylemeyen rahmet-i Hak’dan mehcûr
Diyü inzâr ider Padişâh-ı her dü-serâ”
“Zulm iden kendüye itmiş demek olur bî-şekk
Lutf-i Hak’dan uzak olmak gibi olur mı belâ”*³³

Bu örnekler sanat ve estetiğin rivayetler özelinde izdüşümünü tespit
etmeye katkı sağlayacaktır. Görüldüğü üzere önce bir rivayet nazmedi-
lerek Farsçaya tercüme edilmiştir. Sonrasında pek çok şair aynı rivayeti
ilk tercüme edenin tarzı ve üslubunu koruyarak başka dile aktarmışlardır.
Burada sanatçının başarısı, rivayetin anlam ve yorumunu bir üst seviyeye
taşıması olmalıdır ki her biri müstakil manzum kırk hadisler telif edecek
kudrette olan on beş kadar şair, Câmî’nin rivayetlere yüklediği anlam ve
yorumu kabul etmiştir. Bu tercihlerle şekillenen tercüme, manzum hadis

²⁹ Ali Şir Nevai, *Çihil (Kırk) Hadis* (İstanbul: Mamer, 2018), 25.

³⁰ Fuzûlî, *Tercüme-i Hadîs-i Erba’in*, Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 3833/1.

³¹ “*Her şeyi terbiye edip adaletle tartan Allah’ın hükmü, zalime hürmet etmeyi uygun
görmez. İnsanlara acımayan kötü huylu kimseye allah rahmet etmez/acımaz*” Nâbî,
Şerh-i Çihil Hadîs-i Nebî (Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2018), 25.

³² Müfîd, *Hadîs-i Erbaîn* (Ankara: Milli Kütüphane, 3665), 1a-8a.

³³ İsmail Sadık Kemâl, *Âsâr-ı Kemâl* (İstanbul: Esad b. el-Hâc Karahisarlı Âhi Efendi
Matbaası, 1867), 24.

edebiyatında hem ilk ve tek hem de özgün yönü olan telifler kabul edilebilir. Ancak Fûzûlî ve Nâbî gibi şairlerin şiirde gösterdikleri edebî başarılarının böylesi bir tercümeğe yansımadağı rahatlıkla söylenebilir. Eserin mukaddimesinde Fuzûlî'nin “umum-i feyz için terceme-i Türkî olunur” kaydı öncesinde “men hafıza” rivayetine³⁴ yaptığı vurgu, bu çabanın arka planını ortaya koyacak niteliktedir. Aynı şekilde hikemî şiirin temsilcisi kabul edilen Nâbî, uzun ve ağdalı bir mukaddime yazmış, Fuzûlî'ye benzer temennilerin yanında okurdan hayır dua talebinde bulunmuştur. Nâbî'nin mukaddimesinde el-Enbiya ve en-Necm sûrelerinden âyetlerin³⁵ yanı sıra “men hafıza” rivayeti, Hz. Peygamber'in *cevâmiu'l-kelim* niteliği haiz ve yüce ahlakı tamamlamak üzere gönderildiğini belirten üç rivayeti ayrıca özlü bir söz de iktibas edilmiştir.³⁶

Şairlerin herhangi bir gazeli şefaate ulaşmak için nazmettikleri düşünülmezken özellikle rivayetlerin iktibas edildiği manzumelerde metnin inşa sürecini bu arzu belirlemektedir. Zikri geçen şairlerin diğer şiirlerinde görülen güçlü edebî ve estetik unsurların manzum kırk hadis tercümelerinde sınırlı kalmasının arka planında, sanatın merkezine ilâhî olanın yerleştirilmesinin etkili olduğu kanaatindeyiz.

İsmail Sâdik'ın *Bin Ehâdis Şerhi*'ne geçmeden önce Buhârî'nin *es-Sahîh*'ine dair manzum dinî metinler özelinde gelişen literatüre değinmek yerinde olacaktır.

2. Manzumelerde Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i

Buhârî'nin *es-Sahîh*'inin oluşturduğu etki³⁷ ile tarihin farklı zaman dilimlerinde esere yönelik yapılan pek çok çalışma, ehlinin dikkatine sunulmuş olmakla birlikte onun edebî anlamda sanatsal bir çabaya konu edildiği müstakil bir çalışma tarafımızca tespit edilememiştir.³⁸ Bu yönüyle

³⁴ Ümmetimden kim kırk hadis ezberlerse şefaatin onun üzerinedir... şeklinde zayıf senetle nakledilen rivayetlerin sıhhat değerlendirmelerine dair bk. Mustafa Yüceer, “Hadis İlmi Açısından ‘Men Hafıza’ Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2020), 931-970.

³⁵ Nâbî, “*Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik*” ve “*O, kişisel arzularıyla konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir*” âyetlerine yer vermiştir. el-Enbiya 21/107; en-Necm 53/3-4.

³⁶ Nâbî, *Şerh-i Çihl Hadîs-i Nebî*, 13-18.

³⁷ Kamil Çakın, “Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci”, *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 100-109.

³⁸ 1950 yılında vefat eden emekli asker Enver Tunçalp'in hece vezni ile Buhârî'yi nazmetme girişimi olsa da söz konusu eser “*Müminlerden imanca / En mükemmel olanı / Hiç şüphesiz ahlakça / Tam ve güzel olanı*” örneğinde olduğu gibi basit tercüme şeklidir. Bununla birlikte yakın dönemde erişime açılan online bir platformu zikretmek yerinde olacaktır. Riyad merkezli faaliyet gösteren Atâatü'l-İlm, Buhârî'nin *es-Sahîh*'i ve üzerine yapılan çalışmaları bir araya getiren <https://www.bukhari-pedia.net> üzerinden faaliyet gösteren Mevsûatü Sahîhi'l-Buhârî adlı bir site kurmuştur. Sitede Buhârî'nin Yunûnî tarafından mukayeseli hazırlanan en

İslâm medeniyetinde otoritesi pek çok kimse tarafından kabul gören bir çalışmanın sanat dallarına konu edilmeyişi bir soru işaretidir.³⁹ Görsel ve ritmik sanatlarda bu durumun izahı, sanatın ilâhî olanla ilgisi ile açıklansa da işitsel sanatlarda böylesi bir işe yönelmeyişi makul bir gerekçesi tespit edilememektedir. Buhârî'nin hayatına dair birkaç belgesel, film ve çocuklar için hazırlanmış çizgi filminden öte hem şahsını konu edinen hem eseri sanatsal açıdan ele alan bir çalışma göze çarpmamaktadır.⁴⁰

Kemal Sandıkçı (ö. 2021) *es-Sahîh* üzerine yapılan çalışmaları topladığı bildirisinde 527 esere dair bilgi vermiştir.⁴¹ Sonraki süreçte yapılan pek çok

önemli nüshası, yazma ile karşılaştırmalı okunacak şekilde okura sunulmaktadır. Ayrıca *es-Sahîh* üzerine yapılan, şerh, haşiye, ta'lik, ihtisar, rical başta olmak üzere farklı alt disiplinlerde 165 çalışma aynı tarzda okurun istifadesine sunulmuştur. Buhârî ricaline dair bir manzumenin dışında *es-Sahîh*'in metnine dair manzum bir eserin yer almayışi dikkat çekicidir.



Yunûnî nüshasının mukayeseli şekli sitede bu görselde gözüktüğü gibi hazırlanmış olup yapılan diğer çalışmaların yanı sıra kapsamlı arama faaliyeti ve *Buhârî Ansiklopedisine* dair detaylı bilgi için bk. <https://www.bukhari-pedia.net/library>

³⁹ Esasında Buhârî'nin kendisi de şiirle ilgilidir. Güler'in verdiği bilgiye göre Buhârî'ye nispet edilen şiir şöyledir: “Boş vakitte çok ibadeti fırsat bil kim bilir belki ölümün ansızın gerçekleşiverir. Nasıl ki nice sağlıklı kimseler, hastalardan önce ölmüş ve aziz ruhları aniden çıkıp gitmiştir.” *اغتمت في الفراغ فضل ركوع \ ففسى أن يكون موثك بغتة*. Zekeriya Güler, “Buhârî ve el-Câmiu's-Sahîh'ü 'Üzerine”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 1-24; Zekeriya Güler, *Hadis Detiklery* (İstanbul: İFAV, 2015), 50.

⁴⁰ Buhârî üzerine yapılmış filmlerin toplu olduğu bir paylaşım için bk. <https://abdowap.com.ru/s/film-الإمام-البخاري.html>

⁴¹ S. Kemal Sandıkçı, “Tarih Boyunca Buhârî'nin Sahîh'ü 'Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî (811-569) Uluslararası Sempozyum*, ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1987), 60. Merhum Sandıkçı tarafından bu bildirinin genişletilerek müstakil bir kitap olarak neşrettiği eserinin sonuç kısmında bu rakamlar, 391 müellif ve 498 çalışma olarak tespit edilmiştir. S. Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar* (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 157, 159.

çalışmayla bu sayı 600'leri geçmiştir. Bu çalışmaların içinde Buhârî'nin *es-Sahîh*'ini nazmetme fikri ile telif edilmiş bir eser bulunmamaktadır. Tespitlerimize göre hadis metinlerinden ziyade, daha çok kitap isimlerine, senedlerine veya senedlerde yer alan râvilere ya da Buhârî'nin hadis alma kriterlerine dair manzumeler bulunmaktadır. Bu manzumelerden birkaçı şu şekildedir:

1. Buhârî, Müslim ve *Muvatta* ricaline dair; Ebü'l-İrfân Muhammed b. Ali el-Mısrî el-Hanefî (ö. 1206/1786): *Manzûme fî zabtı ricâli 'l-Buhârî ve Müslim ve 'l-Muvatta*.⁴²

2. Buhârî'nin rivayet tercihindeki kurallara dair; Riyad b. Muhammed b. Ali er-Redfânî ed-Dâirî (ö. ?): *Tuhfetü 'l-kârî bi nazmi kavâidi 'l-Buhârî*.⁴³

3. *es-Sahîh*'in senedine dair; Ahmed b. Muhammed b. Abdülhâdî b. Salih b. Abdullah b. Ahmed Kâtn es-Sanânî (ö. 1199/1785): *Tuhfetü 'l-ihvân fî esânîdi Sahîhi 'l-Buhârî*.⁴⁴

4. *es-Sahîh*'te yer alan kitaplara (bölümlere) dair; Muhammed Âl Rehâb: *Ercûzetü is 'âdi külli kârî fî nazmi esmâi Kütüb-i Sahîhi 'l-İmâmi 'l-Buhârî*.⁴⁵

Görüldüğü üzere bu dört eserde Buhârî'nin metnine yönelik değildir. Bununla birlikte Buhârî'den pek çok rivayetin özellikle Osmanlı dönemi manzumelerde yer aldığı belirtilebilir. Örnek olarak Osmanlı'da Usûlî'ye (ö. 945/1538) ait 69 rivayetten oluşan manzum kırk hadisinde Buhârî ve Müslim'den seçilen rivayetler nazmedilirken Hilâlî'nin (16. Asır) kırk hadisinde de metinler çoğunlukla Buhârî'den seçilmiştir.⁴⁶ Tespitlerimize göre Osmanlı döneminde rivayetlerin tamamı *es-Sahîh*'ten oluşan ilk eser, Hikmet isimli bir şaire ait olup eserinin mensur mukaddimesinde ifade edildiği üzere bütün rivayetleri muhaddislerin usulüne uygun olarak (فجمعت كلاً من صحيح البخاري لاعتناء اهل الفن من المحدثين) *Sahîh-i Buhârî*'den seçmiştir.⁴⁷

İlâhî mahlaslı bir şairin Radıyüddin Sâğânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâ-rikü 'l-Envâr*'ından *müttefakun aleyh* rivayetleri seçerek oluşturduğu telif tarihi tespit edilemeyen kırk hadisi de bir yönüyle Buhârî'yi nazmetme düşüncesine katkı sağlamaktadır.⁴⁸ Osmanlı şairlerinin özellikle Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîh*'inde yer alan rivayetlerden manzum kırk hadis telif ettikleri de düşünülürse Buhârî'nin bir açıdan şiirle iç içe girdiği dile getirilebilir. Hadis-şiir ilişkisinin Osmanlı dönemini inceleyen bir çalışma-

⁴² <https://www.bukhari-pedia.net/book/manthomeh>

⁴³ <https://ia803208.us.archive.org/25/items/pcsl9/pcsl9.pdf>

⁴⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-'ârifin, esmâ 'ü 'l-müellifin ve âsârü 'l-musannifin*, thk. Rıfat Bilge v.dğr. (İstanbul: Maârif Matbası, 1951), 1/187.

⁴⁵ <https://www.alukah.net/sharia/0/132062/-نظم-أسماء-كتب-أرجوزة-إسعاد-كل-قاري-في-نظم-أسماء-كتب-صحيح-الإمام-البخاري>

⁴⁶ Hilâlî, *Manzum Kırk Hadis Tercümesi*, Milli Kütüphane, 06 Hk 3759/2.

⁴⁷ Hikmet, *Tercüme-i Hadîs-i Erba'in* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 9264).

⁴⁸ İlâhî, *Kırk Hadis*, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, 786/15, 2.

nın istatistik verilerine bakıldığında 75 adet kırk hadisın telif edildiği ve bu eserlerde tekrarlarıyla birlikte toplam 3397 rivayete yer verildiği görülmektedir. Bu rivayetlerden 1597'si makbul kabul edilmiştir. Söz konusu hadislerden 724'ü müttefakun aleyh olup 134'ü ise sadece Buhârî'nin *es-Sahih*'inde yer almaktadır. Dolayısıyla makbul 1597 metnin yarısından fazlası (859 rivayet) Buhârî hadislerinden oluşmaktadır.⁴⁹

Birçoğu yakın dönemde telif edilen ve eserin râvileri veya yöntemlerine dair bilgileri içeren çalışmalar bir yana Buhârî'nin çalışmasına Osmanlı münevveri hem güvenmiş hem de sanatının/şiiirinin merkezine yerleştirmiştir. İşte bu çabanın son çalışması 20. asırda İsmail Sâdık Kemâl tarafından ortaya konulmuştur.

3. İsmail Sâdık Kemâl'in *Bin Ehâdîs Şerihî: Manzum Buhârî Ter-cümesi*

Tam adı İsmail Sadık Kemâl b. Muhammed Vecihî Paşa olan müellif 1824 yılında Edirne'de doğmuş ve 1892 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal'ın (ö. 1957) verdiği bilgiye göre ilim tahsilinin ardından icâzetnâme almış ve farklı devlet kademelerinde görev yapmıştır. Öne çıkan görevleri arasında Rumeli Beylerbeyliği, Meclis-i Mâliye ve Meclis-i Âyan azalıkları yer alsa da hayatının önemli bir bölümünü intisap ettiği Dügümlü Baba'ya ve yazdığı eserlere adayarak geçirmiştir.⁵⁰

Hattatlığın yanı sıra Türkçe, Arapça ve Farsça üç dilde şiir yazan müellif, aynı zamanda ebced hesabıyla tarih düşürmekle meşhur olmuştur. Bunun yanı sıra Şâfîî, Mevlânâ (ö. 672/1273) ve Nâbî'nin şiirlerine tahmisler yapmıştır. Başlıca eserleri arasında “*Âsâr-ı Kemâl, Tefsîr-i Sûre-i İhlâs, Müflihîn-i Hazîne, Rûh-ı Kemâl, Kitâb-ı Şerh-i Delâil-i Şerîf, Şerh-i Fezâil-i Salavât, Menâkıb-ı Dügümlü Baba, Hayrî'l-Kasas*” zikredilmektedir.⁵¹ Bu eserlerin içinde *Âsâr-ı Kemâl*, müellifin üç farklı eserinin bir araya getirildiği matbu bir çalışma olup 1867 yılında Karahisarlı Ahî Efendi Matbaasında basılmış aynı zamanda yüksek lisans tezi olarak tenkitli neşri Türk-İslâm Edebiyatı Bilim Dalı'nda yapılmıştır.⁵² Aruzun fe'îlâtün,

⁴⁹ Bu bilgiler, konuya dair daha önce neşredilen bir çalışmamızın arka plan verilerinden hareketle yeni bir istatistik okuma ile elde edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 390-395.

⁵⁰ Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî yâhud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*, ed. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/881; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1088), 2/835.

⁵¹ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral, 1971), 2/209.

⁵² Birinci Kitabın içinde “Şerh-i Esmâ-yı İlâhî, Şerh-i Esmâ-yı Nebî, Kasîde-i İtikâdiyye, Kısâs-ı Enbiyâ, Mucizât-ı Nebî ve Hilye-i Nebî” yer alırken ikinci kitap bizim çalışmamıza da konu olan “Bin Ehâdîs Şerhi”dir. Üçüncü kitapta “Kısâs-ı Ashâb, Kısâs-ı Evliyâ, Na't-ı Şerifler ile Şiirler”in yanı sıra “Pederim Vecihî Paşa-yı Merhûmun Terceme-i Hâlidir ve Vâlidem Müslime Hanım-ı Merhûmenin Terceme-i

(fâilâtün) fe'îlâtün, fe'îlâtün, fe'îlun (fa'lün) vezni kullanılarak yazılan eserin telif sebepleri arasında, Arapça bilmeyenlere hadisleri anlatma, hadis ezberleyenlere verilen müjdeler, (men hafıza rivayeti) ve hadislerin öğretilmesine katkı sağlama gibi hususlar zikredilebilir.⁵³

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bin hadisin nazmedildiği tek telif, İsmail Sâdık Kemâl'e aittir. Esasında şiir ve hadisin yaklaşık altı asırlık birikiminin bir neticesi kabul edebileceğimiz yönü de bulunan eserin sistematik yapısı şöyle kurgulanmıştır:

1. 1-42. Hadisler: Nevevî (ö. 676/1277), *Kırk Hadis*.
2. 42-80. Hadisler: Abdurrahman Câmî, *Farsça Çihil Hadis*.
3. 81-360. Hadisler: Bir kısmı *Kütüb-i Sitte*, bir kısmı sonraki dönem eserlerde yer alan rivayetler.
4. 361-976. Hadisler (615 Hadis): 2'si hariç Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*.
5. 976-1020. Hadisler: Sonraki dönem eserlerden seçilen rivayetler.

Verilen bilgilere göre eserin kaynakları kısaca Nevevî ve Abdurrahman Câmî'nin kırk hadisleri, Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i ile *Kütüb-i sitte*'nin diğer eserleri ve bu çalışmaların dışında kalan sahih rivayetleri derleyen temel hadis kitaplarıdır. Eserde yer alan 131 zayıf, mevzu ve temel hadis kitaplarında yer almayan rivayetin Kâdı İyâz'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ* adlı çalışmasının yanı sıra Süyûtî'ye (ö. 911/1505) ait Hz. Peygamber'in kavli rivayetlerini derlediği *el-Câmiu's-sağîr* gibi hadis ilmindeki ikincil kaynaklardan seçildiği görülmektedir. Dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, müellifin bu kıymetli eserinde *eş-Şifâ*'da yer alan metinleri hadis gibi nakletmesidir ki bu kayda değer bir hatadır.⁵⁴ Bu rivayetler başta olmak üzere gerek Nevevî gerek Câmî'nin tercih ettiği rivayetlerin eserde zikredilmesi kanaatimizce uygun olmayıp söz konusu durum, *Bin Ehâdis Şerhi*'nin özgün bir *Manzum Buhârî Tercümesi* vasfını büyük ölçüde kaybetme sebebi sayılabilir.

Eserin mukaddimesinde yazarın metoduna dair öne çıkan birkaç husus şöyledir:

- a. Râvilerin ismi yazara göre alıntı yapılan kitaplarda oldukları herkesçe bilindiği için zikredilmemiştir.
- b. Hadisler ilk harflerine göre alfabetik bir tertip içindedir.
- c. Asıl amaç eksiksiz bir Buhârî tercümesi yapmaktır ancak rivayetlerin

Hâlidir' başlıkları da bulunmaktadır. İsmail Sadık Kemâl, *Âsâr-ı Kemâl*, 1. Kitap: 1-80; 2. Kitap: 81-190; 3. Kitap: 191-256. sayfalar arasındadır. Bk. Fatih Işıl, *Edebiyatımızda Hadis-i Şerifler ve Âsâr-ı Kemâl'deki Bin Ehâdis Şerhi (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁵³ İsmail Sadık Kemâl, *Âsâr-ı Kemâl*, 81-82 (Mukaddime 2-3).

⁵⁴ Detaylı tahrîc bilgileri için bk. Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*, 339-375.

farklı konular etrafında tekrar etmesi buna engel olmuştur. Müellif okunduğunda birden çok meselenin anlaşılacağı, ilgili babın özünü verecek hadisleri tercümeyle konu etmiştir.

d. Nevevî'nin *Kırk Hadis*'i, usule dair kaidelerin temelini teşkil eden rivayetleri barındırması açısından öne çıkmış olup müellif tarafından çalışmanın başında aynı rivayetler teberrüken tercih edilmiştir.

e. Nevevî'nin ve Buhârî'nin eserlerinde takip ettiği ve kırk hadis telif geleneğinde de takip edilen “niyet hadisi” ismiyle meşhur olan “Ameller niyetlere göredir” rivayetiyle eserlere başlama düşüncesi, İsmail Sâdık Kemâl'in eserinde de devam ettirilmiştir.⁵⁵

İsmail Sâdık Kemâl'in mukaddimede belirttiği üzere amacı manzum bir Buhârî tercümesi ortaya koymaktır. Ancak eser bu şekliyle tam bir Buhârî tercümesi olmaktan uzak olmakla birlikte yukarıda belirtildiği şekliyle 611 hadisle de olsa eserin büyük kısmında bu düşünce kendini korumuştur. Buhârî dışı rivayetlerden azade bir bakış açısıyla nicel anlamda bu hacimde bir telifin ilk olması hasebiyle *Manzum Buhârî Tercümesi* olarak tanımlanabilecek bu eserde, müellifin takip ettiği bir usul var mıdır sorusuna cevap aramak adına normatif yönü de bulunan bir rivayet örnek metin olarak tahlil edilmiştir. Rivayetin nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı gibi sorular başta olmak üzere klasik hadis şerh geleneği etrafında müellifin nasıl tavır sergilediğinin tespiti ve rivayetin fikhî yönüne dair mezheplerin görüşlerini tercümeyle nasıl ilişkilendirdiği, nicel analiz yöntemiyle sorgulanacaktır. Buna göre örneklem olarak tercih edilen metin; “Kim sabah namazının bir rekatını güneş doğmadan önce kılabılırsa sabah namazına yetiştir. Kim de ikindi namazının bir rekatını güneş batmadan önce kılabılırsa ikindi namazına yetiştir”⁵⁶ rivayeti olup müellif tarafından şöyle nazmedilmiştir:

*“Kim güneş doğmadan evvelce salât-ı subhın / İrse bir rekatına ermiş
olur tam ana
Şâfîiler ile sâirler derler ki kişi / Kılrsa bir rekâtı gün doğsa dahi olur edâ
Yani kim bozmayarak rekât-ı uhrâyı dahi / Kılmalıdır diye vermekte
eğerci manâ
Vakt-i neyh erdiği için Hanefice o namâz / Olamaz bunda murâd oldu bu
gûnâ imlâ
Meselâ kangı zaman bâliğ olur ise sabî / O zaman az bile olursa namaz
farz ana
Rekâtı kılmayıp sadece tekbir edecek / Değın olsa dahi farziyyeti vardır
hatta*

⁵⁵ İsmail Sadık Kemâl, *Âsâr-ı Kemâl*, 81-82 (Mukaddime 2-3).

⁵⁶ من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر

*Bu hadis içre ikindide de bir rekatına / İrse mecmuuna ermiş demek olur ammâ
İhtilâf anda dahi oldu mukaddem ki gibi / Deyu şerhinde olur iş bu hadisin inşâ"⁵⁷*

Beyitlerde görüldüğü üzere İsmail Sâdik, ilk beyitte rivayetin ilk kısmının literal tercümesini vermiş, sondan bir önceki beyitte ise rivayetin ikinci kısmını ilk kısma teşbih ile tercüme yoluna gitmiştir. Toplam sekiz beyitten oluşan tercümenin sair kısımlarında rivayete dair ihtilaflara işaret edilmiş ve teşbihler etrafında meselenin izahı okura takdim edilmiştir.

Kütüb-i tis'a müelliflerinin tahrir ettiği rivayetin bazı tariklerinde namazın bir vakti yerine bir secdesine yetişme kaydı bulunmaktadır.⁵⁸ Aynı şekilde *namaza yetişmiş sayılma* veya *namazını tamamlasın* ifadesi de rivayetin farklı lafızlarındandır.⁵⁹ Böylesi bir durumda ikinci namazının tamamlanması konusunda ittifak vardır ancak sabah namazının bir rekatına yetişen kimsenin durumu ihtilâfıdır. Buna göre bir kimse Mâlik (ö. 179/795) Şâfiî ve İbn Hanbel'e (ö. 241/855) göre bir rekatını kıldıktan sonra güneş doğsa bile namazını tamamlamalıdır.⁶⁰

Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe bu rivayetin sabah namazı ile ilgili kısmını farklı yorumlamış ve bir kimse sabah namazını kılariken güneşin doğması halinde namazının bozulacağına kanaat getirmiştir. Hz. Peygamber'in güneş doğarken, tam ortada iken ve batarken namaz kılmayı neh-

⁵⁷ İsmail Sadık Kemâl, *Âsâr-ı Kemâl*, 57-58.

⁵⁸ Ebû Abdillâh İbn Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *Muvatta Mâlik* (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayeti), thk. Abdülvehhâb Abdüllatif (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 79, (H. No: 185); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 12/426; 14/245; 16/14,15; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (S. Arabistan: Dârü'l-Muğni, 2000), "Salât", 25; Buhârî, "Mevâkîf", 16, 27; Müslim, "Mesâcîd", 163; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), "Salât", 5; İbn Mâce, "Salât", 11; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmîu'l-muhtasaru mine's-süneni an Rasûlillah* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), "Salât", 24; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-süneni an Rasûlillah* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), "Mevâkîf", 10.

⁵⁹ Rivayetin farklı tarikleri Tahâvî ve Aynî tarafından eserlerinde tahlil edilmiştir. Bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdi el-Misrî et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câd el-Hakk (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/399; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 5/47-48.

⁶⁰ Aynî, *el-Umde*, 5/48; Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, *en-Nüketü't-Tarife fi't-tahaddüsi an rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420), 81-84; Rifat Yildiz, "Kerâhet Vakitlerinde Namaz Kılınması Konusuna Usûlî Yaklaşım", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (15 Aralık 2019), 57-82.

yeden rivayetlerini⁶¹ esas alan Tahâvî (ö. 321/933), bu rivayetin namaz kılmayı nehyeden rivayetlerle nesh edildiğini belirtmektedir.⁶² Beyhakî (ö. 458/1066) ise ilgili rivayetin sahâbî râvisi Ebû Hüreyre'nin fetvasının sabit olduğunu ve neshe dair yeterli karinenin bulunmadığını belirterek Hanefîlerin görüşlerine itiraz etmiştir. Aynı şekilde Tahâvî başta olmak üzere Buhârî şârihi Aynî'nin (ö. 855-6/1451) de ifade ettiği üzere burada “idrak” yani yetişmeden kastın “güneş doğmadan önce bir rekât kılabilir kadar bir zaman zarfında “bir çocuk buluşa ererek”, “bir kafir Müslüman olarak”, “bir mecnun kendine gelerek” teklif sınırlarının içine girmeleri veya “hayızlı bir kadın temizlenerek” -o süre içinde- sabah namazının vaktine yetişmiş sayılmalarıdır. Dolayısıyla bu zamana “idrak” etmeleri sebebiyle kendilerine farz hükmü sabit olan sabah namazını kaza etmeleri gerekir.⁶³

Sabah namazının kılınacağı vakitle ilgili ihtilafın kısaca serencamını zikrettikten sonra bir rivayetin manzum tercümesinde bu konuya dair detayları tahlil etmek yerinde olacaktır.

İsmail Sâdık Kemâl'in örnek seçilen rivayetin manzum tercümesinde ise sıradan basit bir şiirle rivayet tercümesi yapmadığını gösteren karineler yer almaktadır. Bahse konu rivayetin lafzında ihtilafa dair herhangi bir veri bulunmamaktadır ancak müellifin tercümesinde görüldüğü üzere önce Şâfîîler merkeze alınarak Hanefîlerin dışında rivayetten kastedilen “bir rekât kılacak zamana erişen herkesin namazın tamamına erişeceği için namazını tamamlaması gerektiği” fikri dile getirilmiş akabinde gerekli illet belirtilerek “vakt-i nehy erdiği için” ifadeleriyle Hanefîlerin kanaati öne sürülmüştür. Müellifin “*Meselâ kangı zaman bâliğ olur ise sabî / O zaman az bile olursa namaz farz ana*” dizelerinden anlaşıldığı üzere Hanefîlerin rivayeti hasrettikleri, buluşa erme, Müslüman olma gibi “vaktin gereğini yerine getirecek zamana yetişmek” düşünceleri etrafında bahse konu ihtilafı nazmen şerh ettiği görülmektedir. Bu düşünce doğrultusunda İsmail Sâdık, bir fakih gibi meseleyi ele almasa da şiirin içinde, aruzun sınırlarını zorlayarak en azından hadise dair ihtilafın varlığına işaret etmiş ve ilgili mezhebin örneklerine yer vererek mezhebi aidiyetini ortaya koyma yoluna gitmiştir. Burada bir şiir özelinde yapılan tahlil eserin diğer kısımlarında akaid, tefsir ve dil ile ilgili rivayetlerde de müellifin yaptığı tahlil ve tasvirlerde karşımıza çıkmaktadır.

⁶¹ “Hz. Peygamber güneşin doğuşundan itibaren bir veya iki mızrak boyu yükselmesine kadar, güneşin gök yüzünde tam dik oluşundan batıya yönelmesine kadar ve güneşin sararmasından itibaren batmasına kadar olan bu üç vakitte namaz kılmayı ve ölüleri defnetmeyi yasaklamıştır.” Müslim, “Müsâfirûn”, 193; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 51; Tirmizî, “Cenâiz”, 41.

⁶² Taha Çelik, *Hadis Mezhep İhtilaf (Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları)* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 104-106; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/150-152.

⁶³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/399; Aynî, *el-Umde*, 5/47-48.

Sonuç

İslâm'ın insan, âlem ve hakikate dair ortaya koyduğu anlayışın görünürlüğüne katkı sunan manzumelerin bir özelliği, kültür ve sanat ile İslâm medeniyetinin gelişimine yön vermektir. Hadislerin daha fazla kitlelere, doğru ve anlaşılır biçimde aktarılması çabasının bir neticesi olarak bir açıdan dinî metinlerin sanatla yorumlanması sayesinde akılda kalıcılığı ve görünür hale geleceği düşünülmüş ancak tasvir yasağının da etkisiyle daha çok hat, mimari ve şiirde rivayetler yer bulmuştur. Buhârihanlık gibi bir mesleğin ortaya çıktığı tarihi sürecin inkıtaa uğramasının çözümü adına özellikle kurucu kabul edilen metinlerin görsel sanatlarda işlenmesini gerekli kılmaktadır.

Hadis tarihinde kurduğu otorite ile sanatsal etki/katkı açısından doğru orantılı bir gelişim beklediğimiz Buhârî'nin *es-Sahîh*'i etrafında telif edilen manzume sayısı modern zamana kadar yok denecek kadardır. Mevcut manzumeler ise metinden ziyade *es-Sahîh*'in ricali ile Buhârî'nin hadis alma kriterleri üzerine kurgulanmıştır.

20. asra kadar *es-Sahîh*, genel anlamda sanat eserlerine özelde ise manzumelere kısmen konu edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Arapça kâmil bir manzum Buhârî tercümesi bulunmamaktadır. Osmanlı döneminde birkaç müstakil kırk hadiste Buhârî'nin merkeze alındığı görülse de başı sonu mamur manzum bir *es-Sahîh* tercümesine henüz ulaşamamıştır. Buhârî'nin hayatı ve eserlerine dair belgesel, film, çizgi filmler sayılı bir şekilde hayata geçirilmekle birlikte eserin metin yönünü sanat ve estetik açıdan ele alan yapıtlar henüz yok denecek kadar azdır.

İsmail Sâdık Kemâl tarafından manzum kırk hadis telif geleneğine uygun normlarda kaleme alınan *Bin Ehâdis Şerhi* isimli çalışma, özgün bir Buhârî tercümesi sayılamaz. Çünkü eserin üçte ikilik kısmına tekabül eden 611 rivayet (364- 975 arası); iman, ilim, vudû... şeklinde eserin tertibine göre sistematik olarak ikiden otuza varan beyitler halinde nazmedilmiştir. Müellifin ifadesiyle aynı rivayetlerin farklı bölümlerde tekrar etmesi gibi sebeplerden ötürü her babı yansıtabilecek nitelikte rivayetler tercih edilmiştir. Eserin diğer rivayetlerinin *eş-Şifâ* veya *el-Câmiu's-sağir* gibi tâlî kaynaklardan seçilmesinin de etkisiyle toplam 1020 rivayetin 889'u makbul, 82 rivayet zayıf, 31 rivayet mevzu, 3 rivayet selevin söylediği söz kabul edilirken 15 metin ise temel hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu eser, hacmi itibarıyla bir ilk olmakla birlikte kısmen manzum Buhârî tercümesi kategorisinde kabul edilmesi gerekir.

Bu çalışma kapsamında manzumelerdeki hadis şerhçiliğini de göstermek adına örneklem olarak tercih edilen güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekatını idrak eden kimseyle ilgili rivayet tahlil edilmiştir. Müellifin

meseleyi şiir formunda özetleyerek özellikle Hanefîlerin tahlillerini aruzun ilgili kalıbıyla aktarma çabası, rivayetin sanat eseri olan şiir diliyle buluşma şekli, az sözle çok anlam ifade etmesi ve mesajın doğru anlaşılması/yorumlanması/aktarılması hadis şerh literatürü açısından kayda değer bir başarıdır.

Disiplinlerarası çalışmaların getirdiği öznellik de dikkate alınarak ifade edilecek olursa sanat ve estetiğin (edebiyat) rivayet kültürüyle (hadis) kesiştikleri noktalardan biri şiirdir. Bu durum Osmanlı dönemi manzumelerin dinî kaynaklarında fazlasıyla görülebilir. Tarihin önemli bir bölümünde büyük oranda iletişimin önemli araçlarından biri olan şiirin yerini günümüzde görsellik üzerine kurulu sosyal mecralar almıştır. Gelenek ve modernite arasında sıkışmış Müslüman toplum için dinî metinlerin anlaşılması/yorumlanması ve aktarılması aşamasında sanatın gücünden istifade edecek çabaları göstermek zorunlu hale gelmiştir. Bu doğrultuda şiirin gücünü iyi kullanan Osmanlı münevveri gibi modern dönemin imkânlarını iyi kullanarak hadislerin kitlelere sahîh kaynaklarla anlam ve yorum açısından maksada uygun bir şekilde ulaştırılması gerekmektedir. Bunun için şiirin yanı sıra sinema, plastik ve dramatik sanatların imkânlarından yararlanmak gerekir. “Allah güzeldir, güzelliği sever” düsturunu ilke edinerek gelişen mimari ve hüsnü hattın yanına şiirin hikmetle birleşmiş biçimini ekleyerek tıpkı usule dair yapılan manzumeler gibi hadis metinlerinin de nazm yoluyla tercüme edilmesi hem hadis ve sünnetin aktarımına hem de kültür ve edebiyata katkı sunacaktır.

Kaynakça

Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ v.dğr. Kahire: 1955.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned li'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.

Akdoğan, Bayram. “Sanat, Sanatçı, Sanat Eseri ve Ahlak”. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2001), 213-245.

Akpınar, Muhammet Raşit. “Manzum Ferâiz Edebiyatının Bir Örneği: Ayıntâbî Mehmet Hasib Dürrî Efendi'nin Zübdetü'l-ferâiz İsimli Eseri”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 34 (2023), 1411-1442. <https://doi.org/DOI:10.29000/rumelide.1319020>

Ali Şir Nevaî. *Çihil (Kırk) Hadis*. İstanbul: Mamer, 2018.

Altıntaş, Hayrani. “Kur'an ve Estetik”. *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1-4 (1998), 53-90.

Altıntaş, Mustafa Celil. “Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık”. *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 8/1 (2010), 33-67.

Arpağuş, Faysal “Lehve'l-Hadis'in Müziğe Tahsisinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi”. *Amasya İlahiyat Dergisi* (Aralık 2020), 15/395-419.

Âşık Çelebi, es-Seyyid Pir Mehmed b. Çelebi. *Şerhu hadîs-i erbaîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 338, 1b-40a.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Ayvazoğlu, Beşir. “İlmü'l-Cemâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. thk. Rıfat Bilge vd. 2 Cilt. İstanbul: Maârif Matbası, 1951.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*. thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasulillahi ve sünenihi ve eyyâmihî*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1419.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral, 1971.

Câmî, Abdurrahman. *Hadîs-i erbaîn*. Konya: Mevlânâ Müzesi, 648, 1b-8b.

Can, Yılmaz - Gün, Recep. *Ana Hatlarıyla Türk- İslâm Sanatı ve Estetiği*. Samsun: Kayıhan, 2005.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Çakın, Kamil. “Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci”. *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 100-109.

- Çam, Nusret. *İslâm'da Sanat Sanatta İslâm*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.
- Çelik, Ramazan. "Sinoplu Safâî'nin Manzum İhlâs Süresi Tefsiri". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 5/2 (2022), 145-189. <https://doi.org/10.54122/umde.1205946>
- Çelik, Taha. *Hadis Mezhep İhtilaf (Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları)*. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. S. Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000.
- Doğanay, Ramazan. "Süyûtî'nin Nazmu'd-Dürer Fî 'İlmi'l-Eser Adlı Elfiyye'sinin Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (2022), 1059-1093. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1173719>
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1419.
- Fuzûlî. *Tercüme-i Hadîs-i Erba'în*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 3833/1, 2b-6a.
- Güler, Zekeriya. "Buhârî ve el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 1-24.
- Güler, Zekeriya. *Hadis Tetkikleri*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Hassân b. Sâbit. *Dîvânu Hassân b. Sâbit el-Ensârî*. thk. Abdullah Sinde. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2006.
- Hikmet. *Tercüme-i Hadîs-i Erba'în*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 9264.
- Hilâlî. *Manzum Kırk Hadis Tercümesi*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 Hk 3759/2, 28a-43a.
- Işıl, Fatih. *Edebiyatımızda Hadîs-i Şerifler ve Âsâr-ı Kemâl'deki Bin Ehâdis Şerhi (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *Târîhu Medîneti Dımeşk*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1419.
- İlâhî. *Kırk Hadis*. İstanbul: Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, 786/15, 203a-207a.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 4 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 1088.
- İsmail Sadık Kemâl. *Âsâr-ı Kemâl*. İstanbul: Esad b. el-Hâc Karahisarlı Âhi Efendi Matbaası, 1867.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmiu's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/114-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kaska, Çetin. "Abdurrahman Câmî'nin Çihil Hadis Adlı Eseri". *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 8/22 (2020), 241-258. <https://doi.org/10.31126/akrajournal.755013>

Karahan, Abdülkadir. *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.

Kemalpaşazâde, Ahmed Şemseddin. *Hadîsi Erbaîn Tercümesi*. çev. es-Seyyid Pir Mehmed b. Çelebi Âşık Çelebi. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1316.

Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan. *en-Nüketü'l-Tarîfe fi't-tahaddüsi an rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420.

Koç, Turan. *İslâm Estetiği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Koç, Turan. "Sanat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/90-93. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh İbn Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta Mâlik* (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayeti). thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf. Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.

Mehmed Süreyya. *Sicilli Osmânî yâhud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*. ed. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Müfid. *Hadîs-i Erbaîn*. Ankara, Milli Kütüphane, 3665,1a-8a.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1419.

Nâbî. *Şerh-i Çihl Hadîs-i Nebî*. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2018.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *el-Müctebâ mine's-süneni an Rasûlillah*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1419.

Pişgin, Yasin. "Din-Sanat İlişkisi Bağlamında Dinî Tecrübenin Sanat Ruhuna Etkisi". *İslam ve Sanat, Tartışmalı İlmi Toplantı*, 45-59. Antalya: 2016.

Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasan b. Abdîrrahmân b. Hallâd el-Fârisî. *Emsâli'l-hadîs*. thk. Ahmed Abdülfettâh Temmâm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1409.

Sağlam, İbrahim. "Arap Şiirinde Hadis ile İktibâs". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 111-141. <https://doi.org/10.51553/bozifder.1070258>

Sandıkçı, S. Kemal. *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.

Sandıkçı, S. Kemal. "Tarih Boyunca Buhârî'nin Sahîh'i Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî (811-569)- Uluslararası Sempozyum*. ed. Ahmet Hulusi Köker. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1987) 59-63.

Sevgi, Ahmet. *Molla Câmi'nin Erba'in'i ve Manzûm Türkçe Tercümeleri*. Konya: 2000.

Sevgi, Ahmet. "Nesefî Akâidi'nin Ali Şîr Nevâî'ye İsnat Edilen Manzûm Bir Tercümesi". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 169-175.

Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *el-İzdihâr fi ma 'akdehu's-su'arâ mine'l-ehâdisi ve'l-âsar*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâm, 1991.

İbn Hibbân'ın İstihâre Lafzını Kullanarak Değerlendirme Yaptığı Râviler Üzerine Bir İnceleme

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 13 Kasım 2023 Kabul Tarihi: 08 Mart 2024

✉ **Bahadır Opus**

Dr. / PhD.

DİB / Presidency of Religious Affairs

Diyarbakır Dini Yüksek İhtisas Merkezi / Diyarbakır High Religious Specialization Center

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0003-0282-2019>

bahadir-opus@hotmail.com.tr

Öz

Hadisler ve sünnet İslâm'da önemli bir yere sahiptir. Onun korunup muhafaza edilmesine sadr-ı evvelden itibaren dikkat gösterilmiş ve bu noktada bazı tedbirler alınmıştır. Ancak zamanın ilerlemesi ve bazı gelişmelerin yaşanması sebebiyle haberlerin naklinde isnad sorma ihtiyacı ortaya çıkmış ve belli bir süre sonra da isnad tenkitleri cerh-ta'dil ilmi gibi devasa bir disipline dönüşmüştür. İsnad ilmi, mevzû hadislerle mücadele ve sünneti muhafaza etme hususunda en etkili yöntem olmuştur. Bu ilmin ehemmiyetini gösteren birçok nakil vardır. Bu alanın önemli münekkitlerinden biri de İbn Hibbân'dır. O, güvenilir bulduğu râvileri *es-Sikât*, zayıf râvileri de *el-Mecrûhîn* isimli eserlerinde zikretmiştir. İbn Hibbân'ın her iki eserinde de kullandığı ve râvinin durumu hakkında tereddüt yaşadığını gösteren bazı ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadelerden biri de "istihâre" lafzı olarak kısaltılan "Estehîrullâhe fihi/Onun hakkında Allah'tan hayır umuyorum" cümlesidir. Bu çalışmada İbn Hibbân'ın râvinin durumu hakkında tereddüt yaşadığını hissettiren mezkûr cümleyi kullandığı isimleri ele alıp diğer münekkitlerin o râvi hakkındaki görüşlerine başvurarak ilgili râviler hakkında net bir sonuca ulaşmak hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rical, Cerh-Ta'dil, İbn Hibbân, İstihâre.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Study on the Narrators Evaluated by Ibn Hibban Using the Word Istikhara

Research Article

Received: 13 November 2023 Accepted: 08 March 2024

Abstract

Hadiths and sunnah have an important place in Islam. Since the very beginning, attention has been paid to their protection and preservation, and some precautions have been taken at this point. However, as time progressed and some developments took place, the need to ask attributions in the transmission of news emerged, and over time, criticism of attributions turned into a huge discipline such as the science al-jarh wa al-ta'dil. The science of isnad has proven to be the most effective tool in combating the proliferation of fabricated hadiths and safeguarding the integrity of the Sunnah. Numerous narrations underscore the significance of this field of study. One prominent figure in the field is Ibn Hibban. In his work titled "al-Siqat," Ibn Hibban mentioned the narrators whom he considered reliable, while in "al-Majruhin," he listed the narrators whom he deemed weak. He used certain expressions in his works that indicated his uncertainty or hesitation regarding the status of certain narrators. One of the expressions utilized is the phrase "Estehirullahe fihi/I request goodness from Allah about him", often abbreviated to "istikhara". This study aims to arrive at a definitive conclusion regarding the credibility of relevant narrators. This will be achieved by examining the instances where Ibn Hibban employed expressions indicating his reservations about the narrator's reliability, and by considering the evaluations of other critics concerning the same narrators.

Keywords: Hadith, Rijal, al-Jarh wa al-Ta'dil, Ibn Hibban, Istikhara.

Summary

Hadiths constitute the second fundamental source of Islam following the Qur'an. Recognizing its significance, Muslims have diligently strived to avoid errors by exercising caution in the transmission of hadiths since the era of the Companions, implementing various measures to ensure accuracy in this regard. An indication that the critic lacks a definitive stance regarding the evaluated narrator is the phrase "Estehirullahe fihi/I hope for goodness from Allah about him."

Ibn Hibban al-Busti, a prominent hadith scholar of the fourth century hijri, authored valuable works in the field of hadith. In his work titled al-Siqat, he generally included narrators whom he considered reliable, while in al-Majruhin, he listed narrators whom he deemed weak. However, certain expressions used by Ibn Hibban suggest that he harbored doubts about the reliability of certain narrators. The narrators highlighted by Ibn Hibban, despite being included in his work al-Siqat, can be understood to have flaws of a jarh nature. The inclusion of certain narrators in both Ibn Hibban's al-Siqat and al-Majruhin was considered not as a sign of hesitation but rather as an error. Another notable aspect observed in both works of Ibn Hibban is the phrase "Estehirullahe fihi/I hope for Allah's blessings about him."

This expression, though not widely used in al-jarh wa al-ta'dil literature, was initially employed by Abdurrahman ibn Mahdî. However, Ibn Hibban's frequent use of it distinguishes it as a characteristic of his methodology. Ibn Hibban elucidated the methodology of his book in the introduction of al-Siqat, where he cataloged trustworthy narrators. Primarily, Ibn Hibban asserted that all the narrators he enlisted in this book were trustworthy and emphasized that, as long as none of the five flaws he identified were present, their narrations could be relied upon. The narrators for whom Ibn Hibban expressed uncertainty using the term "istikhara" in al-Siqat are: Zuhre ibn Ma'bad, Ibrahim ibn Sulayman al-Zayyat, Malik ibn Sulayman, and Mus'ab ibn Sabit.

Ibn Hibban's work named al-Majruhin, which he wrote to identify weak narrators, is among the important works in this field. Ibn Hibban discussed the benefits of the science of al-jarh wa al-ta'dil in the introduction of his book. He highlighted that understanding the authenticity of hadiths relies on discerning reliable and weak narrators, emphasizing the importance of the science of jarh. Additionally, he provided insights into the historical development of this discipline. Ibn Hibban subsequently introduced a new

section where he delved into the various types of narrations by narrators. Here, he provided significant insights and categorized the reasons for the rejection of narrators under twenty distinct headings. It has been observed that Ibn Hibban employs the term “istikhara” in al-Majruhin, similar to his usage in al-Siqat. The phrase “istikhara” employed by Ibn Hibban about ten narrators in al-Majruhin has been examined alongside assessments from other scholars. Attempts have been made to clarify Ibn Hibban’s utilization of this expression, indicative of his hesitancy. The narrators mentioned by Ibn Hibban using the term “istikhara” in al-Majruhin include: Bahz ibn Hakim, Ca’far ibn Haris Abu’l-Aşhab, Halid ibn Yazid ibn Abu Malik, Husayf ibn Abd al-Rahman al-Jaziri, Süveyd ibn Abdulaziz al-Dimashqi, Imran ibn Muslim al-Minkari, Abdulkarim ibn Malik al-Jazari, Abu Kurre Isl ibn Sufyan, Fudayl ibn Marzuk, Abu Balc Yahya ibn Abu Sulaym al-Fazari.

It should be noted that the primary reason prompting Ibn Hibban to employ the phrase “istikhara” is the occurrence of negations within the narrations presented by the evaluated narrator. Indeed, this aspect has been noted by Ibn Hibban in relation to numerous narrators. It is worth noting that among the fourteen narrators for whom the term “istikhara” was used, Khalid ibn Yazid ibn Abu Malik stands out as not being criticized for his integrity. However, they are flawed in terms of self-control, which places them in a precarious position. Consequently, while their individual narrations may be considered weak, their consistency may render them acceptable as reliable narrators. It is noteworthy that some of the narrators to whom the aforementioned expression is applied are individuals whose narrations were cited by Bukhari and Muslim. Another striking point about the word istikhara, which is a reflection of Ibn Hibban’s hesitation about the narrator, is that some of the narrators who are the subject of the relevant evaluation are included in both al-Siqat and al-Majruhin. It is important to note that among the fourteen narrators in whom Ibn Hibban opted to use the word “istikhara,” four were generally regarded as reliable by most other critics, three were deemed saduq, and the remaining seven were considered weak.

Giriş

Hadisler, İslâm'ın Kur'an'dan sonra ikinci temel kaynağıdır. Onun önemini bilen Müslümanlar daha sahabe döneminden itibaren hadisleri naklederken dikkatli davranarak hata etmemeye büyük gayret göstermişler ve bu noktada bazı tedbirlere başvurmuşlardır. Hz. Ebû Bekr'in (ö. 13/634) ninenin mirastan payı hususunda şahit istemesi,¹ Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (ö. 42/662-63) işittiği bir hadisi teyit etmek için şahit istemesi,² Hz. Ali'nin (ö. 40/661) hadis kabul ederken muhatabına yemin ettirmesi,³ Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) bazı sahâbilerin rivayetlerine yönelik tenkit ve düzeltmeleri⁴ o dönemden verilebilecek bazı örneklerdir.⁵

Hicrî 35 yılında Hz. Osman'ın (ö. 35/656) öldürülmesi İslâm âleminde etkisi günümüze kadar devam eden birtakım gelişmelere sebep olmuş, “fitne” olarak isimlendirilen bu hadisenin sonrasında “uydurma hadis” konusu gündeme gelmiş ve râviler ve durumları sorulur olmuştur.⁶ Tâbiîn

¹ Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1408/1988), 6/268.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır (Cidde: Dâru Tavkî'n-Necât, 1421/2001), “İsti'zân”, 13; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü İsâ, 1374/1955), “Âdâb”, 33.

³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 1/218.

⁴ Hz. Âişe'nin çoğunluğu sahâbî bir kısmı ise tâbiînden olan birtakım kişilere yönelik yaptığı tashih ve eleştiriler Zerkeşî (ö. 794/1392) tarafından bir araya getirilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li-irâdi me'stadrekethü Âişe ale's-sahâbe*, thk. Said el-Efgânî (Beyrut: el Mektebü'l-İslâmî, 1390/1970).

⁵ Yukarıda da ifade edildiği gibi önde gelen bazı sahâbiler kendilerine ulaşan bazı rivayetleri kabul etmek için birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Ancak bu, onların kendilerine ulaşan tüm rivayetlerde aynı yöntemi kullandıkları anlamını taşımamaktadır. Nitekim bu sahâbiler bazı rivayetlerin kabulünde birtakım şartlar ileri sürerken, öte yandan herhangi bir şart ileri sürmeden kabul ettikleri rivayetler de mevcuttur ve şartsız olarak kabul ettikleri rivayetlerin sayısının daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Konuyla alakalı daha geniş bilgi için bk. Mustafa es-Sibâ'î, *es-Sünne ve mekânethâfi'l-teşrî'i'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Varrâk, ts.), 83-89; Enbiya Yıldırım, *Hadîste Metin Tenkidi Tarihi Süreç Yeni Yaklaşımlar* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 81-85.

⁶ İsnadın başlangıcı ve hadislerde kullanımına dair bazı çalışmalar için bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1967), 176-181; Emin Aşıkkutlu, *Hadîste Rical Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 45-61; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2014), 15-50; Abdulfettâh Ebû Gudde, *Lemahât min târihi's-sünne ve ulûmi'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-

kuşağının önde gelen isimlerinden olan Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Önceleri isnad sorulmazdı. Ancak fitne ortaya çıktıktan sonra râvilerin adları sorulmaya başlandı. Böylece sünnet ehli olanların hadisleri alınır, bid‘at ehlinin hadisleri terkedilirdi.”⁷

Müslim’in (ö. 261/875) *Sahîh*’in mukaddimesinde zikrettiği şu hadise dikkat çekicidir: Büşeyr el-Adevî (ö. 81-90/701-709) isimli bir zat⁸ İbn Abbâs’a (ö. 68/687-88) gelip “Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle dedi” diyerek ona hadis nakletmeye başladı. Ancak İbn Abbâs onun aktardığı hadisleri dinlemiyor ve ona bakmıyordu. Bu duruma şaşırarak el-Adevî, İbn Abbâs’a “Allah Resûlü’nün (s.a.s.) hadislerini aktardığım halde neden dinlemiyorsun” diyerek sitem edince, İbn Abbâs “Bizler önceden bir adamın ‘Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle söyledi’ dediğini işittiğimizde hemen dikkat kesilir ve onu dinlerdik. Ancak daha sonra insanlar türlü türlü yollara girince sadece bildiğimiz hadisleri aldık”⁹ diye cevap verdi. Bu hâdisede İbn Abbâs’ın tavırlarından onun döneminde uydurma hadislerin artık gündem oluşturmaya başladığı söylenebilir.¹⁰ Öte yandan İbn Abbâs’ın “Sadece bildiğimiz hadisleri aldık” ifadesiyle bu konuda tedbir aldığı da göze çarpmaktadır. Onun bu yaklaşımının, uydurma hadislerle mücadele noktasında isnad ilminin teşekkülünün ilk nüvelerinden olduğu söylenebilir.

Şüphesiz ki isnad ilmi, uydurma hadislerle mücadele ve sünneti koruma noktasında en etkili yöntem olmuştur. İslâm ümmetinin hususiyetleri arasında zikredilen bu ilmin¹¹ ehemmiyetine dair yukarıdaki rivayetlerin dışında daha birçok nakil vardır.¹²

İslâmiyye, 1429/2008), 137-152; Mustafa Karataş, “Hadislerde İsnad Sistemi”, *Diyanet İlmî Dergi* 39/4: 71-84; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 37-39.

⁷ Müslim, “Mukaddime”, 1/14.

⁸ Büşeyr el-Adevî’yi sahâbeden sayanlar olduğu gibi onun muhadram ya da tâbiinden olduğunu söyleyenler de olmuştur. Hayatı hakkında daha detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târihü’l-kebir*, thk. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî (Riyad: en-Nâşirü’l-Mütemeyyiz, 1440/2019), 2/551; Ebü’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1413/1992), 4/184-187; Ebü’l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi’s-sahâbe* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1995), 1/444.

⁹ Müslim, “Mukaddime”, 1/12.

¹⁰ İbn Abdilberr (ö. 463/1071) bu hadisi İbn Abbâs’ın hayatta olduğu döneminde Hz. Peygamber (s.a.s.) adına yalan uydurulmaya başlandığı noktasında delil kabul etmiştir. Bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhid limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-meânî ve’l-esânîd*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf vd. (Londra: Müessesetü’l-Furkân, 1439/2017), 1/246.

¹¹ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî fi şerhi Takribi’n-Nevevî*, thk. Tarık b. Avadullah (Riyad: Dâru’l-Âsime, 1424/2003), 2/144.

¹² Ebû Gudde, *Lemahât*, 140-143.

İsnad ilminin sistematik hale gelmesiyle birlikte hadisçilerin en önemli uğraş alanı, isnadı merkeze alarak hadislerin sıhhatini tespit etmek ve söyleyenine aidiyeti en doğru olan metni rivayet etmek olmuştur. Bunun için muhaddisler, sened ve metinden oluşan hadisleri râvilerin adalet ve zaptı, senedin muttasıl olup olmaması, sened ve metnin şaz ve illetli olup olmaması bakımından değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.¹³ Sened değerlendirmesinin odağını râviler oluşturmaktadır. Senedin muttasıl olup olmadığını belirlemek için râvilerin hoca-talebe ilişkisine bakılırken,¹⁴ onların adalet ve zabt bakımından durumları ise hadisin güvenilirliğini tespit için diğer bir mihenk taşı olmaktadır.¹⁵

İlk iki asırda münekkitler, râvileri değerlendirirken onların adalet ve zabt durumlarını ortaya koyan birtakım lafızlar kullanmışlar ve bu lafızlar daha sonra cerh-ta'dil ilmini meydana getirmiştir.¹⁶ Genel itibariyle cerh-ta'dil lafızları olarak iki başlıkta ele alınan bu ifadeler kendi içerisinde de râvinin durumunu ortaya koymadaki gücü nispetinde bir sıralamaya tabi tutulmaktadır.¹⁷ İlk olarak İbn Ebî Hâtim ile (ö. 327/938) başlayan bu sıralama¹⁸ daha sonra Zehebî¹⁹ (ö. 748/1348) ve İbn Hacer²⁰ ile (ö. 852/1449) geliştirilmiş ve Sehâvî²¹ (ö. 902/1497) ile son şeklini almıştır. Kullanılan cerh-ta'dil lafızlarından bir kısmı herkes tarafından aynı maksatla kullanılırken kimi zaman da bazı münekkitler birtakım lafızları daha özel ve farklı bir anlamda kullanmışlardır.²²

¹³ Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *'Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1998), 11-12.

¹⁴ İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, 44.

¹⁵ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/79.

¹⁶ Cerh-Ta'dil ilminin hicri ilk iki asırdaki gelişim ve seyri için bk. Halil İbrahim Turhan, *Cerh-Ta'dil İlminin Hicri İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014). Ayrıca bk. Emin Aşıkutlu, "Cerh-Ta'dil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/394-401.

¹⁷ Recep Emin Gül, "Hadis İlminde Cerh-Ta'dil Mertebeleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Temmuz 2015), 362-386.

¹⁸ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve'ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1271/1952), 1/10. Ayrıca bk. Yusuf Ziya Keskin, "İbn Ebî Hâtim ve 'el-Cerh ve't-Ta'dil'indeki Metodu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Haziran 2001), 5-29.

¹⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/4.

²⁰ Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Takribü'l-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1444/2012), 109-110.

²¹ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 2/112-134.

²² Özellikle Buhârî kendine has cerh-ta'dil kullanımlarıyla bilinen bir muhaddistir. Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Mustafa Taş, *Buhârî'nin Cerh-Ta'dil Metodu*

Münekkitler bir râvi hakkında cerh-ta'dil noktasında kesin bir hükme ulaştıklarında bunu net bir şekilde izhar eden lafızlar tercih etmişler, kesin bir hükme ulaşamadıklarında ise tereddütlerini ifade eden lafızlar kullanmayı tercih etmişlerdir. Değerlendirilen râvi hakkında münekkitin net bir kanaatinin olmadığını gösteren kullanımlardan biri de “Estehîrullâhe fihi/Onun hakkında Allah'tan hayır umuyorum” ifadesidir. Bu ifadeyi toplam on dört râvi hakkında kullanan İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) söz konusu lafızdaki maksadının, ilgili râvilerin diğer münekkitlerce yapılan değerlendirmelerin de yardımıyla tespiti bu çalışmanın konusu olacaktır.

1. İbn Hibbân ve Cerh-Ta'dil İlmî

Hicrî dördüncü asrın önemli muhaddislerinden olan İbn Hibbân el-Büstî hadis alanında kıymetli eserler telif etmiştir.²³ Onun cerh-ta'dil konusundaki metodunu öğrenebileceğimiz iki önemli çalışması vardır. Genel olarak *es-Sikât* isimli çalışmasında güvenilir olduğunu düşündüğü râvilere, *el-Mecrûhîn* isimli eserinde ise zayıf bulduğu râvilere yer vermiştir.

Bununla birlikte onun kullandığı bazı ifadelerden birtakım râviler hakkında tereddüt yaşadığı anlaşılmaktadır. *es-Sikât*'ta yer vermesine rağmen cerh nitelikli kusurlarının olduğuna işaret ettiği râviler bu kabilden değerlendirilebilir. Mesela Lakî b. el-Müsennâ el-Bâhilî isimli râviye *es-Sikât*'ta yer vermiş ve bu râvinin, hata edip başka râvilere muhalefet ettiğini söylemiştir.²⁴ Yine İsmâîl b. Süleymân,²⁵ Süleymân b. Süfyân,²⁶ Sâlih b. Yahyâ,²⁷ gibi râvilere de *es-Sikât*'ta yer vermesine rağmen bu râvilerin hata ettiklerini belirtmiştir.

Öte yandan *es-Sikât*'ta yer alan râviler içerisinde İbn Hibbân'ın çok fazla hata ettiğini söylediği kimselere rastlamak da mümkündür. Örneğin Simâk b. Harb,²⁸ Basralı râvi Sedûs b. Habîb,²⁹ Ubeydullah b. el-Ahnes³⁰ gibi isimler *es-Sikât*'ta yer almasına rağmen bu râvilerin çok hata yaptıkları söylenmiştir. Ayrıca İbn Hibbân, İsâ b. Mûsâ et-Teymî'yi³¹

(Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 217-282.

²³ Konu hakkında daha detaylı bilgi için bk. Yüksel Çelik, *İbn Hibbân ve Hadis İlmindeki Yeri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993); Mehmet Ali Sönmez, “İbn Hibbân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/63-64.

²⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân (Haydarabat: Dâru'l-Maarif el-Osmâniyye, 1393/1973), 5/344.

²⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/39.

²⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/384.

²⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/459.

²⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/339.

²⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/349.

³⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/147.

³¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/493.

tedlîs yapmakla, Şerîk b. Abdillâh en-Nehâî'yi³² birçok evhâmı olmakla, Sâmit b. Muâz'ı³³ ise vehmetmekle vasfetmiş ve buna rağmen onlara *es-Sikât*'ında yer vermiştir. İbn Hibbân'ın bazı râvilere hem *es-Sikât*'ında hem de *el-Mecrûhîn*'inde yer vermesi ise tereddüt olarak değil bir hata olarak değerlendirilmiştir.³⁴ Mesela İsmâîl b. Muhammed b. Cuhâde,³⁵ Ruzayk Ebû Abdillâh el-Elhânî,³⁶ Ziyâd b. Abdillâh en-Nümeyrî,³⁷ İmrân b. Zabyân³⁸ gibi râviler her iki eserinde de yer verdiği râvilerden birkaçıdır. *es-Sikât*'tan örnek kabilinden zikredilen bu râvilerin tamamının zapt kusuru sebebiyle tenkit edilmiş olmaları dikkat çekicidir.

İbn Hibbân'ın her iki eseri incelendiğinde göze çarpan bir diğer husus ise "Estehîrullâhe fihî/Onun hakkında Allah'tan hayır umuyorum" cümlesidir. Cerh-ta'dil kitaplarında pek yaygın olmayan bu ifadenin ilk olarak Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-14) tarafından kullanıldığı³⁹ görülse de İbn Hibbân daha fazla kullanmıştır. Zira tespitimize göre o bu ifadeye *es-Sikât*'ında dört, *el-Mecrûhîn*'inde ise on defa yer vererek toplamda on dört defa kullanmıştır.⁴⁰ Bu çalışmada İbn Hibbân'ın râvinin durumu hakkında tereddüt yaşadığını hissettiren mezkûr cümleyi kullandığı isimleri ele alıp diğer münekkitlerin o râvi hakkındaki görüşlerine başvurarak ilgili râviler hakkında net bir sonuca ulaşmak hedeflenmektedir. Öncelikle *es-Sikât*'taki râviler, daha sonra ise *el-Mecrûhîn*'de yer alan râviler ele alınacaktır.

2. *es-Sikât*'ta İstihâre Lafzı Kullanılan Râviler

İbn Hibbân sika râvilere yer verdiği bu eserin mukaddimesinde kitabının metodu hakkında bilgi vermiştir. Öncelikle bu kitabında yer verdiği tüm râvilerin *sadûk*⁴¹ olduğunu söyleyen İbn Hibbân, beş ihtimalden biri

³² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/444.

³³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/324.

³⁴ Abdullâh b. Yûsuf el-Cüdey', *Tahrîru ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1424/2003), 1/328.

³⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/96; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1420/2000), 1/137.

³⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/239; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/376.

³⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/255-256; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/384.

³⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/239; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/105.

³⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-'Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), 1/85; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/127.

⁴⁰ İbn Hibbân'ın her iki eserinde istihâre lafzı toplam on dört defa kullanılmıştır ancak bunlardan bir tanesi Abdurrahmân b. Mehdî'ye ait olduğu için o özel olarak değerlendirilmeyecektir. Bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/127.

⁴¹ Zehebî ve İrakî'ye (ö. 806/1404) göre ta'dilin üçüncü, Şehâvî'ye göre beşinci mertebesinde yer alan bir râvi hakkında kullanılan sîgadur. Böyle bir râvinin aktardığı hadisler yazılır ve araştırılır. Abdullâh Aydınlı, *Hadis İstihâre Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2015), 261.

bulunmadığı sürece onların rivayetiyle ihticac edilebileceğini belirtmiştir.⁴² Nitekim *es-Sikât*'ta yer almasına rağmen münker bir rivayetine rastlanan râvinin durumunu beş ihtimalden biriyle açıklamıştır: Münker rivayetin sebebi *es-Sikât*'ta yer alan râvinin üzerindeki râvi (hocası) veya altında yer alan râvi (talebesi) olabilir, haber *mürsel* ya da *munkatı* olabilir veya senette *müdelles* bir râvi yer alabilir.⁴³ Bu ifadeleriyle o, *es-Sikât*'ında yer verdiği râviyi rivayetinde yer alan kusurlardan olabildiğince korumaya çalışmıştır.

Ayrıca yine bu kitabında bazı münekkitlerin tevsik ettiği bazılarının ise cerh ettiği râvilerden açık delillerle sika olduğuna kanaat getirdiklerine de yer verdiğini, zayıf olduğuna kanaat getirdiklerine ise yer vermediğini söylemiştir.⁴⁴ Sözlerinin devamında hakkında cerh yapıldığı bilinmeyen râvinin, aksi tespit edilinceye kadar âdil olduğunu ifade ederek mukaddime kısmını tamamlamıştır.⁴⁵

Yukarıda ifade edildiği gibi *es-Sikât*'ta yer alan râvilerin tümünün durumu İbn Hibbân'ın mukaddimedede belirttiği gibi değildir. Zira İbn Hibbân, bazılarının kusurlarını bizzat kendisi ifade etmiş, bir kısmına ise aynı zamanda *el-Mecrûhîn*'de de yer vererek bir tenakuza düşmüştür. Ayrıca hakkında kesin hüküm veremediği dört râviyi *es-Sikât*'ına almıştır.

2.1. Zühre b. Ma'bed

İbn Hibbân'ın *es-Sikât*'ta hakkında istihâre lafzını kullandığı ilk râvi Zühre b. Ma'bed'dir (ö. 127-135/744-752). İbn Ma'bed, Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve dedesi Abdullah b. Hişâm'dan rivayette bulunmuş, kendisinden ise Hayve b. Şureyh (ö. 158/775) ve Saîd b. Ebî Eyyüb (ö. 161/777) gibi râvilerin rivayeti olmuştur. İbn Hibbân, Zühre'nin rivayetlerinde hata ettiğini ve kendisinden hatalı rivayetlerde bulunulduğunu söyledikten sonra bu râvi hakkında Allah'a istihâre ettiğini belirtmiştir.⁴⁶

Zühre'den Buhârî (ö. 256/870) başta olmak üzere tüm sünen-i erba'a müellifleri rivayette bulunmuş olup sadece Müslim onun rivayetini almamıştır.⁴⁷ O, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Hâtim (ö. 277/890) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi birçok münekkit tarafından sika bulunmuştur.⁴⁸

⁴² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 1/11.

⁴³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 1/12.

⁴⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 1/13.

⁴⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 1/13.

⁴⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/344.

⁴⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/399-401; Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, thk. İbrâhîm Zeybek - Âdil Mürşit (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1335/2014), 1/636.

⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 9/401; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 1/636.

İbn Hibbân, Zühre'nin bazı hataları olduğuna dikkat çekip hakkında istihâre lafzını kullansa da İbn Hacer (ö. 852/1449) Zühre'nin bir hatasına rastlamadığını belirterek İbn Hibbân'ı eleştirmiştir.⁴⁹

İbn Hibbân *Sahîh*'inde Zühre b. Ma'bed'in rivayetine yer vermiş ve Ebû Hâtim'in bu râvi hakkında *sika* ve *mütkin* dediğini söylemiştir.⁵⁰ Bu husus önem arz etmektedir. Nitekim İbn Hibbân *es-Sahîh*'inin mukaddimesinde eserinde rivayetine yer vereceği râvilerin beş özelliğe sahip olduğunu belirtmiştir. Bu beş madde şöyledir: Râvinin dinde adalet sahibi olması, hadiste doğru sözlülükle tanınması, rivayet ettiği hadisi anlaması, hadisin anlamını bozacak şeyleri bilmesi ve rivayet ettiği hadisin *müdelles* olmaması.⁵¹ Dolayısıyla birçok münekkit tarafından sika bulunan Zühre b. Ma'bed hakkında istihâre lafzını kullanıp tereddüt izhar etmenin yerinde olmadığı görülmektedir.

2.2. İbrâhîm b. Süleymân ez-Zeyyât

es-Sikât'ta hakkında istihâre lafzını kullanılan diğer isim İbrâhîm b. Süleymân ez-Zeyyât'tır. Belhli olan İbrâhîm, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve İsrâîl b. Yûnus (ö. 160/776) gibi râvilerden hadis almış, kendisinden ise Hamdân b. Zinnûn başta olmak üzere Belhli olan başka râviler de rivayette bulunmuştur.⁵² İbn Hibbân, İbrâhîm b. Süleymân ile Hz. Peygamber (s.a.s.) arasında en az üç kişinin bulunmasından dolayı onu tebe-i tâbîn tabakasına koymadığını söyledikten sonra onun zayıf râvilere daha yakın olduğunu ekleyip hakkında Allah'a istihâre ettiğini belirterek sözlerini tamamlamıştır.⁵³

Kütüb-i sitte müelliflerinin İbrâhîm b. Süleymân'dan rivayeti tespit edilememiştir. İbn Adî (ö. 365/976), İbrâhîm ez-Zeyyât'ın güçlü bir râvi olmadığını söyleyip Süfyân es-Sevrî'den yaptığı bir rivayeti aktararak İbrâhîm'in o rivayette *serikatü'l-hadis/hadis hırsızlığı* yapmış olabileceği ihtimali üzerinde durmuş, diğer rivayetlerinde ise *münker* bulunmadığını söyleyerek sözlerini tamamlamıştır.⁵⁴ Halîlî (ö. 446/1055) ise hocası Hâkim'in (ö. 405/1014) İbrâhîm ez-Zeyyât hakkında *sadûk* dediğini aktarmıştır.⁵⁵ Zehebî de İbrâhîm b. Süleymân hakkında İbn Adî'nin "Güçlü

⁴⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 1/636.

⁵⁰ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *et-Tekâsîm ve'l-envâ'*, thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/298; 7/383.

⁵¹ İbn Hibbân, *et-Tekâsîm*, 1/108.

⁵² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/68.

⁵³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/68.

⁵⁴ Ebû Ahmed İbn 'Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/429.

⁵⁵ Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvîni, *el-İrşâd*, thk. Muhammed Saîd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 3/924.

bir râvi değildir” sözünü aktarmış ve onu *Dîvânü 'd-du 'afâ'*’sında zikrederek zayıf bir râvi olduğunu kabul etmiştir.⁵⁶ İbrâhîm b. Süleymân hakkında serdedilen görüşlerin yanında İbn Hibbân’ın onu zayıf râvilere daha yakın görüp hakkında istihâre ifadesini kullanması ez-Zeyyât hakkında kesin bir kanaate sahip olmadığını göstermektedir.

2.3. Mâlik b. Süleymân en-Nehşelî

Mâlik b. Süleymân, İbn Ebî Zi’b (ö. 159/776) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) gibi muhaddislerden hadis rivayet etmiş, kendisinden ise Heratlı râviler rivayette bulunmuştur.⁵⁷ İbn Hibbân, Mâlik b. Süleymân hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Öncelikle onun hadis toplayıp kitap tasnif eden biri olduğunu söyledikten sonra rivayetlerindeki probleme işaret eden cümleler kurmuştur. Buna göre Mâlik b. Süleymân kötü niyetli bazı insanlar tarafından imtihan edilip hadisleri kalb edilerek ona okunmuştur. İbn Hibbân onun rivayetlerinde çok fazla hata ettiğini belirttikten sonra hadisleri hakkında genel bir çerçeve çizmiştir. Buna göre İbn Süleymân’ın sema’ını açıkça belirterek sika râvilerden rivayet etmesi, ondan da sika râvilerin hadis alması durumunda rivayetlerinin diğer muhaddislerin hadislerine benzediğini yani *münker* olmadığını söylemiştir. Bununla birlikte onu zayıf râviler zümresinde değerlendirdiğini belirtip hakkında istihâre ettiğini söyleyerek sözlerini tamamlamıştır.⁵⁸

İbn Hibbân’ın Mâlik b. Süleymân ile ilgili değerlendirmelerine bakılırsa öncelikle onun telkini kabul eden bir râvi olduğu görülmektedir. Sema’ını açıkça tasrih etmiş olmasının aranmasından İbn Süleymân’ın *müdelîs* bir râvi olduğu, rivayetlerinin diğer râvilerin rivayetleriyle uyum arz etmesinin vurgulanmasından ise onun münker rivayetlerinin olduğu sonucu çıkmaktadır.

Öte yandan İbn Hibbân Mâlik b. Süleymân’ı *es-Sikât*’ın yanında ayrıca *el-Mecrûhîn*’inde de zikretmiş ve sika râvilerden güvenilir râvilerin rivayetlerine benzemeyen rivayetlerinin olduğunu söylemiştir.⁵⁹ *el-Mecrûhîn*’inde İbn Süleymân ile ilgili hükmü net olarak ifade edip istihâre ifadesini kullanmamıştır. Buradan hareketle İbn Hibbân’ın Mâlik b. Süleymân ile alakalı *es-Sikât*’ında kullandığı ve tereddüt içeren istihâre ifadesi *el-Mecrûhîn*’de net bir şekilde cerhe dönüştüğü görülmüştür. Ayrıca diğer münekkithler de bu râvinin zayıf olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁰

⁵⁶ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabi, *Dîvânü 'd-du 'afâ*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî (Mekke: Mektebetü'n-Nehda, 1387/1967), 16.

⁵⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/165.

⁵⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/165.

⁵⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/376.

⁶⁰ 'Ukaylî, *ed-Du 'afâ*, 4/172; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *ed-Du 'afâ ve'l-metrûkûn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut:

2.4. Mus‘ab b. Sâbit

Mus‘ab b. Sâbit (ö. 157/773), Zübeyr b. Avvâm'ın (ö. 36/656) soyundan olup Âmir b. Abdullah'tan hadis aktarmış, kendisinden ise Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) ve Bısr b. es-Sirrî (ö. 195/810) gibi muhaddisler hadis almıştır.⁶¹ İbn Hibbân *es-Sikât*'ında yer verdiği Mus‘ab'ı ayrıca *el-Mecrûhîn*'de⁶² de zikrettiğini söylemiş ve onun hakkında istihâre ifadesini kullanmıştır.⁶³

el-Mecrûhîn'de İbn Hibbân, Mus‘ab b. Sâbit'le alakalı görüşlerini daha net bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre İbn Sâbit münferit olarak meşhur râvilerden *münker* rivayetler aktaran bir râvidir. Bu durumun fazla olması hadislerinden uzak durulmasını gerektirmiştir.⁶⁴

Mus‘ab b. Sâbit'in hadislerine İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Nesâî *Sünen*'lerinde yer vermiş olmakla birlikte, Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim ve Nesâî başta olmak üzere birçok münekkit tarafından zayıf bulunmuştur.⁶⁵ İbn Hacer ise onun hakkında *leyyinü'l-hadis*⁶⁶ ifadesini kullanmıştır.⁶⁷

İbn Hibbân'ı Mus‘ab b. Sâbit hakkında istihâre lafzını kullanmaya sevk eden gerekçe sika râvilerden yaptığı *münker* rivayetler olarak görülmektedir. İbn Hibbân'ın diğer râvilerle alakalı istihâre lafzı kullanarak yaptığı değerlendirmelerde de onların *münker* rivayet etme kusuruna vurgu yaptığı görülecektir. Bununla birlikte İbn Hibbân, Mus‘ab b. Sâbit'in rivayetine *es-Sahîh*'inde⁶⁸ yer vererek bir anlamda içerisine düştüğü tenakuzu göstermiş, diğer taraftan da onun hakkında net bir kanaate sahip olmadığını da olmadığını da işaret etmiştir.

3. *el-Mecrûhîn*'de İstihâre Lafzı Kullanılan Râviler

İbn Hibbân'ın zayıf râvileri tanıtmak için kaleme aldığı *el-Mecrûhîn*

Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1985), 3/30; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/427; Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1422/2002), 6/440.

⁶¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/478.

⁶² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/367.

⁶³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/478.

⁶⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/367.

⁶⁵ Mizzi, *Tehzîbü'l-kemâl*, 28/20-22; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, thk. Guneym Abbâs - Mecdî es-Seyyid (Mısır: Mektebetü'l-Fârûk el-Hadise, 1425/2004), 8/447; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 4/83.

⁶⁶ Rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirme yapmak üzere alınan râvinin durumunu ifade eder. Aydınlı, *Hadis İstihâreleri*, 165.

⁶⁷ İbn Hacer, *Takrîb*, 562.

⁶⁸ İbn Hibbân, *et-Tekâsîm*, 2/272; 7/233; 7/385; 7/585.

isimli eseri bu alanın önemli çalışmaları arasında yer almaktadır. İbn Hibbân kitabının giriş kısmında cerh-ta'dil ilminin faydalarına temas etmiş; hadislerden sahih ve zayıf olanların bilgisine ancak sika ve zayıf râvileri tanıyarak ulaşılabileceğine dikkat çekmiştir.⁶⁹ Cerh ilminin tarihi seyri hakkında bilgi vermiştir.⁷⁰

İbn Hibbân daha sonra yeni bir başlık açarak râvilerin cerh edilme çeşitlerinden bahsetmiştir. Burada da önemli bilgiler vererek râvilerin cerh edilme gerekçelerini yirmi başlıkta toplamıştır.⁷¹

es-Sikât'ta olduğu gibi *el-Mecrûhîn*'de de İbn Hibbân'ın istihâre lafzını kullandığı tespit edilmiştir. *el-Mecrûhîn*'de on râvi hakkında kullanılan bu ifade, diğer münekkitlerin değerlendirmeleriyle birlikte ele alınarak İbn Hibbân'ın tereddüt barındıran bu cümlesi netleştirilmeye çalışılacaktır.

3.1. Behz b. Hakîm

İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'de hakkında istihâre lafzını kullandığı ilk isim Behz b. Hakîm (ö. 160/776 öncesi) olmuştur. Basralı olan Behz, babası Hakîm'den rivayet etmekle bilinmektedir. Kendisinden ise Süfyân es-Sevrî ve Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) gibi muhaddisler rivayette bulunmuş, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. İbrâhîm (ö. 161/777) gibi muhaddisler ise Behz'in rivayetlerini delil olarak kullanmıştır.⁷² Bununla birlikte İbn Hibbân onun çok hata ettiğini söylemiştir.⁷³

İbn Hibbân sözlerinin devamında hadisçilerden bir grubun Behz'i terk ettiğini (metrûk) belirttikten sonra şayet "Kim de zekâtını vermezse biz hem onun zekâtını (zorla) alır hem de Rabbimizin bir hakkı olarak malının da yarısını alırız"⁷⁴ hadisini rivayet etmemiş olsaydı onu *es-Sikât*'ına koyacağını söylemiş, son olarak Behz hakkında Allah'a istihâre ettiğini belirtmiştir.⁷⁵

⁶⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/14.

⁷⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/14-58.

⁷¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/58-83. İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'deki metodu hakkında daha detaylı bilgi için bk. Hasan Muzaffer er-Rizzo, "İbn Hibbân'ın el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîni'd-du'afâ ve'l-metrûkîn Adlı Kitabındaki Metodunun Elestirel Analizi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (Aralık 2009), 19-44; trc. Mehmet Ali Çalgan, "İbn Hibbân'ın Kitâbu'l-Mecrûhîn'de Kullandığı Metin Tenkiti Esasları", *Antakiyat* 5/2 (Aralık 2022), 323-348.

⁷² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/222.

⁷³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/222.

⁷⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Yâsir Hasan v.dğr. (Beirut: Müessesetür'r-Risâle, 1436/2015), "Zekât", 4; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Yâsir Hasan v.dğr. (Beirut: Müessesetür'r-Risâle, 1436/2015), "Zekât", 4.

⁷⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/222.

Behz b. Hakîm, sünen-i erba'a müelliflerinin rivayetini kabul ettiği bir râvi olup Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî (ö. 234/849), Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Nesâî gibi münekkitler tarafından sika kabul edilmiştir.⁷⁶ Ebû Zür'a (ö. 264/878) ve Ebû Hâtim (ö. 277/890) ise Behz'i ağır sayılmayacak ifadelerle cerh etmişlerdir.⁷⁷ Diğer taraftan Behz'in rivayetlerini hasen hadisin en üst seviyesinde sayanlar da vardır.⁷⁸ İbn Hacer ise *Takrîb*'de Behz'in *sadûk* olduğunu belirtmiştir.⁷⁹

Târîhu'l-İslâm'da İbn Hibbân'ın sözlerini eleştiren Zehebî, Behz'in çok fazla hata ettiğini söyleyebilmek için öncelikle onu kendi tabakasından olan râvilerle mukayese etmenin gerekli olduğunu, ancak Behz rivayetlerini genelde babası Hakîm'den o da Behz'in dedesi Muâviye b. Hayde'den aktardığı ve bu tarikle rivayette bulunan başka bir râvi bulunmadığı için bunun mümkün olmadığını kaydetmiştir. Ardından İbn Hibbân'ın hadisçilerden bir grubun Behz'i terk ettiği ifadelerine değinen Zehebî bunun da doğru olmadığını, doğrusunun bazı muhaddislerin onun hadisleriyle ihticac etmeyi terk ettikleri olduğunu söylemiştir. Son olarak yukarıdaki hadisi rivayet etme noktasında Behz teferrüd etmiş olsa da bazı müctehitlerin bu hadisle amel ettiğine dikkat çekmiş ve Behz'in hadislerinin genel olarak sahih seviyesine yakın olduğunu altını çizmiştir.⁸⁰

İbn Hibbân'ın Behz'in yukarıdaki rivayetinden hareketle onu *el-Mecrûhîn*'de zikretmesinin sebebi hadisin manasıyla ilgili olmalıdır. Nitekim bu hadisin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında şârihlerin bazı değerlendirmeleri olmuştur.⁸¹ İbn Hibbân'ın, hakkında bazı görüş ayrılıkları olan Behz'e, bu rivayetini gerekçe gösterip zayıf râviler arasında yer vermesi bu konuda bilinen katılığının bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Kullandığı istihâre lafzı ise yaşadığı tereddüdün bir yansıması olmuştur.

3.2. Ca'fer b. Hâris Ebû'l-Eşheb

Kûfe asıllı ve gözleri görmeyen bir râvi olan Ebû'l-Eşheb (ö. 161-170/777-786 arası), Mansûr b. el-Mu'temir (ö. 132/750) ve Âsım b.

⁷⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/260-261; Zehebî, *Tezhîbü'l-Tehzîb*, 2/61-62; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 1/251-252.

⁷⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/430-431; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/261; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 1/251.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Mûkiza*, thk. Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûât el-İslâmiyye, 1412/1991), 32; Süyûtî, *Tedrib*, 1/233.

⁷⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, 167.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 3/824-825.

⁸¹ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî el-Büstî, *Meâlimü's-sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 2/33-34; Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Muhibüddîn el-Hatîb (Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1390/1970), 13/355.

Behdele'den (ö. 127/745) rivayette bulunmuş, kendisinden ise Muhammed b. Yezîd el-Vâsîfî (ö. 190/805), Vekî b. Cerrâh (ö. 197/812) ve Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) gibi râviler rivayet almıştır.⁸²

İbn Hibbân, Ebü'l-Eşheb'in fazla hata etmeyen biri olduğu için aslında zayıf sayılamayacağını, ancak münferit olarak yaptığı rivayetlerin de hüccet olamayacağını söylemiş ve onu sika râvilere yakın gördüğünü ifade ederek hakkında istihâre lafzını kullanmıştır.⁸³

Ebü'l-Eşheb, *Kütüb-i sitte*'de rivayeti bulunmayan ve İbn Maîn, Buhârî, Nesâî gibi münekkitler tarafından zayıf bulunan bir râvidir.⁸⁴ İbn Hacer ise onun çok fazla hata ettiğini kaydederek *sadûk* olarak değerlendirmiştir.⁸⁵

İbn Hibbân'ın ifadelerinden anlaşılan onun Ebü'l-Eşheb'le alakalı net bir kanaatinin olmadığıdır. Zira bu râviyi ayrıca bir de *es-Sikât*'ta zikretmesi ve orada *sika sika* değerlendirmesinde bulunması bunu teyit etmektedir.⁸⁶ Ayrıca İbn Hibbân'ın iki farklı eserinde Ebü'l-Eşheb hakkında kullandığı ifadelerden onun cerh-ta'dil ifadelerinin seçiminde çok da titiz davranmadığını söylemek mümkündür. Zira *es-Sikât*'ta kullandığı vurgulu ifade Ebü'l-Eşheb'in çok güvenilir bir râvi olduğu izlenimi uyandırırken, *el-Mecrûhîn*'de ise durumun öyle olmadığı görülmektedir.

3.3. Hâlid b. Yezîd b. Ebî Mâlik

İbn Hibbân'ın Şamlıların fakihî olarak tanıttığı İbn Yezîd (ö. 185/801), genelde babasından rivayet eden bir râvi olup rivayetlerinde *sadûk* derecesinde değerlendirilmiş ancak çok fazla hata ettiği vurgulanarak *münker* rivayetlerine gönderme yapılmıştır.⁸⁷ İbn Hibbân değerlendirmesini İbn Yezîd'in ta'dile yakın olduğunu belirterek ve onun hakkında istihâre lafzını kullanarak tamamlamıştır.⁸⁸

Kütüb-i sitte müelliflerinden sadece İbn Mâce, Hâlid b. Yezîd'den rivayette bulunmuştur.⁸⁹ Hâlid, birçok münekkit tarafından zayıf bulunmuş hatta İbn Maîn tarafından yalanla itham edilmiştir.⁹⁰ İbn Hibbân'ın bu râvi

⁸² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/250-251.

⁸³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/251.

⁸⁴ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *ed-Du'afâu's-sağîr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyid (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976), 24; Ebü Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkûn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyid (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976), 28; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/552.

⁸⁵ İbn Hacer, *Takrîb*, 178.

⁸⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/139.

⁸⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/341-342.

⁸⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/342.

⁸⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/196-199; Zehebî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 3/110-111; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 1/536.

⁹⁰ İbn Hacer, *Takrîb*, 227.

hakkında tereddüt yaşamasının sebebi onun bir fakih olması görülebilir. Bununla birlikte hakkında değerlendirmede bulunan herkesin onu cerh etmesi, durumu hakkında tereddüde mahal olmadığını göstermektedir.

3.4. Husayf b. Abdîrrahmân el-Cezerî

Harranlı bir râvi olan Husayf'ın (ö. 136/753) künyesi Ebû Avn'dır. Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) ve Mücâhid'den (ö. 103/721) rivayette bulunmuş, kendisinden ise Süfyân es-Sevrî ve İsrâîl b. Yûnus (ö. 160/777) hadis almıştır.⁹¹ İbn Hibbân, bazı münekkitlerin Husayf'tan hadis almayı terk ettiğini, diğerlerinin ise onun rivayetleriyle ihticac ettiğini belirterek Husayf'ın sâlih ve fakih bir zat olduğunu ancak teferrüt ettiği rivayetlerde çok hata ettiğini söylemiştir. Ardından Husayf'ın sika râvilere uygun olarak yaptığı rivayetlerin kabul edilmesi, tek kaldıklarının ise kabul edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. İbn Hibbân son olarak Husayf'ın sika râviler arasına girebileceğini belirtmiş, bununla birlikte onun hakkında Allah'a istihâre ettiğini söyleyerek değerlendirmesini bitirmiştir.⁹²

Husayf, kendisinden sünen-i erba'a müelliflerinin rivayette bulunduğu bir râvi olup münekkitler onun hakkında farklı görüşler serdetmişlerdir.⁹³ İbn Hanbel ve Nesâî gibi münekkitler onu zayıf görürken genelde rivayetlerindeki *ıtırâba*⁹⁴ ve ezberinin kötü olmasına vurgu yapılmıştır.⁹⁵ İbn Hacer de Husayf'ın *sadûk* olduğunu belirtip ezberindeki probleme dikkat çekmiştir.⁹⁶ Bununla birlikte İbn Maîn, İclî (ö. 261/875) ve Ebû Zür'a ise onu sika saymışlardır.⁹⁷

Husayf hakkında münekkitlerin farklı görüşler ortaya koydukları görülmektedir. Hakkındaki tenkitler genel olarak hıfzı noktasında yoğunlaşmaktadır. Sika râvilere uygun yaptığı rivayetlerde problem görülmemesi metruk bir râvi olmadığını göstermektedir. İbn Hibbân da buradan hareketle onun sikalar arasına konabileceğini düşünmüş ancak istihâre lafzını kullanarak Husayf'ın durumu hakkında net bir kanaatinin olmadığını hissettirmiştir.

⁹¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/350.

⁹² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/350.

⁹³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/257-261.

⁹⁴ Hadislerin, özelliklerinin eşit olması sebebiyle birinin diğerine tercih edilemeyecek veya birbiriyle uzlaştırılmayacak kadar aykırı olması. Aydın, *Hadis İstılahı*, 121.

⁹⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/403-404; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 3/522-529; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/257-261; Zehebî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/124-125; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/543-544.

⁹⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 229.

⁹⁷ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *es-Sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1980), 1/335; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/403-404; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/257-261; Zehebî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/124-125; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/543-544.

3.5. Süveyd b. Abdilazîz ed-Dımaşkî

Dımaşklı olan Süveyd (ö. 194/809) bir süre orada kadılık yapmış, kendisinden Iraklı ve Şamlı râviler hadis rivayet etmiştir. 194/809 Yılında vefat eden Süveyd'in cenaze namazını halife Mansûr kaldırmıştır.⁹⁸ İbn Hibbân, Süveyd'in rivayetlerinde çok fazla hata ettiğini vurgulamış ve çok fazla yanlış olduğunu ifade etmiştir. Öyle ki rivayetlerindeki hataları duyan kişilerin o hataların kasten yapıldığı zannına kapılacağı söylenmiştir. Bununla birlikte sika râvilere muvafık yaptığı rivayetlerin hüccet olduğu, onlara muhalefet ettiği rivayetlerin zayıf olduğu ve münferit yaptığı rivayetlerin ise itibara alınabileceği Ebû Hâtim tarafından belirtilmiştir.⁹⁹ İbn Hibbân, Süveyd hakkındaki sözlerini onu sika râvilere yakın görmesinden dolayı istihâre ifadesini kullanarak tamamlamıştır.¹⁰⁰

Nesâî ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'lerinde rivayetleri bulunan Süveyd b. Abdilazîz birçok münekkit tarafından zayıf bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel onu ağır bir ifadeyle tenkit ederek *metrûku'l-hadis* olduğunu söylemiştir.¹⁰¹ Ayrıca Yahyâ b. Mâin, Buhârî ve Nesâî de Süveyd'in zayıf olduğunu belirtmiştir.¹⁰² İbn Hacer de Süveyd'i zayıf olarak görmüştür.¹⁰³ Münekkitlerin büyük bir çoğunluğunun zayıf kabul ettiği Süveyd hakkında İbn Hibbân'ı tereddüde düşürüp hakkında istihâre lafzını kullanmaya sevk eden husus Ebû Hâtim'in onun hakkındaki değerlendirmesi olarak görülmektedir. Diğer taraftan İbn Hibbân, Süveyd'in bazı rivayetlerine *es-Sahih*'inde yer vermekten geri durmamıştır.¹⁰⁴

3.6. İmrân b. Müslim el-Minkarî

Basralı olan İmrân b. Müslim (ö. 150-160/ 767-776 arası), Abdullah b. Dînâr (ö. 127/744) ve Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) hadis almış, kendisinden ise Basralı râviler hadis rivayet etmişlerdir. İbn Hibbân, Basralıların ondan yaptığı rivayetlerin düzgün olduğunu, Süveyd b. Abdilazîz, Yahyâ b. Müslim gibi râvilerin İmrân'dan rivayetlerinde ise birçok *nekâret*¹⁰⁵ bulunduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶ İmrân b. Müslim ile alakalı İbn Hibbân'ın son sözleri, sika râvilerin ondan yaptığı rivayetlerin hüccet

⁹⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/445-446.

⁹⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/446.

¹⁰⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/445-446.

¹⁰¹ Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, 5/215; İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/490-495; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/259-262; Zehebî, *Tezhîbü't-Tehzîb*, 4/220-222; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/135.

¹⁰² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/259-262; Zehebî, *Tezhîbü't-Tehzîb*, 4/220-222; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/135.

¹⁰³ İbn Hacer, *Takrîb*, 294.

¹⁰⁴ İbn Hibbân, *et-Tekâsîm*, 2/521; 6/77.

¹⁰⁵ Hadisin veya râvinin münker olması. Aydınlı, *Hadis Istılahları*, 246.

¹⁰⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/104-105.

olduğu, mutkin olmayan râvilerin rivayetlerinden ise uzak durulması gerektiği yönünde olmuş ve hakkında istihâre ifadesini kullanmıştır.¹⁰⁷

Diğer taraftan İbn Hibbân, İmrân b. Müslim'e *es-Sikât*'ta da yer vererek aslında onun hakkında net bir kanaate sahip olmadığını ortaya koymuştur. Ayrıca Süveyd b. Abdilazîz ve Yahyâ b. Müslim'in İmrân'dan yaptığı rivayetler arasında münkerlerin bulunduğunu tekrar etmiştir.¹⁰⁸

İmrân b. Müslim, İbn Mâce hariç diğer *kütüb-i sitte* müelliflerinin rivayetlerine yer verdiği bir râvi olup, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, Nesâî ve daha birçok münekkit tarafından sika görülmüştür.¹⁰⁹ Ayrıca Zehebî de onun sika olduğunu belirtmiş,¹¹⁰ İbn Hacer ise *sadûk* deyip bazen hata ettiğine telmihte bulunmuştur.¹¹¹

İbn Hibbân'ın İmrân b. Müslim'le alakalı net bir kanaat ortaya koyamamasının sebebinin, onun *münker* rivayetlerinin kaynağı ilgili olması muhtemeldir. İbn Hibbân bu hataların kaynağı hakkında net bir kanaate sahip olamadığı için İmrân hakkında istihâre lafzını kullanmayı tercih etmiştir. Bu tereddüdü ayrıca onu, İmrân'ı hem *el-Mecrûhîn*'de hem de *es-Sikât*'ta zikretmeye sevk etmiştir. Ancak muhaddislerin çoğu İmrân'ı tevsîk edip güvenilir kabul etmiş ve başta Buhârî ve Müslim olmak üzere önde gelen muhaddisler onun hadisleriyle ihticac etmişlerdir. Bizzat İbn Hibbân da onun bir rivayetine *es-Sahih*'inde yer vermiştir.¹¹²

3.7. Abdülkerîm b. Mâlik el-Cezerî

İbn Hibbân'ın istihâre lafzını kullandığı bir diğer isim Abdülkerîm b. Mâlik (ö. 127/744) olmuştur. Aslen İstahrlı olduğu söylenen Abdülkerîm el-Cezerî daha sonra Harrân'a yerleşmiştir. Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) ve Mücâhid'den (ö. 103/721) hadis alan Abdülkerîm'den Süfyân es-Sevrî ve İmam Mâlik (ö. 179/795) gibi önde gelen muhaddisler hadis rivayet etmiştir.¹¹³ İbn Hibbân onun hakkında, *sadûk* olmasına rağmen sika râvilerden *münker* hadis aktardığını söylemiş, bu sebeple münferit olarak rivayet ettiği hadislerle hüccet olarak kullanmayı istemediğini ifade etmiştir. Bununla birlikte sika râvilere muvafık olarak yaptığı rivayetlerin

¹⁰⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/105.

¹⁰⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/242.

¹⁰⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî, *et-Târih (Yahyâ b. Maîn ve kitâbuhû et-Târih* ile birlikte), thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahs el-İlmî, 1399/1979), 4/104; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/352-354; Zehebî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 7/223-224; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 3/322.

¹¹⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *el-Kâşif*, thk. Muhammed Avvâm - Ahmed Muhammed el-Hatîb (Cidde: Dâru'l-Kible, 1413/1992), 2/95.

¹¹¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 460.

¹¹² İbn Hibbân, *et-Tekâsîm*, 7/11.

¹¹³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/129.

itibara alınmasının da zararı olmayacağını söyleyip hakkında istihâre ettiğini belirterek sözlerini tamamlamıştır.¹¹⁴

İbn Hibbân'ın Abdülkerîm b. Mâlik'i *el-Mecrûhîn*'de zikretmesi ve *münker* rivayetleri bulunduğunu söyleyip hiçbir örnek göstermeden cerh etmesi onun bu konuda bilinen katılığının bir tezahürü olarak görülmektedir. Abdülkerîm b. Mâlik, başta tüm *kütüb-i sitte* müelliflerinin rivayetlerini kullandığı ve hadis alanın önemli münekkitleri tarafından sika bulunan bir râvidir.¹¹⁵ Onun hakkında konuşan münekkitler cerh edilmesini gerektirecek bir kusuru olduğunu söylememiş, aksine güvenilirliğini bildiren güçlü ifadelerle onu tevsik etmişlerdir.¹¹⁶ Dolayısıyla İbn Hibbân'ın onun hakkında kullandığı ve tereddüdünü ihsas ettiren istihâre ifadesinin yerinde olmadığı açıktır.

3.8. Ebû Kurre Isl b. Süfyân

Ebû Kurre Isl b. Süfyân (ö. 131/748) Basralı bir râvi olup Atâ b. Ebî Rebâh'tan (ö. 114/732) rivayet almış, kendisinden de Şu'be (ö. 160/776) ve Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) gibi önemli muhaddisler rivayette bulunmuşlardır.¹¹⁷ İbn Hibbân, Isl'ın rivayetleri az olmasına rağmen sika râvilerden onların rivayetlerine benzemeyen hadisler aktardığını söylemiş ve teferrüt ettiği rivayetlerin hüccet olmaya elverişli olmadığını belirtmiştir ve onun hakkında istihâre lafzını kullanarak sözlerini tamamlamıştır.¹¹⁸

Ebû Dâvûd ve Tirmizî, Isl b. Süfyân'ın bazı rivayetlerine *Sünen*'lerinde yer vermeleriyle birlikte o Yahyâ b. Maîn, Buhârî, Ebu Hatim, Nesâî, İbn Adî gibi münekkitlerce zayıf bulunmuş, zayıflığına gerekçe olarak rivayetlerindeki *nekârete* dikkat çekilmiştir.¹¹⁹

İbn Hibbân, Isl b. Süfyân'ı *el-Mecrûhîn*'de zikrettiği gibi *es-Sikât*'ta da zikretmiş ve orada da Isl'ın rivayetlerindeki muhalefete değinmiştir.¹²⁰ Buradan İbn Hibbân'ın Isl hakkında kesin bir kanaate sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun bir başka göstergesi ise Isl'ın rivayetlerine *es-Sahîh*'de yer vermesidir.¹²¹ Bununla birlikte âlimlerin onun hakkındaki genel görüşü zayıf olduğu yönündedir.¹²²

¹¹⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/129.

¹¹⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/255-258; Zehebî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/123-124; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/602-603.

¹¹⁶ Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 7/100; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/58-59.

¹¹⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/188.

¹¹⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/188.

¹¹⁹ Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 8/178; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/42-43; İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/91-92; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/53-54; Zehebî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/351; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/99.

¹²⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/292.

¹²¹ İbn Hibbân, *et-Tekâsîm*, 3/485.

¹²² Zehebî, *el-Kâşîf*, 2/21; İbn Hacer, *Takrîb*, 421.

3.9. Fudayl b. Merzûk

Küfeli olan Fudayl (ö. 160/776), Atiyye el-Avfi'den (ö. 111/729) rivayette bulunmuş kendisinden ise Iraklı hadisçiler rivayet almıştır.¹²³ İbn Hibbân'a göre o münkerü'l-hadîs bir râvi olup sika râvilerden hatalı rivayetlerde bulunmuş Atiyye'den ise mevzu hadisler aktarmıştır. Bununla birlikte sika râvilerden düzgün rivayetleri de bulunduğu için durumunun net olmadığı söylenmiştir. İbn Hibbân sözlerinin devamında Fudayl'ın Atiyye'den aktardığı mevzu rivayetlerinin sebebinin Atiyye olduğunu, sika râvilerden onların rivayetlerine uygun olarak aktardığı hadislerin ise hüccet olduğunu kaydetmiş, teferrüt ettiği rivayetlerden ise uzak durulması gerektiğinin altını çizmiştir. Fudayl ile alakalı son sözleri ise onun hakkında istihâre etmesidir.¹²⁴

Bu değerlendirmelerden anlaşılmaktadır ki, İbn Hibbân'ın Fudayl hakkındaki kanaati net değildir. Zira buna Fudayl'ın durumunun karışık olduğunu söyleyerek işaret etmiştir. Ayrıca onu *es-Sikât*'ta da zikretmesi bu hususu teyit etmektedir.¹²⁵

Fudayl b. Merzûk, Buhârî hariç diğer *Kütüb-i sitte* müelliflerinin rivayetlerine yer verdiği bir râvidir. Süfyân es-Sevri, İbn Uyeyne (ö. 198/814), Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere birçok münekkit de onun güvenilir bir râvi olduğunu vurgulamışlardır.¹²⁶ Öte yandan Ebû Hâtim, Fudayl'ın çok hata ettiğini belirtmiş ve hadisleriyle ihticac edilemeyeceğini söylemiş,¹²⁷ Nesâî ise zayıf demekle yetinmiştir.¹²⁸ İbn Hacer, Fudayl'ın *sadûk* olduğunu söyleyip hatalarına temas etmiş,¹²⁹ Zehebî ise ona sika demiştir.¹³⁰

Fudayl b. Merzûk hakkındaki değerlendirmelerin büyük çoğunluğu onun güvenilir bir râvi olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bazı rivayetlerinde hata ettiğine de temas edilmiştir. İşte bu durum İbn Hibbân'ın Fudayl hakkında net bir karar vermesinin önüne geçmiş ve onu istihâre lafzını kullanmaya sevk etmiştir. Bununla birlikte Fudayl'ın rivayetiyle ihticac etmekten de geri durmamıştır.¹³¹

¹²³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/210.

¹²⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/210.

¹²⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/316.

¹²⁶ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/307-309; Zehebî, *Tezhîbü'l-Tehzîb*, 7/351-352; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 3/401-402.

¹²⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve'ta'dil*, 7/75.

¹²⁸ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/308.

¹²⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, 477.

¹³⁰ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/125.

¹³¹ İbn Hibbân, *et-Tekâsîm*, 2/498.

3.10. Ebû Belc Yahyâ b. Ebî Süleym el-Fezârî

Küfeli olan Yahyâ b. Ebî Süleym, Muhammed b. Hâtıb (ö. 74/693) ve Amr b. Meymûn'dan (ö. 74/693) hadis almış, kendisinden ise Şu'be ve Hüseyim (ö. 183/799) hadis aktarmışlardır.¹³² İbn Hibbân, Yahyâ'nın terk edilmeyi gerektirecek kadar çok hata etmediğini bununla beraber hatalarının da normalden fazla olduğunu belirtmiş ve münferiden yaptığı rivayetlerle ihticac edilemeyeceğini söyleyip hakkında istihâre ifadesi kullanmıştır.¹³³

Ebû Belc hakkında muhaddislerin genel kanaati sika olduğu yönündedir ve rivayetleri sünen-i erba'ada yer almaktadır. Yahyâ b. Maîn, Nesâî, Dârekutnî (ö. 385/995) onun sika olduğunu söylemiş, Ebû Hâtim ise *sâlihu'l-hadîs*¹³⁴ diyerek onda bir beis görmemiş, İbn Hacer ise ona *sadûk* diyerek hata yaptığına dikkat çekmiştir.¹³⁵

İbn Hibbân'ın Ebû Belc hakkındaki değerlendirmelerinden anlaşılan onun hata eden bir râvi olduğudur. Onun hataları İbn Hibbân'ın, hakkında net bir hüküm vermesine engel olmuş ve bundan dolayı İbn Hibbân, istihâre lafzını kullanmayı tercih etmiştir.

Sonuç

Râvinin adalet ve zabt bakımından durumu rivayetleri merkeze alınarak ortaya konmaya çalışılmış, ancak bazen kesin bir sonuca ulaşılamayınca münekkidin tereddüdünü ortaya koyan ifadeler tercih edilmiştir. Belirtilmesi gerekir ki, râviler hakkındaki değerlendirmeler icthâdî olduğundan isnada verilecek hükümler belirli oranda izafilik barındırırlar.

İbn Hibbân râvilerin durumunu ortaya koymak için iki farklı eser kaleme almış; sika olduğunu düşündüğü râvilere *es-Sikât*'ta, zayıf olduğunu düşündüğü râvilere ise *el-Mecrûhîn*'de yer vermiştir. Bununla birlikte *es-Sikât*'ta yer aldığı halde zayıf, *el-Mecrûhîn*'de yer aldığı halde güvenilir olan râvilerin de bulunduğu bilinmektedir. Öte yandan İbn Hibbân'ın, her iki eserinde toplam dört râvi hakkında "Estehîrullâhe fihi/Onun hakkında Allah'tan hayır umuyorum" ifadesini kullandığı tespit edilmiş, cerh-ta'dil noktasında net bir hüküm ifade etmemesinden hareketle ilgili râviler bu çalışmada teker teker ele alınmıştır.

Öncelikle ifade edilmesi gerekir ki İbn Hibbân'ı istihâre ifadesini kullanmaya sevk eden en önemli sâik, değerlendirilen râvinin teferrüd ettiği rivayetlerde *nekâretin* bulunmasıdır. Zira İbn Hibbân'ın birçok râvi

¹³² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/464.

¹³³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/464.

¹³⁴ Bazı âlimlere göre ta'dilin dördüncü, bazısına göre altıncı mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir sığadır. Aydınlı, *Hadis İstihâreleri*, 272.

¹³⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/153; İbn Adî, *el-Kâmil*, 9/80; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 33/162; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/499.

hakkında bu noktaya dikkat çektiği görülmüştür. Nitekim istihare lafzı kullanılan on dört râviden Hâlid b. Yezîd b. Ebî Mâlik hariç tamamının adaletine yönelik herhangi bir tenkidin olmadığı ama zapt yönünden kusurlu oldukları, bu kusurların da o râviyi itibar seviyesinde konumlandığından tek başına nakillerinde zayıf ama mütâbaatları bulunduğu sika kabul edilmeleri hususu dikkat çekmektedir. Hulasa İbn Hibbân, bu niteliği haiz râvilerin, sırf tek başlarına naklettikleri hadisler sebebiyle zayıf görülmelerinden dolayı sikalara muvafık rivayetlerinin ihmaline gönlü razı olmamış ve bu râvilerin tevsikini tercih etmiştir. Zayıf yönleri için ise istiharede/hayrını umma bulunmuştur.

Mezkûr ifadenin kullanıldığı râviler hakkında bir diğer dikkat çekici husus ise onlardan bir kısmının rivayetleriyle Buhârî ve Müslim'in ihticac ettiği kimseler olmasıdır. Nitekim bu râvilerden Zühre b. Ma'bed Buhârî'nin, Fudayl b. Merzûk Müslim'in, İmrân b. Müslim ve Abdülkerîm b. Mâlik ise her ikisinin rivayetlerine yer verdiği râviler olarak dikkat çekmektedir.

İbn Hibbân'ın râvi hakkında yaşadığı tereddüdün bir yansıması olan istihâre lafzıyla alakalı dikkat çeken bir diğer husus ise ilgili değerlendirmeye konu olan râvilerden bir kısmının hem *es-Sikât*'ta hem de *el-Mecrûhîn*'de yer almasıdır. Bu durum İbn Hibbân'ın râvi hakkında yaşadığı tereddüdü net bir şekilde ortaya koymaktadır. İbn Hibbân bu ifadeyi kullandığı toplam altı râviye her iki eserinde de yer vermiştir. Ayrıca *es-Sahîh*'inin mukaddimesinde, eserinde rivayetlerine yer vereceği râvilerin kriterlerini ortaya koyduğu halde *es-Sikât*'ta ve *el-Mecrûhîn*'de haklarında istihâre ifadesini kullandığı altı râvinin rivayetlerine orada yer vermiş olması da İbn Hibbân'ın kendi belirlediği kriterlere uyma noktasındaki ikilemini göstermektedir. Son olarak İbn Hibbân'ın istihâre lafzını kullanmayı tercih ettiği on dört râviden dört tanesinin diğer münekkitletlerin çoğu tarafından sika bulunduğunu, üç tanesinin *sadûk* ve kalan yedi tanesinin ise zayıf olarak değerlendirildiğini belirtmek gerekir.

Kaynakça

Aşıkkutlu, Emin. “Cerh-Ta’dil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Aşıkkutlu, Emin. *Hadiste Rical Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.

Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2015.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *ed-Du’afâu’s-sağîr*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâıyid. Haleb: Dâru’l-Va’y, 1396/1976.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi’u’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Cidde: Dâru Tavki’n-Necât, 1421/2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târihü’l-kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî. 12 Cilt. Riyad: en-Nâşirü’l-Mütemeyyiz, 1440/2019.

Cüdey’, Abdullah b. Yûsuf. *Tahrîrû ulûmi’l-hadîs*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1424/2003.

ÇALGAN, Mehmet Ali. “İbn Hibbân’ın Kitâbu’l-Mecrûhîn’de Kullandığı Metin Tenkiti Esasları”. *Antakiyat* 5/2 (Aralık 2022), 323-348.

Çelik, Yüksel. *İbn Hibbân ve Hadis İlmindeki Yeri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Yâsir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1436/2015.

Ebû Gudde, Abdulfettâh. *Lemahât min târihi’s-sünne ve ulûmi’l-hadîs*. Beyrut: Dâru’l-Beşâir el-İslâmiyye, 1429/2008.

Gül, Recep Emin. “Hadis İlminde Cerh-Ta’dil Mertebeleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Temmuz 2015), 362-386.

Halîlî, Ebû Ya’lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Kazvînî. *el-İrşâd*. thk. Muhammed Said. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1988.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm. *Me’âlimü’s-sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Matbaatü’l-İlmiyye, 1351/1932.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-meânî ve’l-esânîd*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf v.dğr. 17 Cilt. Londra: Müessesetü’l-Furkân, 1439/2017.

İbn ‘Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du’afâ’i’r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve’t-ta’dil*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî’l-Arabî, 1271/1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdillâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1408/1988.

İbn Hacer, Ebü’l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1995.

İbn Hacer, Ebü’l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Takrîbü’l-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1444/2012.

İbn Hacer, Ebü’l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü’l-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü’l-Meârif, 1326/1908.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. thk. Ebû Gudde. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1422/2002.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî*. thk. Muhîbüddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1390/1970.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1420/2000.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmühd Hân. 9 Cilt. Haydarabat: Dâru'l-Maarif el-Osmâniyye, 1393/1973.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *et-Tekâsîm ve'l-envâ'*. thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî. *et-Târih (Yahyâ b. Maîn ve kitâbuhû et-Târih* ile birlikte). thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahs el-İlmî, 1399/1979.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*. thk. Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1985.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *'Ulümü'l-hadîs*. thk. Nureddin İtr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1998.

Karataş, Mustafa. "Hadislerde İsnad Sistemi". *Diyanet İlmî Dergi* 39/4, 71-84.

Keskin, Yusuf Ziya. "İbn Ebî Hâtîm ve "el-Cerh ve't-Ta'dil"indeki Metodu". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Haziran 2001), 5-29.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1967.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ, 1374/1955.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkûn*. thk. Muhammed İbrâhîm Zâyid. Haleb: Dâru'l-Va'y. 1396/1976.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. thk. Yâsir Hasan v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015.

Polat, Salâhattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Basım, 2014.

Rizzo, Hasan Muzaffer. "İbn Hibbân'ın El-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîni'd-du'afâ ve'l-metrûkûn Adlı Kitabındaki Metodunun Elestirel Analizi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (Aralık 2009), 19-44.

Şehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elîfyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.

Sibâ'î, Mustafa. *es-Sünne ve mekânethâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Varrâk, ts.

Sönmez, Mehmet Ali. “İbn Hibbân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Tarık b. Avadullah. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1424/2003.

Taş, Mustafa. *Buhârî'nin Cerh-Ta'dil Metodu*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Turhan, Halil İbrahim. *Cerh-Ta'dil İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

‘Ukaylî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du‘afâ‘ü'l-kebir*. thk. Abdülm‘tî Emîn Kal‘acı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 16. Basım, 2014.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Dîvânü'd-du‘afâ‘*. thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebetü'n-Nehda, 1387/1967.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Kâşif*. thk. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed el-Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible, 1413/1992.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Mükiza*. thk. Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûât el-İslâmiyye, 1412/1991.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i‘tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, 1382/1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezhibü'l-Tehzîb*. thk. Guneym Abbâs - Mecdî es-Seyyid. 11 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Fârûk el-Hadîse, 1425/2004.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-İcâbe li-irâdi me‘stadrekethü Âişe ale's-sahâbe*. thk. Said el-Efgânî. Beyrut: el Mektebü'l-İslâmî, 1390/1970.

Haram Kelimesinin Muhtevası ve Kattığı Semantik Değere Dair Bir İnceleme*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 20 Kasım 2023 Kabul Tarihi: 08 Mart 2024

✉ **Murat Oltulu**

Dr. Öğr. Görevlisi / Instructor (PhD)
Ankara Üniversitesi / Ankara University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Divinity
<https://ror.org/01wntqw50>
<https://orcid.org/0000-0002-6028-3079>
mmuratoltulu@gmail.com

Öz

Kur'an semantiğinin bir alt birimi olan 'yasaklı' semantik alanın odağında bulunan حَرَامٌ kelimesinin muhtevası ve bu muhteva aracılığıyla kattığı anlamsal değerın Kur'an bağlamında analizi, makalemizin konusunu oluşturmaktadır. Nesnelere, kişilerin ve eylemlerin aleladelikten ayrılıp zihinsel olarak hususî bir varlık düzeyine yükselmesini sağlayan ve kendisiyle iletişimde çeşitli kısıtlamaları zorunlu kılan حَرَامٌ sözcüğünün bu etkiyi gerçekleştirme keyfiyeti, insan doğası ve yaşamı dikkate alınarak betimlenmeye çalışılmıştır. Bu amaçla öncelikle, insan için tehlikeli olduğundan kısıtlamalar getiren ve haram sözcüğünün 'kirlilik' yönünün ifadesini oluşturan نَجَسٌ , رَجَسٌ ve خَبِيثٌ gibi anahtar kavramlar ağı tahlil edilmiş; sonrasında da insan için hayatî olması hasebiyle yasaklar getiren ve kelimenin 'ulvîlik' boyutunun ifadesi olan بَرَكَةٌ , طَهْرٌ ve فَضْلٌ gibi anahtar kavramlar ağı analize tabi tutulmuştur. Böylece Kur'an öncesi dönemde semantik ağı oldukça geniş olan 'haram' kavramının sınırlarının nasıl daraltıldığı, muhtevasının nasıl dönüştürüldüğü ve nihayet din dışı haram algısından dinî haram algısına, bir zihniyet dönüşümünün nasıl gerçekleştirildiği tasvir edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Haram, Rics, Necîs, Habîs, Tuhr, Bereket, Fazl.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Analysis on the Content of the Word Haram and Its Semantic Value

Research Article

Received: 20 November 2023 Accepted: 08 March 2024

Abstract

The term “حَرَامٌ” occupies a central position within the ‘forbidden semantic field’, a subset of Qur’anic semantics. In our study, we have analyzed the significance of the word and its semantic value within the context of the Qur’an. This word facilitates the elevation of objects, persons, and actions from the ordinary realm to a special status, while also imposing various restrictions on communication associated with it. Efforts have been made to describe how the word “حَرَامٌ” brings about these effects by considering human nature and life. To achieve this, we first analyzed a network of key concepts such as “رَجْسٌ, نَجَسٌ” and “حَبِيبٌ”, which impose restrictions due to their potential danger to human beings. These concepts represent the aspect of ‘impurity’ associated with the word “aram”. Subsequently, we examined a network of key concepts such as “طَهْرٌ, بَرَكَةٌ” and “فَضْلٌ”, which enforce prohibitions due to their vital importance to human beings. These concepts represent the aspect of ‘divinity’ associated with the word. Thus, our aim is to illustrate the evolution of the concept of “haram”, which had a broad semantic network in the pre-Qur’anic period, by examining how its boundaries were narrowed and its content transformed. Ultimately, we seek to demonstrate how a shift in mentality occurred from perceiving haram in a non-religious context to understanding it within a religious framework.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Superstition, Authentic Religious Knowledge, Hayz, Nifas.

Summary

We have observed that the term “haram,” which distinguishes objects, individuals, and actions from the ordinary and elevates them to a unique level of existence, achieves this effect through a bidirectional/dual network of keywords. These aspects, categorized as ‘pollution’ and ‘sublimity’, correspond to a natural mental inclination that inherently imposes certain restrictions. The pollution aspect of the word imposes restrictions on objects, individuals, and actions due to their potential harm or danger to humans, whereas the sublimity aspect imposes restrictions because they are essential or beneficial for humans. Thus, the word “حَرَامٌ” dictates specific requirements for communication with it in both aspects. These requirements will ultimately manifest as various social or religious norms and prohibitions, enforced with sanctions.

The negative (pollution) aspect of the word, which imbues a repulsive dimension to the terms it is linked with, finds expression in the Qur’an through a network of keywords such as “رَجْسٌ , نَجِيسٌ”, and “حَبِيبٌ”, denoting concepts of pollution, filth, ugliness, vileness, and uncleanness. The pollution conveyed by these words is employed to articulate a state of religious, moral, and spiritual pollution, evolving from the tangible to the conceptual realm.

The words embodying the sublimity dimension of the word are rooted in “طَهْرٌ , بَرَكَهٌ”, and “فَضْلٌ”, along with the interconnected network of key concepts surrounding these notions. Hence, the fundamental basis upon which ‘divinity/sacredness’ is built is a state of purity, as conveyed by the word “طَهْرٌ”. Similarly, this state of purity has progressed from a secular cleansing to a religious purification, ultimately attaining a religious dimension. What religion deems ‘dirty’ can no longer be regarded as ‘sublime’. All these elements will fall within the semantic domain of the term ‘uncleanness’, and consequently, they will be prohibited due to their categorization as ‘unclean’.

The concept of “بَرَكَهٌ”, which underpins the sublimity dimension of the word, fundamentally entails the presence and continuity of favorable aspects for human beings. These aspects are crucial for humanity. Indiscriminate use of these aspects would jeopardize what is essential for humanity. Hence, to safeguard them, the assistance of an effective concept is required. That concept is the concept of حَرَامٌ. Consequently, all beneficial elements for humanity will be encompassed within a circle of security and safe-

guarded. Moreover, the word enforces its sanction primarily through certain motivating elements. This motivating dimension is evident in “فَضْلٌ” and the words within the semantic network of “حَرَامٌ”. Drawing from the semantic realm of words, it can be inferred that divinity enforces its sanction by tapping into one of the most fundamental dimensions of human nature, namely the innate sense of ‘need’. Consequently, humans sincerely adhere to and respect the restrictions imposed by sanctity. Because this compliance is advantageous to them.

Ultimately, it cannot be asserted that all these words are exclusively employed as moral-religious terms solely within Islam. In terms of their fundamental meanings, we find that these words are shared between pre-Qur’anic and Islamic systems. However, the distinction lies in Islam’s intervention in the overall framework of all these pollution assessments. This was achieved by associating the word with various semantic emphases and keywords. Hence, the idolatrous system of the pre-Qur’anic era was encompassed within the prohibited realm by aligning it with the pollution aspect of the word “haram”, which holds significant symbolic power. Consequently, a mundane comprehension of cleanliness and utility evolved into a religious comprehension of purity and sublimity. Henceforth, what religion deems ‘dirty’ is indeed impure, and what it regards as ‘sublime’ is truly elevated. Therefore, it can be argued that the conception of ḥarām is rooted in an abstract and religious-moral notion of ‘cleanliness’ and ‘uncleanness’, rather than a tangible one. Hence, it is evident that a shift in mindset has also occurred.

Giriş

Kelime gruplarından teşekkül eden dil, adeta sık-örgülü bir yapı veya sistem görünümündedir. Bununla birlikte coğrafyadan coğrafyaya kültürden kültüre değişen bu yapı içerisinde, kelimelerin tamamı eşit bir öneme sahip değildir. İşte bir dilin ve dünya görüşünün temel yapısının teşekkülünde tayin edici rol oynayan sözcüklere “anahtar kavramlar” adı verilmektedir.¹ Bir dilin veya kültürün analizinde yapılacak ilk iş, o yapının sisteminde belirleyici rol oynayan bu anahtar terimlerin diğerlerinden ayrıtılması olacaktır.

Kelime hazinesinin genel kalıbı, bahsedilen bu anahtar kavramlar tarafından oluşturulur. Onlar temsilcisi oldukları sistemi oluştururken, son derece karmaşık yönlerden birbirlerine bağlı olabilirler. Bununla beraber kendi içinde bağımsız, hayli düzenli bir yapı ve anlamsal ilişkiler ağı şeklinde görünürler. Diğer bir deyişle bu, ‘kelime hazinesinin’ gelişigüzel bir araya gelmiş kelimelerin toplamından ibaret olmadığını ifadesidir. Onlar bilakis irtibatlı olarak bulunurlar ve bağlantılı alanlar oluştururlar. İşte kelimelerin ilişkilerinden teşekkül eden bu alanlar “semantik alanlar” olarak isimlendirilir.² Semantik alanların her biri, her ne kadar genel dil ve dünya görüşünün sistemi içerisinde bir yere sahip olsa da kendi başına kısmen müstakil bir alanı temsil ederler ve yukarıda da değinildiği üzere muayyen ‘anahtar kelime’ grubunca oluşturulurlar. Kısmen müstakil bu semantik alanların sınırları, muayyen sayıdaki anahtar kavramı içeren ve kelime dağarcığının kavramsal merkezini oluşturan bir kavram tarafından çizilir. Bu kavram “odak kavram” olarak nitelendirilir. Söz konusu bu kavram, bir semantik alanda odak kavram olarak işlev görürken, bir başka semantik alanda bir anahtar kavram işlevi görebilmektedir. Bu açıdan son derece esnek bir kavramdır.³

* Bu makale Prof. Dr. Halis Albayrak danışmanlığında hazırlanan ve 2015 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde kabul edilen *Kur'an'da Haram Kavramının Semantik Analizi* başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. / This article is based on the master's thesis titled “Kur'an'da Haram Kavramının Semantik Analizi”, completed under the supervision of Prof. Dr. Halis Albayrak and accepted at Ankara University Institute of Social Sciences in 2015.

¹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 52-55.

² Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 58.

³ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 60.

Muayyen bir semantik alanın kavramsal merkezinde yer alan bu odak kavram etrafındaki anahtar kavramlar, pozitif veya negatif mahiyetlidir. Odakta yer alan kavram, tüm semantik alanı temsil edip o alanın sınırlarını belirlerken, etrafındaki anahtar kavramların her biri de kendine özgü şekilde, odak kavramın özel bir yönüne gönderide bulunurlar.

Herhangi bir semantik alanı inşa eden odak kavram ve anahtar kavramlar başlıca üç grup şeklinde analize tabi tutulabilirler:

1. Öncesinde, odak kavramın mahiyetini temsil eden kavramlar gelir.
2. Akabinde, odak kavramın menfi yanını temsil eden kavramlar gelir.
3. Son olarak da odak kavramın müspet yanını ifade eden kavramlar gelir.

Semantik bilimin⁴ değinilen bu yönlemsel ilkeleri rehberliğinde çalışmamızda, İslâmî kelime hazinesinin alt bir semantik alanı olan ‘yasaklı semantik alanın’ odağında bulunan حَرَامٌ kelimesinin negatif ve pozitif yönü, bir başka deyişle muhtevası; ayrıca bu muhtevanın ilişkilendirildiği nesnelere, kişilere ve eylemlere kattığı semantik değer irdelenmeye çalışılacaktır.

Kavramın analizine geçmeden önce haram olarak anılan nesne, kişi veya eylemlerin, kutsalın dışında kalan (profan)⁵ dünyadan kesin şekilde ayrılarak hususî varlık seviyesine, bir başka deyişle ‘ulvîlik’ ve ‘kirlilik’ şeklinde iki yönü haiz ‘kutsallık’ düzeyine yükseltildiğini belirtmek gerekir. Böylece haram sözcüğü ile ilişkilendirilen bir şey, kesinlikle dokunulmaz ve yanına yaklaşılmaz hale bürünür.⁶ Görünümünde bir değişim söz konusu olmasa da o nesne, bütünüyle dönüşmüştür. Muhatabında ürküntü ve yüceltme duyguları uyandırarak, onun davranışında bir değişim gerçekleştirir. Böylece kendini ona “yasak” olarak sunar.⁷ Örneğin Kur’an öncesi dönemde öldürülen akrabalarından birinin öcünü almak üzere ant içmiş bir Arap’ın şarap içmesi ve yıkanması haramdı. Öyle ki bu yasak, söz yerine getirilinceye kadar sürerdi. Teabbeta Şerran’ın (ö. 540 [?]) yakınına öldüren öcünü aldıktan sonra dile getirdiği aşağıdaki beyit, durumu açıklar mahiyettedir:

⁴ Sözcüklerin, ses düzeni ve biçimsel yapısından ziyade, anlamını ve anlamın tarihsel gelişimini ele alan Dilbilim’in bir alt bölümü. Türkçe’de, “anlambilim” olarak karşılanmaktadır. Bk. Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), 23-24.

⁵ Latince “*profanus*” sözcüğünden gelen ve Batılı dillerde yaygın bir şekilde kullanılan “profan” sözcüğü, dilimizde “Kutsal’a karşı olarak dine yabancı olan, inancın dışında kalan ve dinle ilgisi bulunmayan” manasında “dindışı” veya “dünyevi” olarak karşılanmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 148.

⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 354.

⁷ Roger Caillois, *İnsan ve Kutsal*, çev. Haldun Bayrı (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2023), 23.

حَلَّتِ الخَمْرُ وكأنت حراما ... وبأبي ما أَلَمَّتْ تَحُلُّ

“Epeydir bana haram olan şarap, artık helaldir;
Helal olması ancak, pahalıya mal oldu!”⁸

Görüldüğü üzere sıradan bir şey bu kelime ile ilişkilendirilince ansızın tabu haline dönüşür ve alelade varlıklar seviyesinin üzerine yükseltir. Böylece o, ‘safılık’ ve ‘kirlilik’ yönünden ‘kutsallaşır’ ve ‘dokunulmaz’ bir hale gelir. Onunla iletişime geçmek için, bundan böyle hususî ritüeller devreye girer. Dinin özünü oluşturan da işte bu yasak koyan kutsallık (holiness) fikridir.⁹ Diğer bir deyişle çeşitli formları içerisinde tüm dinler tarihinin, kutsalın tezahürlerinin birikimi olduğu söylenebilir.¹⁰ Kültürel olarak ‘ayıp’ ve ‘utaç’ kelimelerinin insanda meydana getirdiği etkiden çok daha kuvvetli bir etki meydana getiren sözcüğün etkisini ve kattığı anlamsal değeri, Kur’an’da bağlantılı olduğu birtakım anahtar kavramlar üzerinden okumak mümkündür. Yasaklı alanın odak kavramı olan حَرَامٌ sözcüğünün müspet ve menfi yanını temsil edecek bu anahtar kavramlar, ‘safılık’ ve ‘kirlilik’ boyutu olarak birbirine zıt iki kategoride analiz edilebilir. Aşağıda bu iki kategoriye ve böylece kelimenin kattığı semantik değeri, Kur’an öncesi dönem ve nüzul dönemi Kur’an semantiği açısından diyakronik (art-süremlî) bir şekilde analiz etmeye çalışacağız.

1. Haram (حَرَامٌ) Kelimesinin Menfî (Kirlilik) Boyutu

حَرَامٌ kelimesinin menfî boyutu olarak nitelendirebileceğimiz ‘kirlilik’ yönü, eşyayı yasaklı alanın sınırlarına dahil etmenin gerekçelerinden birini teşkil eder. Nesnelere ve eylemlerin bu kirlilik boyutu ve dolayısıyla yasaklamanın gerekçesi, Kur’an’da temelde üç kavram etrafında halelenen anahtar sözcüklerle ifade edilir. Bu üç kavram رَجْسٌ (rics), نَجَسٌ (neces) ve خَبِيثٌ (habîs) kavramlarıdır. Aşağıda bu kavramları analiz ederek حَرَامٌ kelimesinin içerdiği kirlilik boyutunu anlamaya çalışacağız.

1.1. Haram (حَرَامٌ) ve Rics (رَجْسٌ) Arasındaki Semantik Bağ

Kur’an’da eşyanın ve eylemlerin kirlilik boyutunu ifade etmek maksadıyla kullanılan sözcüklerden ilki, رَجْسٌ kelimesidir. Recâset (رَجْسٌ) mastardan türemiş bir isim olan sözcük, “çirkin olan şey, pislik” manalarına gelmektedir.¹¹ Bunun yanı sıra Arapçada pis ve çirkin addedilen eylemler de bu sözcükle nitelendirilmektedir. Sözcüğün aslı, (ر) harfinin fethasıyla gelen رَجَسَ sözcüğündendir ki bu “şiddetli ses” manasına gelmektedir. Gök

⁸ Ebû Temmâm, *Dîvânu'l-Hamâset*, thk. Muhammed Abdühû Azzâm (Kahire: 1333/1955), 1/21.

⁹ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 358.

¹⁰ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece Yayınları, 1991), IX.

¹¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab (I-VI)*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-maârif, ts.), “rcs”, 3/1590.

gürültüsünün sesi aşırı şiddetli olduğunda رَجَسٌ denilmektedir. Bu sebeple, “رجس، tiksiniçlik ve çirkinlikte doruğa ulaşmış ve derecesi çok kuvvetli olan ‘eylem/amel’ anlamına gelmiş olur.”¹² Râğıb el-İsfahânî (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği), Kur’an’da dokuz âyette kullanılan¹³ kelimenin çirkinlik boyutunun dört bakımdan mümkün olabileceğini belirtir. Bunlar “mizaç, akıl, şer‘/din veya bunların tümüdür. Örneğin ‘leş’, mizaç, akıl ve dinî açıdan tiksinti uyandıran bir şey olarak değerlendirilirken; içki ve kumar dinî açıdan çirkin olarak değerlendirilmektedir.”¹⁴

Kur’an’da حَرَامٌ ve رَجَسٌ sözcükleri arasındaki anlamsal bağı en iyi gösteren örneklerden biri, Müslümanlara yasaklanan yiyecekler listesinin bulunduğu aşağıdaki âyettir:

“De ki: “Bana vahyedilende, murdar et (meyte) veya akıtılmış kan yahut domuz eti (لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ)-ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah’tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey (مُحَرَّمًا) bulamıyorum. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça (yiyebilir). Çünkü rabbin bağışlayan ve esirgeyendir.”¹⁵

Âyetteki رَجَسٌ ifadesi, açık bir şekilde domuz etinin yasaklanmasının gerekçesi olarak sunulmuştur. Kelimeler Kur’an’da farklı bir bağlamda, daha dinî anlamda kullanılmakta ve semantik dünya görüşleri arasında böylece temel bir ayırım gerçekleştirilmektedir:

“Yapılması gereken işte budur. Kim Allah’ın koyduğu yasaklara (حُرْمَاتِ اللَّهِ) saygı gösterirse bu, rabbi katında kendisi için çok hayırlı olur. Size vahiy ile (haramlığı) bildirilenlerin dışındaki hayvanları yemeniz helâl kılınmıştır. Öyleyse pislikten yani putlardan (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ) uzak durun ve asılsız sözden de kaçının.”¹⁶

Âyette putlara رَجَسٌ denilmesini, dinî (soyut ve manevî) bir bakımdan yorumlayanlar olduğu gibi daha somut anlamlandıranlar da vardır. Örneğin Esamm (ö. 200/816), “Allah o putları bu şekilde nitelemiştir. Çünkü putperestlerin putlara tapınmalarındaki adetleri onların üzerine kan sürüp akıtmak şeklindeydi” demiştir. Ancak Râzî (ö. 606/1210), bunun uzak bir görüş olduğunu belirterek, “رجس kelimesinin burada kullanılmasının sebebi, putların ve heykellerin necisliğinden ziyade onlara tapınmamanın ve onlardan uzak durmanın gerekliliğinin, pisliğe bulaşmamanın gerekliliğinin

¹² Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-ğayb)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 13/231-233.

¹³ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: y.y., 1364/1945), “rcs”, 301.

¹⁴ Ebû'l-Kâsım er-Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Şafvân 'Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), “rcs”, 342.

¹⁵ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), el-En'âm 6/145.

¹⁶ el-Hac 22/30.

den daha elzem olması hasebiyle olduğunu” vurgulamıştır.¹⁷ Yani buradaki ‘pislik’ (رَجْسٌ), mizacî anlamdan çok dinî bir manadadır. Böylece iki kelime (رَجْسٌ ve أَوْثَانٌ) arasında Kur’an öncesi dönemde hiç de bulunmayan anlamsal bir bağ kurulmuş ve kelimeler böylece özdeşleştirilmiştir.

Yine Kur’an öncesi dönemde cari birtakım uygulamalar, رَجْسٌ kelimesiyle ilişkilendirilmiş ve onların şeytan işi iğrenç kötülükler oldukları belirtilerek yasaklılar kategorisine dahil edilmiştir. Aşağıdaki âyette bunu görmek mümkündür:

“Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden (رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.”¹⁸

Kelimedeki dinî anlamsal boyutu daha net bir şekilde görebilmek için yukarıdaki âyeti Bakara Sûresinin 219. âyetiyle mukayese etmek gerekir. Bu âyette, zikri geçen ve رَجْسٌ özelliği taşımaları sebebiyle yasaklanan içki ve kumarın yasak gerekçesi, başka bir sözcükle ifade edilmiştir. Bu sözcük “günah” anlamına gelen, إِثْمٌ sözcüğüdür. Yani bunların yasaklanmasının nedeni, günah içeriyor olmalarıdır. Dolayısıyla bundan böyle ‘günah’ olan her şey, ‘pis’ anlamına gelecektir. Bunların tümünün “şeytan işi birer pislik” olarak nitelendirilmesi de bu çıkarımı desteklemektedir:

“Sana şarap ve kumardan soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için bazı menfaatlerin olmasının yanı sıra, büyük bir günah vardır. Fakat günahları, menfaatlerinden daha büyüktür.”¹⁹

Kelimenin semantik ağı kâfirlerin küfrüne sebebiyet veren psikolojik veya düşünsel hususa (مَرَضٌ) kadar teşmil edilmiştir:

“Öte yandan, kalplerinde bir hastalık bulunanlarınsa, her yeni haber inançsızlıklarına inançsızlık katar (مَرَضٌ فَرَّادَتْهُمْ رَجْسًا إِلَى رَجْسِهِمْ)...”²⁰

Nihayet tarihsel bağlamda Hz. Peygamber’in mücadelesine ve İslâm mesajının tutundurulmasına destek vermeyenlere رَجْسٌ denilerek, kelime daha dinî, soyut bir anlam ve söylemsel zıtlık içerisinde kullanılmıştır:²¹

“[Ey inananlar.] onlara döndüğünüzde, kendilerini rahat bırakasınız diye, sizi temin etmek için Allah’a yemin edecekler. O halde, bırakın peşlerini, çünkü tiksinti veren (أَنَّهُمْ رَجْسٌ) kimselerdir onlar ve yapageldiklerinden ötürü varacakları yer cehennemdir onların.”²²

¹⁷ Râzi, *et-Tefsîru'l-kebir*, 11/256.

¹⁸ el-Mâide 5/90.

¹⁹ el-Bakara 2/219.

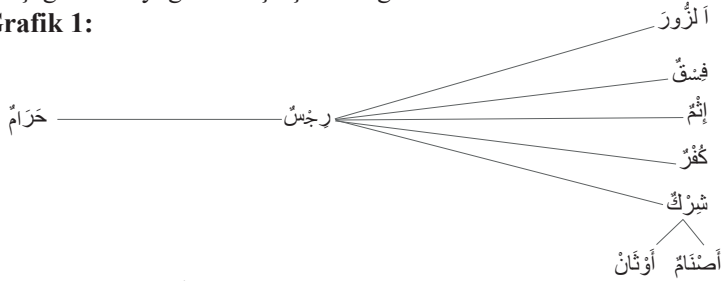
²⁰ et-Tevbe 9/125.

²¹ Ebü'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Kâhire: Müessesetü Kurtuba-Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Turâs, 1421/2000), 7/267.

²² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koçak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), et-Tevbe 9/95.

رَجْسٌ kelimesi ile Kur'an öncesi dönemde aralarında semantik bağ bulunmayan ve halihazırdaki sistemin temel dünya görüşünün temsili olan kelimeler, görüleceği üzere, yeni semantik sistemde ilişkilendirilmiştir. Bu kelimeler, 'كُفْرٌ', 'إِنَّمْ' ve dolaylı olarak da 'شِرْكٌ' kavramlarıdır. رَجْسٌ kavramı bağlamında, حَرَامٌ kelimesinin menfi yanını oluşturan anahtar kavramlar ağını aşağıdaki diyagramda şu şekilde göstermek mümkündür:

Grafik 1:



1.2. Haram (حَرَامٌ) ve Necis (نَجْسٌ) Arasındaki Semantik Bağ

Kur'an'da nesnelere, kişilerin ve eylemlerin kirlilik yönünü ifade etmek amacıyla kullanılan kelimelerden bir diğeri نَجْسٌ sözcüğüdür. رَجْسٌ ile hemen hemen aynı anlama gelen sözcük, "pis, murdar, kirli" anlamındadır.²³ İki kelime arasındaki semantik farka gelince رَجْسٌ kelimesi genel olarak, "doğası gereği pis olan" şeylerin karşılığı olarak kullanılırken; نَجْسٌ, daha çok "akıl ya da dine göre pis olan" şeyler için kullanılmaktadır.²⁴ Bununla birlikte İsfahânî, söz konusu pisliğin iki tür olduğunu vurgular. Bunlardan ilki duysal (duyularla algılanabilir) iken, diğeri soyut/manevî/düşünsel (basiretle idrak edilebilir) olmaktadır. İsfahânî, Kur'an'da tek yerde geçen sözcüğün ise,²⁵ manevî anlamda kullanıldığını belirtir.²⁶ Âyette geçen نَجْسٌ sözcüğü, pis oldukları için Kâbe'ye (Mescid-i Harâm'a) yaklaşmalarına müsaade edilmeyen putperestler hakkında kullanılmıştır:

"Siz ey imana erişenler! Bilin ki, Allah'tan başkalarına tanrılık yakıştıranlar düpedüz murdar (الْمُشْرِكُونَ نَجْسٌ) kimselerdir; bu yüzden bu yıldan sonra artık Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar."²⁷

Görüldüğü gibi حَرَامٌ sözcüğüyle نَجْسٌ sözcüğü arasında anlamsal bir bağ bulunmaktadır. O takdirde necîs olan şey haram demektir. Farklı bir deyişle necîs yani kirli olmak, eşyayı yasaklı alanın sınırlarına dâhil etmenin bir diğer gerekçesidir. Bununla birlikte 'temizlik' ve 'pislik' kavramlarının kendisinden doğduğu 'haramlık bilinci', tüm bu kavramlara sahici karakterini kazandıran asıl şeydir.²⁸ Söz konusu haramlık bilincinin doğasına nü-

²³ İbn Manzûr, "rcs", 6/4352.

²⁴ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 359.

²⁵ Abdülbâkî, "ncs", 688.

²⁶ İsfahânî, "ncs", 791.

²⁷ et-Tevbe 9/28.

²⁸ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 360.

fuz etmemizi sağlayacak kavramlar etrafında geçen bir rivayet şöyledir: Rivayete göre, “Hz. Ömer, bir keresinde, kız kardeşi Fatıma’nın kocasıyla birlikte okudukları bir sûnenin nüshasını görmek istemiştir. Nüshayı kardeşine vermeyi kabul etmeyen Fatıma, ‘Kardeşim, sen müşrik olduğun için pissin (نَجِسْ). Ona ancak temiz (tâhir, yani ‘dinen temiz’) olanlar el sürebilir!’ demiştir. Bunun üzerine, Ömer kalkıp yıkanmış, kardeşi de nüshayı ancak o zaman kendisine vermiştir.”²⁹

حَرَامٌ ev نَجِسٌ kavramlarının aynı bağlamda kullanıldığı Tevbe Sûresi, nüzul tertibine göre inen son sûrelerden biridir. Bu durum, *haram* kavramının dinî boyuta evrildiğini gösteren bir veri olarak değerlendirilebilir. Bu dönüşüm sürecinin, İslâmî semantik sistemin put kırıcı (ikonoklast)³⁰ özüne ters unsurların نَجِسٌ olarak nitelendirilmesi ve شُرْكٌ kavramıyla نَجِسٌ kelimesi arasında semantik bir bağ kurmak yoluyla gerçekleştirildiği söylenebilir.

Sonuç olarak yeni semantik sistemin (İslâm’ın) özü olarak değerlendirilebilecek tevhide aykırı, şirk içeren unsurlar, نَجِسٌ kavramıyla ilişkilendirilerek kirli addedilmiş ve yasaklanmıştır.

1.3. Haram (حَرَامٌ) ve Habis (حَبِيبٌ) Arasındaki Semantik Bağ

Nesnelerin, kişilerin ve eylemlerin kirlilik yönünü gösteren ve yine Kur’an’da حَرَامٌ kelimesi ile aynı bağlamda geçen bir diğer sözcük حَبِيبٌ sözcüğüdür. Kur’an’da on yedi farklı yerde geçen sözcük, طَيْبٌ kelimesinin zıttıdır.³¹ Habâset (حَبِيبٌ) kökünden gelmekte ve “kötülük, alçaklık yönünden kerih görülen somut veya soyut, varlık ve durumları” belirtmek için kullanılmaktadır.³² Kelime, bu genel manadan hareketle, “kötü insan, kötü evlat, şer, kâfir, şeytan, bozuk iş, haram, kötü kokulu yiyecekler” hakkında da kullanılmıştır.³³ Kelime Kur’an’da, çeşitli nesnelereki murdarlığı ve iğrençliği ifade ettiği gibi, bozuk inanç, kötü sözler ve bayağı eylemleri sebebiyle kendilerine nefret duyulan insanlar hakkında da kullanılmıştır.³⁴ حَبِيبٌ kelimesi, alelade şeyler ve hadiseler için kullanılmakla birlikte, keli-

²⁹ Muhammed b. Yesâr İbn İshâk, *Sîratu İbn İshâk fi'l-mubtede'i ve'l-meb'âsi ve'l-meğâzi*, thk. Muhammed Hamîdullâh (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981), 1/226.

³⁰ İkonoklazm, azizlerin ve din kurucularının inananlar üzerindeki sürdüğü düşünülen tasarrufunu ummak maksadıyla yapılan ikonlarının, yine aynı din mensuplarının kırılması. Put kırıcılık. Bu eylemi gerçekleştiren kişilere, “ikonoklast” denilmektedir. Bk. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 185-186. Ayrıca konu özelinde İslâm’la ilgili bir değerlendirme ve detaylı bilgi için bk. Alain Besançon, *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*, Trans. Jane Maria Todd (London: University of Chicago Press, 2000), 77-81.

³¹ Abdülbâkî, “hbs”, 300.

³² İsfahânî, “hbs”, 272-273.

³³ İbn Manzûr, “hbs”, 1/1088.

³⁴ M. Zeki Duman, “Habis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/379.

menin Kur'an'da daha ziyade dinî ve ahlâkî kullanımının yaygın olduğu görülür. Aşağıdaki âyetlerde bunun örneklerini bulabiliriz:

“*Habîsâne sözler habîs âdemlere ve habîs âdemler habîsâne sözlere lâyıktır. İyi sözler iyi âdemlere yakışır; İyi âdemler iyi sözler söylerler; bedhahların söyledikleri müfterîyâtdan ânlar müberrâdırlar. Ânlar için mağfîret ve ni'met ve kerâmet vardır.*”³⁵

“*De ki: pis ile temiz bir değildir/ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ*”³⁶

İsfahânî âyetteki eşit olmayan hususu, “kâfir ile mümin veya salih ameller ile fasit ameller bir değildir”, olarak açıklamıştır. *خَبِيثٌ*³⁷ sözcüğü, dinsel bir kirlilik hakkında da kullanılmıştır. Bunun örneklerinden birini el-Enfâl Sûresinde görmek mümkündür:

“...*ki böylece Allah kötü ve bayağı olanı iyi ve temiz olandan (لِيَمِيزَ اللَّهُ) (لِيَمِيزَ اللَّهُ) ayırsın da kötü ve bayağı olanı kendi türünden olanla yan yana getirip [hükümü altında] hepsini bir araya toplasın ve (nihayet) onları topluca cehenneme yerleştirisin.*”³⁸

Bir sonraki âyette, *خَبِيثٌ* bizzat kötü (سَوْءٌ) ve yoldan çıkmış (فَاسِقٌ) insanlar şeklinde nitelenen Sodom halkının tiksindirici âdeti için kullanılmıştır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda *خَبِيثٌ* kelimesinin soyut ve manevî anlam içeriği, olanca açıklığıyla ortaya çıkmaktadır.

“*Ve Lût'a da [doğru ile eğrinin seçiminde] sağlam bir muhakeme yetisi ve ilim verdik; ve o'nu çirkin davranışlar ortaya koyan (كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ) bir toplumun elinden kurtardık...*”³⁹

خَبِيثٌ sözcüğünün *حَرَامٌ* ile birlikte kullanıldığı bağlama gelince hakkında oldukça farklı yasakların konulabildiği şeyler arasında önemli bir yer teşkil eden yiyecekler hakkında hususi bir ‘kutsallık’ düşüncesini gündeme getiren Kur'an, bütün yasaklamalardan hali olan anlamındaki meşrunun karşılığı *حَلَالٌ* sözcüğü ile, *خَبِيثٌ* sözcüğünün zıttı *طَيِّبٌ* sözcüğünü irtibatlandırmıştır. Müteakip âyetlerde bunu görebiliriz:

“*Kendilerine neyin helal kıldığını sana soracaklar. De ki: Hayatın bütün güzel şeyleri (أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ) size helaldir.*”⁴⁰

“*Allah'ın size rızık olarak bağışladığı meşru güzelliklerden (حَلَالًا طَيِّبًا) yararlanın.*”⁴¹

Buradan yola çıkarak, âyetlerde *طَيِّبٌ* kelimesi adeta *حَلَالٌ* kelimesinin eşanlamısı olurken, zıttı olan *خَبِيثٌ* kelimesi de *حَرَامٌ* kelimesinin karşılığı olduğu ifade edilebilir. Bunu aşağıdaki âyette de görmek mümkündür:

³⁵ Cemil Said Dikel, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi* (İstanbul: Şems Matbaası, 1927), Nûr 24/26.

³⁶ el-Mâide 5/100.

³⁷ İsfahânî, “hbs”, 272-273.

³⁸ el-Enfâl 8/37.

³⁹ el-Enbiyâ 21/74.

⁴⁰ el-Mâide 5/4.

⁴¹ el-Mâide 5/88.

“[ve o Elçi ki] onlara yapılması doğru olanı buyurup yapılması yanlış olanı yasaklayacak; yine onlara temiz ve hoş şeyleri helal, kötü ve çirkin şeyleri haram kılacak.”⁴²

Bu âyette طَيِّبٌ-خَبِيثٌ ikilisinin, حَلَالٌ-حَرَامٌ ikilisinin karşıtı olarak kullanılması semantik açıdan bir anlam ifade etmektedir. Buna göre bu birlikte kullanım, yasaklı düşünme alanının gerekçesini üzerine inşa ettiği fikrin maddî ve dünyevî olmaktan ziyade manevî ve dinî bir temizlik fikri olduğunu izhar etmektedir. Bunun yanı sıra kelime bağlamsal olarak iki farklı sözcükle ilişkilendirilmiştir. Bunlar فسُقٌ ve سَوْءٌ sözcükleridir. Tüm bu kelimeler, İslâmî yasaklı alanın odak kelimesinin menfi yanını oluşturan anahtar kavramlardır.

1.4. Haram (حَرَامٌ) Kelimesinin Menfî Boyutunun Genel Bir Değerlendirmesi

Önceki alt başlıklarda حَرَامٌ kelimesinin ilişkilendirildiği kelimelere tiktendirici bir boyut kattığını; bunun da رَجِسٌ, نَجَسٌ ev خَبِيثٌ kelimeleri ile ifade edildiğini gördük. Tüm bu kelimeler temelde ‘pislik, kirlilik, murdarlık, alçaklık, çirkinlik’ anlamları etrafında dönmekte ve somuttan soyuta doğru bir seyir izleyerek nihayet manevî ve dinî-ahlâkî bir kirlilik durumunu ifade etmektedir. Haramın böylece somut olmaktan ziyade, soyut ve dinî-ahlâkî bir ‘temizlik’ ve ‘kirlilik’ fikri üzerine temellendirildiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte kelimelerin ahlâkî-dinî bir terim olarak yalnızca İslâm tarafından kullanıldığı söylenemez. Antere’nin (ö. 614 [?]) aşağıdaki şiirinde bunu görebiliriz:

يَعْبُونَ لَوْنِي بِالسَّوَادِ وَإِنَّمَا. فَعَالَهُم بِالْخَبِيثِ أَسْوَدٌ مِنْ جَلْدِي

“Onlar (yani kabilemin üyeleri), rengimin siyahlığını dillerine dola-mışlar. Aslında yaptıkları pis işler tenimin karalığından daha karadır.”⁴³

Gördüğümüz üzere kelime burada ahlâkî bir formda kullanılmıştır. Dolayısıyla Kur’an öncesi dönem ve İslâmî sistemde kelimenin temel anlamının ortak olduğunu görürüz. Farklılık, bu kirlilik değerlendirmelerinin genel sistemine İslâm’ın müdahalesi ile diğer bir deyişle kelimeyi farklı semantik odaklarla ve anahtar kavramlarla ilişkilendirerek olanaklı olmuştur. Yukarıda tasvir etmeye çalıştığımız kelimenin kirlilik semantik alanını, bir grafikte tek bir çatı altında gösterebiliriz:

Grafik 2:



⁴² el-A'râf 7/157.

⁴³ Dîvân-ı 'Anter (Beirut: Matbaatu'l-Adab, 1893), 62, beyit: 7.

Grafiğin sağ kısmını oluşturan سُوءٌ شَرِكٌ, كُفْرٌ, بُحْتٌ ve فِسْقٌ kavramları manevî içerikli, dinî kavramlardır. Dolayısıyla bu kavramlarla ilintili tüm hususlar üç kavramdan biri (حَبِيْبٌ ve رَجْسٌ, نَجْسٌ) vasıtası ile حَرَامٌ kavramına bağlanmakta ve yasaklılar listesine dâhil edilmektedir. Kur'an'da muhtelif yerlerde doğrudan veya dolaylı yollarla حَرَامٌ kelimesine bağlı olan bu kavramlar, Kur'an öncesi sisteme dair çeşitli uygulamaların reddedildiği Mekî döneme ait A'râf Sûresi bağlamında, doğrudan حَرَامٌ kelimesinin nesnesi olarak kullanılmaktadır. Bu kavramların Kur'an semantiğinin genel sistemi içerisinde anahtar kavramlar oldukları dikkate alınır, Kur'an'da yüksek seviyede, yani İslâm'ın temel inanç ilkeleriyle doğrudan ilgili konularda adeta yeni bir ahlâkî ve manevî anlayış oluşturulmakta ve şirkin değişik tezahürleri 'yasaklanarak' ilkel haram tasavvuruna ahlâkî bir içerik kazandırılmakta olduğunu görürüz:⁴⁴ Kur'an'da bunu destekleyen ve adeta tüm kavramları tek bağlamda birleştiren bir âyeti örnek vererek, haram kelimesinin diğer boyutuna geçebiliriz:

“De ki: “Doğrusu, Rabbin, yalnızca, açık ya da gizli, utanç verici davranışları (الْفَوَاحِشُ), günahı[n her çeşidini] (وَالْإِثْمُ), [başkasının elindekine] haksız yere göz dikmeyi (وَالْبَغْيُ), Allah'tan başkasına -hakkında hiçbir delil indirmedeği halde- tanrısal nitelikler yakıştırmaz (وَأَنْ تُشْرِكُوا) ve bilmediğiniz şeyi Allah'a izafe etmenizi yasaklamıştır (حَرَّمَ).”⁴⁵

2. Haram (حَرَامٌ) Kelimesinin Müspet (Ulvîlik) Boyutu

Haram olarak anılan bir şeyin özel bir varlık düzeyine, yani 'safılık' ve 'kirlilik' şeklinde iki yönü bulunan 'kutsallık' seviyesine yükseltildiğini ve her halükârda, yanına yaklaşılamaz, dokunulmaz bir şey haline dönüştüğünü belirtmiş ve yukarıda bu iki yönden 'kirlilik' boyutunu irdelemiştik. Bu başlık altında ise kelimenin 'safılık' boyutunu ve bu yönün ne tür temellere dayandırıldığını görmeye çalışacağız. Belirtmek gerekir ki kelimenin yukarıda değindiğimiz 'kirlilik' boyutu bize kirden arı bir alanı imlemektedir. Bu ön bilgiden yola çıkarak Kur'an incelendiğinde, şeyleri (nesnelere, kişiler, eylemleri vb.) diğerlerinden ayırmak maksadıyla birtakım kavramların kullanıldığı görülür. Bunların başında طَهْرٌ, بَرَكَتٌ ve فَضْلٌ kelimelerinin geldiği görülür. Aşağıda bu kelimeleri irdeleyerek haram kavramı ile aralarındaki bağı tespit etmeye çalışacağız.

2.1. Haram (حَرَامٌ) ve Tuhr (طَهْرٌ) Arasındaki Semantik Bağ

Kur'an'da türevleri ile otuz bir farklı yerde geçen طَهْرٌ kelimesi, “hazırlanma, temizlenme” anlamında kullanılmaktadır. طَهْرٌ/kadın hayız gördü' fiilinin zıttı olan kelimedenden pek çok kelime türemiştir.⁴⁶ Örneğin طَاهِرٌ (temiz), طَهْوْرٌ ve مُتَطَهِّرٌ (temizleyici madde), تَطَهَّرَ (temizlemek), تَطَهَّرَ (te-

⁴⁴ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, 356.

⁴⁵ el-A'râf 7/33.

⁴⁶ İbn Manzûr, “thr”, 4/2712.

mizlenmek), طَهَارَةٌ (temizlenmek, arınmak) bu kökün başlıca türevleridir.⁴⁷ İsfahânî'ye göre temizlik, cismin tahareti ve nefsin tahareti olmak üzere ikiye ayrılır ve âyetlerin çoğu bu iki taharet anlamına hamledilmiştir. Örneğin, "...eğer cünüpseniz temizlenin (فَاطَّهَّرُوا)."⁴⁸

Yani suyu veya onun yerine geçecek bir şeyi kullanınız, demektir.⁴⁹

"Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki, o, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar (حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ) onlara yaklaşmayın. İyice temizlendiklerinde, Allah'ın emrettiği şekilde onlara yaklaşın."⁵⁰

Görüldüğü üzere bu âyetlerde kelimeyle cismanî bir taharet kastedilmiştir. Aşağıdaki âyetlerde ise manevî bir taharet kastedilmektedir: "...Allah kendini arındıranları (الْمُطَهَّرِينَ) sever."⁵¹

Yani "Allah nefsinin arındıranları sever."⁵² Kelimenin ilişkisel olarak etkileşim içerisine girdiği kavramlara gelince aşağıdaki âyette kelimenin temel inanç alanı ile zıtlık teşkil edecek şekilde kullanıldığını görürüz: "Seni o inkâr edenlerden arındıracağım (مُطَهَّرَكَ)."⁵³

Bu âyetlerde adeta küfre dair her şey طَهَّرَ kelimesinin semantik alanı dışında bırakılmaktadır. Nitekim İsfahânî bu âyetten kastın, "yani seni onların içinden çıkaracağım ve onların yaptıklarını yapmaktan seni uzak tutacağım,"⁵⁴ şeklinde açıklaması bunu desteklemektedir. Böylece söylenebilir ki kavrama alelaide bir temizlikten ziyade dinî bir temizlik anlamı yüklenmektedir.

Kelimenin Ahzâb Sûresinde Hz. Peygamber'in eşleri ile ilgili bir âyette كَرَامٌ kavramının kirlilik boyutunu ifade eden رَجْسٌ kelimesi ile bir zıtlık ilişkisi içerisinde kullanılmış olması, onun semantiğini bize veren en önemli örneklerden biridir:

"Ey ehli beyt! Allah sizden çirkinlikleri (الرَّجْسَ) gidermek ve sizi tertemiz yapmak (وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا) ister."⁵⁵

İşte haram kelimesinin 'kirlilik' ve 'kirden arınmışlık/ulvilik' boyutunu bize dolaylı yoldan da olsa veren en önemli âyetlerden biri bu âyettir.

Kur'an'da kavramın İslâm'ın daha temel kavramlarıyla ilintili bir şekil-

⁴⁷ Salim Ögüt, "Taharet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/384.

⁴⁸ el-Mâide 5/6.

⁴⁹ İsfahânî, "thr", 525.

⁵⁰ el-Bakara 2/222.

⁵¹ et-Tevbe 9/108.

⁵² İsfahânî, "thr", 526; Cemâluddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesir fi 'ilmi't-tefsîr*; thk. Züheyr eş-Şâviş (Beirut: Mektebetü'l-İslâmi, 1407/1987), 9/606.

⁵³ Âl-i İmrân 3/55.

⁵⁴ İsfahânî, "thr", 525.

⁵⁵ el-Ahzâb 33/33.

de kullanıldığını görürüz. Âyetlerde Kur'an'ın bizzat kendisi bu kavramla nitelendirilmektedir:

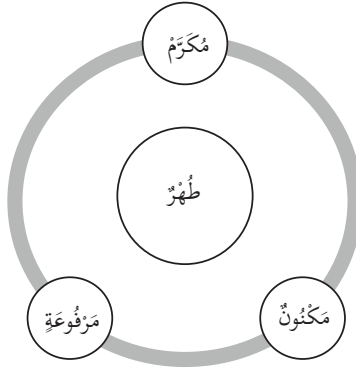
“Hayır, elbette, bu (mesaj)lar yalnızca birer hatırlatma ve öğütten ibarettir: Kim istekli ise O'nu hatırlayıp öğüt alabilir. (O'nun) kutsal ve soylu vahiyleri (ışığında), yüce ve arı-duru (مَرْفُوعَةٌ مُطَهَّرَةٌ)...”⁵⁶

Bu pasaj içerisinde طَهَّرَ kelimesinin “Allah indinde şeref ve kerametle mümtaz kılınmış, hürmet ve ta'zîm ile telakki edilmesi vâcib, tekrîm edilen, muhterem” manasına gelen مُكْرَّمٌ ve “kadrî/yüksek tutulmuş, âlî” manasına gelen مَرْفُوعَةٌ kelimesi⁵⁷ ile aynı bağlamda geçmesi bir hayli öğreticidir. Buradan yola çıkarak yüce, soylu ve kutsal hususların en önemli özelliklerinden birinin ‘arı-duruluk’ olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İslâmî kutsallığın temeli olan Kur'an, gördüğümüz üzere ‘arı-duru’ olmak, maddî ve manevî kirlerden arınmışlıkla nitelendirilmiştir. Bu kelime ile nitelendirilen hususların artık ulvîlik noktasında bir yol kat ettiğini ve yasaklayıcı birtakım hususların böylece devreye girdiğini görebiliriz. Örneğin yukarıda henüz değindiğimiz âyette Kur'an'ın bizzat kendisinin bu kavramla nitelendirilmesi ve ‘mutahhar’ olan o Kur'an ile ancak ‘mutahhar’ olanların temas edebileceğinin vurgulanması, kelimenin kattığı ulvîliğin nasıl yanına yaklaşılmaz, yasaklayıcı bir tutum geliştirdiğini görmek açısından öğreticidir. Âyetler şu şekildedir:

“O, gerçekten değerli bir hitabedir, sağlam korunan ilahî kelimeler içinde (insana tebliğ edilmiştir ki ona ancak temiz olanlar (أَلَا الْمُطَهَّرُونَ) dokunabilir.”⁵⁸

Kelimenin tüm bu âyetlerde adeta bir kutsallık halesi ile örüldüğünü görürüz. Bu halenin belli başlı kelimeleri ise yukarıdaki âyetlerde geçen kavramlardır. Bunlar مُكْرَّمٌ, مَرْفُوعَةٌ ve مَكْنُونٌ kavramlarıdır. Bu kutsal alanı aşağıdaki gibi gösterebiliriz:

Grafik 3:



⁵⁶ 'Abese 80/11-14.

⁵⁷ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (İstanbul: Matbaai Ebuzziya, nşr. Diyanet İşleri Reisliği, 1936), 5577-5578.

⁵⁸ el-Vâkıa 56/77-79.

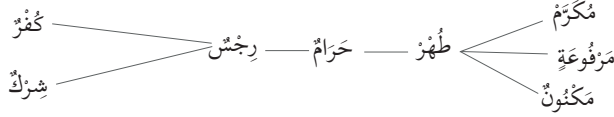
Kelimenin حَرَامٌ ile bağına gelince, Kur'an'da "haram beyt" olarak nitelendirilen Kâbe'nin temiz tutulmasının emredilmesi iki kelime arasındaki bağa dair bize ipuçları vermektedir. Bu âyetler şu şekildedir: "... evimi temiz tutun."⁵⁹

"İbrâhim ve İsmâil'e de; Evi'mi tavaf edenler, itikâfa çekilenler ve rükû ve secde edenler için temizleyin, diye emir vermiştik."⁶⁰

Âyetlerde 'haram beytin' temiz tutulmasından kastın İsfahânî'ye göre "Kâbe'nin putların pisliğinden temizlenmesidir." Bu açıdan bakıldığında طَهَّرَ kelimesi ile yine inanç alanına ait kavramlardan biri olan شَرِكٌ kelimesi arasında semantik bir zıtlık ilişkisi kurulmuş ve böylece şirke dair her şey reddedilmiştir.

Buraya kadar söylediklerimizden yola çıkarak, طَهَّرَ kelimesinin hem حَرَامٌ kelimesi ile aralarında zıtlık bulunan رَجَسَ, كَفَّرَ ve شَرِكٌ kavramları ile zıtlık oluşturması hem de 'haram beyt'in temiz tutulması ile ilgili pasajlar, bize haram kelimesinin ulvîlik boyutunu veren en önemli kelimelerden birinin طَهَّرَ olduğunu açık kılmaktadır. Kelimelerin arasında bulunan ilişkiyel ağı aşağıdaki grafikte şu şekilde göstermek mümkündür:

Grafik 4:



Netice itibari ile etrafı kutsallık halesiyle örülmüş رُحْطٌ kelimesi, dinsel temizlik alanına işaret eden ve bu hali ile ilişkilendirildiği sözcüklerde 'dokunulmazlık/muhteremlik' vasfı geliştiren bir sözcüktür. Artık dinsel olarak 'tâhir' kabul edilen şeyler 'muhteremdir.' Bundan böyle bu şeyler kendileri ile temas noktasında birtakım kısıtlayıcı yaptırımlar getirmeye başlarlar. İşte bunlar çeşitli 'haramlardır/yasaklardır.' Örneğin dinsel olarak 'pis' kabul edilen müşriklerin 'haram mescide' girme yasağı veya 'mutahhar' olmayanların 'meknün kitaba' teması konusundaki kısıtlamalar bu dinsel temizlik, muhteremlik vasıflarından kaynaklanmaktadır.

2.2. Haram (حَرَامٌ) ve Bereket (بَرَكَتٌ) Arasındaki Semantik Bağ

Bereket kelimesinin mastarı olan بُرُوكٌ, "devenin bir yerde çöküp durması, orada kalıp beklemesidir."⁶¹ Buna bağlı olarak "iyi ve hoş karşılanan bir şeyin süreklilik arz edişine بَرَكَتٌ" denilmiştir. Bu şey şayet maddî ise, "mevcudiyetini sürdürmek, tükenmemek anlamında 'bolluk', manevî ise yine aynı anlamda 'saadet'" kelimeleri ile ifade edilmiştir.⁶²

⁵⁹ el-Hac 22/26.

⁶⁰ el-Bakara 2/125.

⁶¹ İbn Manzûr, "brk", 1/265-266.

⁶² Günay Tümer, "Bereket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/487-489.

Aynı kökten türeyen بَرَكَةٌ sözcüğü ise, “bir şeyde ilahî hayrın devamlı oluşu/sebât” manasındadır ki “suyun havuzda birikip yükselerek durması” manasından alınmadır.⁶³ Benzer şekilde suyun toplandığı yere de بَرَكَةٌ denilmiştir.⁶⁴

Türevleri ile Kur’an’da otuz iki farklı âyette geçen kelimenin,⁶⁵ âyetlerdeki kullanımına baktığımızda kelimenin hem ‘artış’ hem de ‘süreklilik’ manasını görebiliriz. Aşağıdaki âyette, örneğin, ilahî hayrın sürekliliği dile getirilmektedir:

“Göğün ve yerin bereket kapılarını (bolluklarını / بَرَكَاتٍ) kendilerine açardık.”⁶⁶

Göğün ve yerin bolluklarının bu isimle anılmasının sebebi, belirttiğimiz üzere, suyun toplandığı yerde kalışı gibi, ilâhî hayrın ‘sübut ve sebâtı’ manasına gelmesidir. Kelimedeki ziyadelîği ise aşağıdaki âyette gözlemlemek mümkündür:

“Biz gökten bereketli bir su indiririz.”⁶⁷

İsfahânî’ye göre, burada göğün suyunun bereketi ile kastedilen husus, aşağıdaki âyetlerde dikkat çekilen yağışlardır:

“Allah’ın gökten su indirip, onu yerdeki kaynaklara yerleştiren, sonra onunla çeşitli renklerde ekinler yetiştiren olduğunu görmüyor musun?”⁶⁸

“Biz gökten belirli miktarda su yağdırarak onu yerin yüzeyinde durdurduk.”⁶⁹

Bu âyetlerde bir miktardan ve tüm bunların yeryüzünde tutulmasından bahsedilmesi kelimenin haiz olduğu ‘ziyadelik’ ve ‘süreklilik’ anlamını sarahaten göstermektedir. Aynı zamanda âyetlerde bahsedilen ziyadelîğin maddî bir artış olduğu söylenebilir.

بَرَكَاتٍ kökünden türeyen ve Kur’an’da sıkça kullanılan bir diğer sözcüğe gelecek olursak, o da مُبَارَكٌ sözcüğüdür. “İçinde ilâhî hayrın bulunduğu şey” manasındadır.⁷⁰ Yalnız “ilâhî hayır her zaman hissedilmeden geldiğinden ve sayılamayacak kadar çok olduğundan, ayrıca herhangi bir şekilde sınırlandırılmadığından kendisinde fazlalık görülen her şeye, هُوَ مُبَارَكٌ (o, mübarektir) veya فِيهِ بَرَكَةٌ (onda bereket vardır)” denilerek, ‘mübareklik’ itlak olunur. İsfahânî’ye göre buradaki artış somut nitelikli olmaktan ziyade soyut ve manevî niteliklidir. Örneğin bunu مِنْ صَدَقَةٍ, “hiçbir mal sadakadan dolayı eksilmez” hadisinde de bu artışın manevî karakterli olduğunu gözlemlemek mümkündür.⁷¹ Bunun örneklerini şu şekilde görebiliriz:

⁶³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili Yeni Meallî Türkçe Tefsir*, 3560.

⁶⁴ İsfahânî, “brk”, 119.

⁶⁵ Abdülbâkî, “brk”, 118.

⁶⁶ el-A’râf 7/96.

⁶⁷ Kâf 50/9.

⁶⁸ ez-Zümer 39/21.

⁶⁹ el-Mü’minûn 23/18.

⁷⁰ İsfahânî, “brk”, 119-120.

⁷¹ İsfahânî, “brk”, 119-120.

“Biz onu mübarek bir gecede indirdik.”⁷²

Kelimenin temel anlamına ışık tutan bu açıklamalardan sonra ilişkisel olarak etkileşim içerisine girdiği kelimelere bakacak olursak, bunların barışta Hûd Sûresinde birlikte kullanıldığı سَلَامٌ sözcüğünün geldiğini görürüz. İki kavramın aynı pasaj içinde kullanıldığı Kur’an âyeti şöyledir:

“Bunun üzerine (Nuh’a) ‘Ey Nuh!’ denildi, ‘Sana ve seninle (olanlara; senin ve) onlar(in soyun) dan gelecek olan (iyi) insanlara katımızdan bir barış ve güvenlik, (بِسَلَامٍ مِّنَّا وَبَرَكَاتٍ) bir bolluk bereket (vaadi) ile gemiden in.’”⁷³

سَلَامٌ kavramı ise, وَسَلَامًا، وَسَلَامَةً، وَسَلَامٌ، وَسَلَامٌ kökünden gelen ve “zahir batın hastalıklardan/afetlerden uzak olmak (mazarrattan selâmet)” temel manasında kullanılan bir kelimedir. سَلَامٌ kelimesi bazı kıraat imamları tarafından سَلْمٌ şeklinde okunmakta⁷⁴ ki bu defa “barış” manasına gelmektedir. Bunlarla birlikte kelimenin temel anlamını bize veren önemli kavram ise kelimenin birlikte kullanıldığı أَمْنٌ kökünden gelen أَمِينٌ ifadesidir. Buna göre kelime aynı zamanda “güvenli” manasına gelmektedir. Yukarıda verdiğimiz temel anlamların ekserisinin Kur’an’da kullanıldığını görmek mümkündür. Nitekim kelimenin bu güvenlik manası أَمْنٌ kökünden türeyen bir kelime ile aşağıdaki âyette şu şekilde geçmektedir:

“Oraya esenlikle, güven içinde (بِسَلَامٍ أَمِينٍ) girin.”⁷⁵

Ayrıca kelimenin ‘güvenlik’ manasının, حَرَامٌ kelimesinin ulvîlik yönünü ifade eden kelimelerden olan بَرَكَتٌ kelimesiyle yukarıda geçen âyet bağlamında birlikte kullanılmışlardır:

“Bunun üzerine (Nuh’a) ‘Ey Nuh!’ denildi, “Sana ve seninle (olanlara; senin ve) onlar(in soyun) dan gelecek olan (iyi) insanlara katımızdan bir barış ve güvenlik, bir bolluk bereket (vaadi) ile (بِسَلَامٍ مِّنَّا وَبَرَكَاتٍ) gemiden in.”⁷⁶

Selam kelimesinin haiz olduğu ‘zararlı şeylerden beri olma ve güvenli olma’ manaları hem بَرَكَتٌ kavramına hem de iki kelime arasındaki semantik bağa nüfuz etmek açısından son derece önemlidir. Zira بُرُوكٌ kelimesinden türeyen kelimelerin haiz olduğu iyi şeylerin sabit ve sürekli olabilmesi/ bereket veya iyiliğe dair şeylerin bulundurulabilmesi/mübarek, selam ile ifade edilen ‘güvenliği’ zorunlu kılacaktır. İsfahânî’nin سَلَامٌ kelimesinin سَلْمٌ şeklinde okunmasının sebebi olarak “çünkü selam/güvenlik, silmi/barışı gerektirir”⁷⁷ şeklinde açıklaması yaptığımız yorum paralelindedir. Güvenli şeyler, iyi/mübarek olan şeylerin varlığına ve onların sürekliliğine fırsat

⁷² ed-Duhân 44/3.

⁷³ Hûd 11/48.

⁷⁴ Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi’l-beşer fi’l-kirâati’l-erba’ate ‘aşer*, nşr. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1987), 399.

⁷⁵ el-Hicr 15/46.

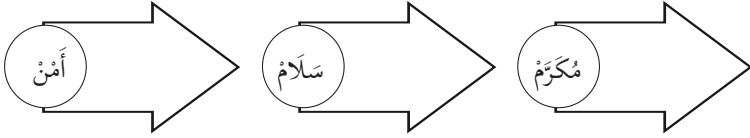
⁷⁶ Hûd 11/48.

⁷⁷ İsfahânî, “slm”, 421-422.

verdiğinden olsa gerek, insanlarda bir saygınlık/muhteremlik hissi uyanır. Yalnız bu saygınlığın zorunlu olarak dinî manada olması gerekmez. Temelde var olan bu hususun sonradan dinî bir saygınlığa doğru evirildiği söylenebilir.

İster dinî manada olsun, isterse seküler manada, ‘güvenliğin’ birtakım hususların üzerine bina edileceği aşikârdır. Bunlar örneğin güvenli olan Mekke kentinin dağlarla çevrili olması yani coğrafi olabileceği gibi, birtakım kültürel hususlar/hukuk, örf, gelenek, anâne üzerine de bina edilebilir. İşte güvenliğin bu kültürel temellerinde ‘kısıtlayıcı’ olan, yaptırımsal birtakım ‘normlar’ söz konusu olacaktır. Dolayısıyla, güvenliğe ihtiyaç duyan بَرَكَةٌ kavramı, varlığını ve sürekliliğini, birtakım ‘kısıtlamalara/mahrumiyetlere’ dayandırmak zorundadır, demek mümkündür. Neticede بَرَكَةٌ kavramının semantik olarak iki kavramla aralarında sıkı bir bağ bulunduğunu görürüz. Bu kavramlar birbirini gerektiren ve sürekli bir arada bulunan سَلَامٌ ve أَمْنٌ kavramlarıdır. Onların birbirini gerektirmesi/lazım-melzûm açısından, aralarındaki bağı bir grafikte göstermek mümkündür. Bu grafikte şüphesiz ilk sırayı ‘güvenlik’ manasını ifade eden أَمْنٌ kavramı alacaktır. ‘Selamette’ olma yani سَلَامٌ ise bu kavramdan sonra gelecek ve bunların üzerine iyiliklerin, güzelliklerin var oluşu ve sürekliliği manasındaki بَرَكَةٌ kavramı kendini geliştirecektir. Bu gereklilik hiyerarşisi şu şekilde gösterilebilir:

Grafik 5:



Kavramlar bu anlamda şüphesiz İslâm ve Kur’an öncesi sistemde çok farklı değildir. Örneğin güvenli sayılan Mekke’nin أَمْنٌ kökü ile yani أُيَيْنٌ şeklinde nitelendirilmesi İslâmî döneme ait bir husus değildir. Mekke’nin bir ticaret merkezi olarak ön plana çıkması onun bu hususundan ileri gelmektedir. Bu anlamda orası Arapların ticaretlerini güven içinde yaptıkları bir ‘selam yurdu’dur. Güvenlik ve selam yurdu olan Mekke’nin nihayet *mübarek* bir mekân olarak kabulü de İslâm’a özgü bir husus değildir. Orası İslâm öncesi dönemde de saygın olarak kabul edilen kutsal bir mekândır. Peki, bu noktada İslâmî ve Kur’an öncesi sistemler arasındaki temel fark nedir? Bu sorunun cevabını aşağıda bulmaya çalışacağız.

Gerçek güven ve selamet İsfahânî’nin de dediği gibi bu dünyada değil ancak ‘cennette’ olabilir. Zira orada sonu olmayan bir kalıcılık, fakirliği olmayan bir zenginlik, zilleti olmayan bir izzet ve hastalığı olmayan bir sıhhat vardır. Bu bakımdan ‘selam yurdu’ ile aşağıdaki âyette ‘cennet’ kasdedilmektedir.⁷⁸

⁷⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u ’l-beyân fî te’vîli’l-Kur’ân*, nşr. Maḥmûd Muḥammed Şâkir - Aḥmed Muḥammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-

“Böylelikle Allah (insanı) mutluluk ve güvenlik yurduna (إلى دار السَّلَام) çağırmakta.”⁷⁹

Artık bu noktada kelimelerin uhrevî alan ile ilişkilendirdiğini görürüz. İzutsu’nun da belirttiği üzere bu alan yani ‘âhîret’, ‘cennet ve cehennem’ kavramsal zıtlığına dayanan bir alandır. Cennet ve cehennem kavramları ise, Kur’an’ın âhîret anlayışında, bu dünya hayatını ilgilendirmeyen kavramlar olarak bulunmamaktadır. Bilakis bunlar, bu dünyadaki insan hayatıyla doğrudan ve yakından alakalıdır. Bu iki kavram, sadece ‘dünya’ kavramı ile doğrudan bağlantılı değildirler; bütün sistem, öyle düzenlenmiştir ki, bunlar, doğrudan dünya hayatıyla ilgili kavramlar olarak işlev görürler ve ebedî ‘ödül’ ve ‘ceza’ ile onu kontrol ederler. Cennet ve cehennemin varlığı, bir kişi ne zaman bir şey yapsa, bu dünyada ne zaman bir eylemde bulunsa, Ahlâkî vicdanın sesi olarak kendini hissettirir. Ahlâkî değerlerin kaynağı da bu kavramlardır. Kur’an’ın inşa ettiği yeni toplumun bir üyesi olarak, kişiden, daima, Ahlâkî olarak, cennetle bağlantılı belirli eylem şekillerini seçmesi ve cehennemle bağlantılı olanlardan da kaçınması istenir. Kur’an’ın inşa ettiği yeni toplumda Ahlâkî-dinî davranışın çok basit fakat çok etkin ilkesi işte budur.⁸⁰

Kelimelerin uhrevî alanla bu şekilde ilişkilendirilmesi ile semantik bir değişimden/farklılıktan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Zira artık güvenlik (أَمْنٌ), selamet (سَلَامٌ) ve bereket (بَرَكَاتٌ) bulma arzusu bu dünyanın sınırlarını aşmış ebedî bir âleme uzanmaktadır. Asıl güven, selamet ve bereket, kurulan bu bağ ile ‘O’nun katında’ bulunan, sonsuz selamete dönüşmektedir. Nitekim aşağıdaki âyetlerde kullanılan سَلَامٌ kelimesinin sınırlarının bu dünyayı aştığı görülür: “Rahmet saçıcı Rabbin sözüyle gelen katıksız bir huzur”⁸¹; “Selam size, sabrettiğiniz için.”⁸²

İsfahânî’nin سَلَامٌ’ın, âyetlerde geçen vaadin Allah tarafından yerine getirilmesi yoluyla fiilen gerçekleştirildiği ki bunun da yalnızca cennetteki kurtuluş olabileceği⁸³ şeklindeki izahları, kavramların semantik alanının eskatolojik alana uzandığı şeklindeki çıkarımı doğrulamaktadır. Bu sebeple bir yer veya mekân, artık çok değerli veya verimli olduğu için değil; bizzat eskatolojik alanla ilgili olduğu için mübarek ve değerlidir. Örneğin bu eskatolojik alanda ‘selamet’ vesilesi olacağı için ‘kutsal kitap’ bizzat ‘mübarek bir zikirdir’ (ذِكْرٌ/كِتَابٌ مُّبَارَكٌ).⁸⁴ Eskatolojik alanda ‘selamete ve

‘ilmiyye, tsz.), 22/154-157; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd el-Begavî, *Me’âlimü’l-tenzil* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 599.

⁷⁹ Yûnus 10/25.

⁸⁰ İzutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, 141; a.mlf. *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 185-189.

⁸¹ Yâsîn 36/58.

⁸² er-Ra’d 13/24.

⁸³ İsfahânî, “slm”, 421-422.

⁸⁴ el-Enbiyâ 21/50; el-En’âm 6/155.

kurtuluşa' vesile olan mesajın tebliğcisi 'peygamber', aynı şekilde mübarektir. (مُبَارَكًا).⁸⁵ Kutsal kitabın inzal edildiği 'gece', (لَيْلَةُ مُبَارَكَةٍ) mübarektir.⁸⁶ Nihayet tüm hakiki selameti, kurtuluş ve bereketi sağlayacak, uyulması gereken kurallar manzumesi anlamındaki 'din'in⁸⁷ ismi (سَلَامٌ ile aynı kökten olan) İslâm ve onun ilâhî Allah selâm (السَّلَام) ve mübarektir. Aşağıdaki âyette bunu açık bir şekilde görebiliriz:

“Yaratıcıların en güzeli olan Allah ne yücedir (تَبَارَكَ اللَّهُ).”⁸⁸

Bu izahatlar neticesinde ilkel kutsallık fikrinin doğasında semantik bir değişim gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki mübareklik niteliği nesnelere kendilerinden alınarak dinî güçlere bağlanmıştır. Nesnelere ve eylemlerin kendi özünden kaynaklanan bir ulviliği artık söz konusu değildir. Bundan böyle dinî güçlerle ilgili olan hususlar mübarektir. Eşya (mekân, zaman ya da kişiler) dinî mercilerle bağlantılı olduğu sürece mübarektir. Kur'an öncesi ilkel mübareklik fikri işte bu şekilde değişime tabi kılınmıştır. Mübareklik niteliğinin varlığını ve sürekliliğini devam ettirebilmesi için, engelleyici birtakım yaptırımlara müracaat ettiğini belirtmiştik. Bu yaptırımların, dinî birer kavrama dönüşen *selam* ve *mübareklik* kavramlarıyla birlikte zamanla dinî yasaklara/haramlara evrileceği unutulmamalıdır.

رَبِّكَ kelimesiyle aralarında semantik bağ bulunan bir diğer anahtar kavramsa رَحْمَتٌ kavramıdır. Aşağıdaki âyette kelimeler aynı bağlamda kullanılmıştır:

“Allah'ın dilediğini gerçekleştirmesini mi yadırgıyorsun?” dediler, “Allah'ın rahmet ve bereketi (رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ) sizin üzerinize olsun ey bu evin insanları, (hemen hatırlayın ki,) her zaman her övgüye layık olan O'dur; şanı çok yüce olan O!”⁸⁹

رَحْمَةٌ kelimesi, kalpte bulunan acıma duygusu (رِقَّةٌ) ile acıyan kişinin yaptığı fiildir.⁹⁰ Kelime, bazen sadece *rikkat/duyarlılık*, bazen de rikkatten soyutlanmış *ihşân* anlamında kullanılır. Bununla birlikte rahmet, edilene iyilik yapmayı gerektiren bir hassasiyet/duyarlılıktır.⁹¹ Kur'an'da türevleri ile (مَرْحَمَةٌ ve رَحِيمٌ, رَحْمَنٌ) pek çok yerde kullanılan kelime sadece رَحْمَتٌ ka-

⁸⁵ Meryem 19/31.

⁸⁶ ed-Duhân 44/3.

⁸⁷ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 321-335.

⁸⁸ el-Mü'minûn 23/14.

⁸⁹ Hüd 11/73.

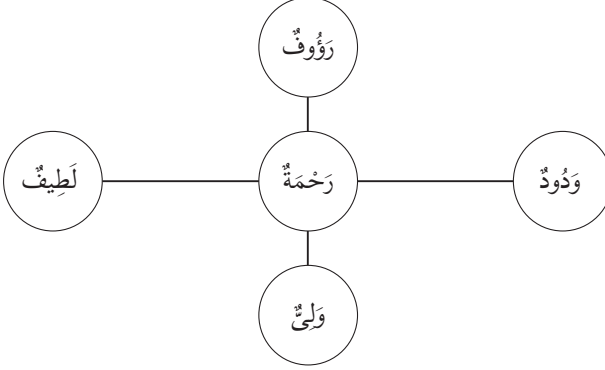
⁹⁰ Ma'mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'an I-II*, nşr. Fuâd Sezgin (Kâhire: 1374/1954), I/21-22; Ebû Hilâl el-Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Fürûk fi'l-lüga*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 284.

⁹¹ İsfahâni, “rhm”, 347.

⁹² Bekir Toplaoglu, “Rahmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/415-417. Mustafa Çağrıncı, “Merhamet”, *Türkiye Diyanet*

libında yüz on dört yerde geçmektedir.⁹³ Kelimenin kök anlamında bulunan incelik ve şefkate dair hususa ve anlamına nüfuz etmek adına kelimenin ilişkili olduğu kavramları bir grafik halinde göstermek yararlı olacaktır:⁹⁴

Grafik 6:



Rَحْمَتْ kelimesi, بَرَكَهٌ kelimesi ile aynı bağlamda kullanıldığı âyette de görüleceği üzere, bazen Kur'an'ın odak kelimesi olan Allah kelimesine atfen (رَحْمَتُ اللَّهِ) kullanılmıştır. Allah kavramına atfen kullanılmış olsa da İsfahânî'ye göre psikolojik birtakım hususlara işaret ettiği için kelime, Allah'ın sıfatı olarak geldiğinde Allah رِقَّةٌ (incelik) ve غَلْظَةٌ (kabalık) gibi hususlarla nitelendirilemeyeceğinden,⁹⁵ anlam olarak incelik değil, *ihsan* kastedilir. Bu anlamda rahmet ona göre, insanlardan incelik ve şefkat iken, Allah'tan nimet ve lütuftur.

Bu açıklamanın haklılığını رَحْمَتْ kelimesi ile aşağıdaki âyette aynı bağlamda kullanılan, insanın canı, bedeni ve şartları için elde ettiği bütün sevindirici, nerede ise her şey için kullanılan حَسَنٌ sıfatının dişil formu olan ve hasen vasfına sahip her şeyin karşılığı manasındaki حَسَنَةٌ kelimesi⁹⁶ vermektedir:

“Bizim için bu dünyada da âhirette de iyi ve güzel (حَسَنَةً) olanı yaz. Bak işte, pişmanlık içinde Sana yöneldik!” (Allah) şöyle karşılık verdi: “Azabıma dilediğim kimseyi uğratabilirim, ama rahmetim her şeyi kuşatır, bunun içindir ki onu Bana karşı sorumluluk bilincine sahip olan, arınmak için verilmesi gerekeni veren ve âyetlerimize inanan kimselere pay olarak ayıracağım..”⁹⁷

Rَحْمَتْ kelimesi semantik açıdan bakıldığında Kur'an'ın odak kelime-

Vakfi İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/184-185.

⁹³ Abdülbâkî, “rhm”, 307-308.

⁹⁴ Topaloğlu, “Rahmân”, 34/415-417.

⁹⁵ Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Fürûk fi'l-Luğa*, 283-284.

⁹⁶ İsfahânî, “hsn”, 235-236.

⁹⁷ el-A'râf 7/156.

si olan Allah kelimesinin yanı sıra, *iman, İslâm, nübüvvet, vahiy, Kur'an* ve *cennet* gibi anahtar kavramlarla; ayrıca yağmur, rızık vb. hususlarla da bağlantısı olan, semantik alanı çok geniş bir kavramdır. Diğer bir tabirle hem *رَحْمَتٌ* kelimesinin hem de ilişkili olduğu *حَسَنَةٌ* kelimesinin anlam alanı, insan hayatının hem dünyevî hem de dinî boyutlarını havidir. Bu hususu aşağıdaki âyet adeta özetler niteliktedir: “*Rahmetim her şeyi kapsamıştır (وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ)*; onu korunanlara yazacağım.”⁹⁸

رَحْمَتٌ kelimesinin *حَسَنَةٌ* anlamını ortaya koyduktan sonra, artık ‘iyi ve hoş karşılanan bir şeyin süreklilik arz edişi’ manasındaki ‘bereket’ ile arasındaki bağı geri dönersek, kolayca anlaşılacağı üzere bir şeyin sürekli olabilmesi için öncelikle var olması gerekir. İşte hoş karşılanan şeylerin (*حَسَنَةٌ*) varlığına ‘rahmet’ (*رَحْمَتٌ*); varlıklarının sürekli olmasına da ‘bereket’ (*بَرَكَةٌ*) denildiğini çıkarmak mümkün gözükmektedir. Nitekim kelimelerin takdim ve tehiri de bunu gösterir. Görüleceği üzere bereket kelimesi ile iki kelime arasında sıkı bir semantik bağ vardır.

Tüm bu kelimelerin Kur'an'ın inşa etmeye çalıştığı topluluk içerisinde bir selamlama (*تَحِيَّةٌ*) ve dua olarak kullanılması ve aşağıda zikredeceğimiz rivayet, kelimelerin birbirinin ayrılmaz birer parçası olduklarını göstermektedir.

Rivayet olduğuna göre “bir sahâbî Hz. Peygamber’e gelerek, ‘Ey Allah’ın Resulü, Allah’ın selamı üzerine olsun!’ dediği zaman, Hz. Peygamber, ‘Allah’ın selamı ve rahmeti de senin üzerine olsun’ diye karşılık vermiştir. Bir başkası ona, Allah’ın selamı ve rahmeti üzerine olsun!’ dediğinde, Hz. Peygamber ‘Allah’ın selamı, rahmeti ve bereketi de senin üzerine olsun!’ cevabını vermiştir. Bir üçüncü şahıs gelerek Hz. Peygamber’e ‘Allah’ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerine olsun!’ deyince, Hz. Peygamber de ‘Senin de üzerine olsun’ karşılığını vermişti. Bunun üzerine adam, ‘Ya Resûlallah, benim için noksan söylediniz! Hani Allah, ‘Siz ondan daha güzeli ile selamı alın...’ buyurmuştu, e hani nerede!’ deyince, Hz. Peygamber, ‘Sen bana, söyleyeceğim bir fazlalık bırakmadın; bu sebeple, senin söylediklerini sana aynen tekrarladım’ buyurmuştur.”⁹⁹ Müfessir Hamdi Yazır’ın da dediği gibi, “bu hususlarda arzu edilen her şey mündemiçtir: mazarrattan selâmet (سَلَامٌ ve أَمْنٌ), menafinin husulü (*حَسَنَةٌ* ve *رَحْمَتٌ*) ve sebâtü (*بَرَكَةٌ*).”¹⁰⁰

بَرَكَةٌ kelimesinin *حَرَامٌ* ile semantik ilişkisine gelecek olursak Kur'an’da, “Haram Beyt” olarak nitelendirilen Kâbe’nin ayrıca *مُبَارَكٌ* olarak nitelendirilmesi, kelimeler arasında semantik bir bağ bulunduğunu göstermektedir. Âyet şu şekildedir:

⁹⁸ el-A'râf 7/156.

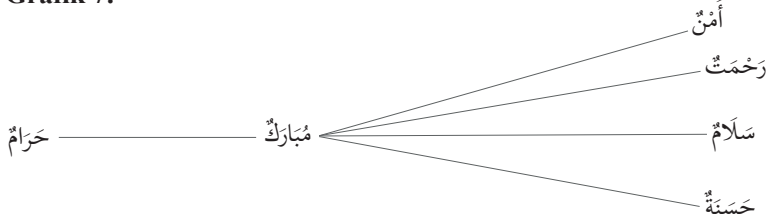
⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*; 10/218-221.

¹⁰⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, 1407-1409.

“Doğrusu insanlar için vaz olunan ilk mabet, elbette Mekke’deki o çok mübarek (بَيْتُكَ مُبَارَكًا) ve bütün âlemine hidayet olan Beyttir.”¹⁰¹

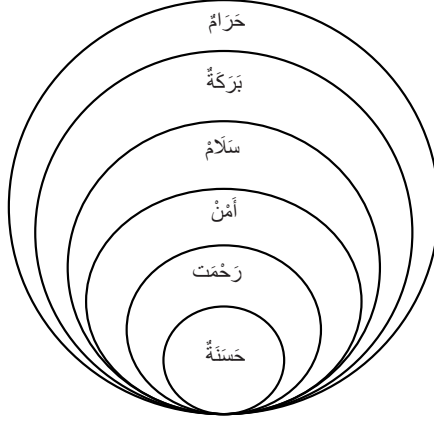
بَيْتُكَ kelimesinin semantik olarak bağıntılı olduğu سَلَامٌ ve رَحْمَةٌ kelimelerinin ağı, حَرَامٌ ile aralarındaki bağıntıya göre aşağıdaki şekilde toplanabilir:

Grafik 7:



Grafikten hareketle, tüm bu kavramların temelinde “insanın canı, bedeni ve şartları için, dünyevî veya dinî hoşâ giden” manasına gelen حَسَنَةٌ kavramının bulunduğunu söyleyebiliriz. Diğer kavramlar veya herhangi bir şey varlığını, bu حَسَنَةٌ boyutunu haiz olduktan sonra hissettirecektir. Çünkü bu boyut, bizzat kendi varlığını sürdürürebilmek için birtakım kısıtlamaları beraberinde getirmek zorundadır. Aksi takdirde mevcudiyetini sürdürübilmesi mümkün olmayacaktır. Koruyucu bu engellemeler sonucu oluşan güven durumunu ifade eden kelimelerin أَمْنٌ ve سَلَامٌ/سَلَامَةٌ kavramları olduğunu görürüz. İnşa edilen bu emniyet ve selamet ortamında var olan bu iyi ve hoşâ giden şeyler حَسَنَةٌ, varlığını sürdürecektir ve bu da ‘berekete’ vesile olacaktır. Böylece o şey مُبَارَكٌ olarak nitelendirilmeyi hak edecektir. Ancak tüm bu kavramların varlığını ve sürekliliğini temin edecek, anılması ile yanına yaklaşılmaz bir hali mümkün kılacak nihai bir kavrama halen ihtiyaç duyulmaktadır. İşte bunu sağlayacak olan kavram حَرَامٌ kavramıdır. Bu kavram, bağıntılı olduğu eşyayı alelade şeylerden ayırarak yanına yaklaşılmaz, kutsallık ve lanetlilik yönü bulunan bir havaya büdündürmekte ve muhatabında bir hürmet/dokunulmazlık hissi ve duygusu geliştirmektedir. ‘Mübarek’ olanın aynı zamanda ‘haram’ olmasının nedeni işte budur. Nitekim aralarında bir bağ olduğunu yukarıda görmüştük. Sonuç olarak بَيْتُكَ kavramı ve diğerleri, حَرَامٌ kavramı sayesinde koruma altına alınmakta ve mevcudiyetlerini sürdürürebilmek için adeta bir güvenlik çemberi oluşturulmaktadır. حَرَامٌ kavramının ulvîlik boyutunu anlamamızı sağlayacak bir diğer kavram ve kavramlar grubuna geçmeden önce, onun ulvîlik yönünü ifade eden mevzu bahis bu güvenlik çemberi, iç içe geçmiş katmanlar şeklinde gösterilebilir. Grafikte de görüleceği üzere en içte حَسَنَةٌ sözcüğü yer alırken en dışta حَرَامٌ sözcüğü bulunmaktadır.

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/96.

Grafik 8:

2.3. Haram (حَرَامٌ) ve Fadl (فَضْلٌ) Arasındaki Semantik Bağ

Haram kavramının ulvîlik yönüyle bağıntılı şeylerin zihinlerde nasıl bir algı ve beklentiye yol açtığı, bu ulvîlik duygusunun ne tür etmenlere dayandırıldığı ve onların nelerle güçlendirildiği; bir başka deyişle haramın yaptırımını olumlu anlamda ne şekilde icra ettiği bu başlık altında irdelenecektir. Kelimeyle ilişkilendirilen nesne, kişi ve eylemlerin aleladelikten sıyrıldığını önceden görmüştük. Onun sıradanlıktan çıkarma gibi bir etkiyi haiz olması, bize Kur'an'da eşyada bir 'derecelendirme' yapmayı mümkün kılan sözcüklerin, حَرَامٌ kelimesinin bu boyutunu anlamada yardımcı olabileceğini ima etmektedir. Aşağıda bu kavramlar, insanların ulvî boyuttan dünyevî veya uhrevî bir beklenti içerisinde mi oldukları, onun tam da bu sebeple mi insanlarda 'hürmet' duygusu uyandırdığı ve böylelikle mi yaptırımını icra ettiği; böylece ulvîliğin aslında insanların pratik bir yönüne mi hitap ettiği soruları ışığında irdelenecektir.

Mevzu bahis bu kavramların odağında فَضْلٌ kavramı ve onunla bağlantılı anahtar kavramlar bulunmaktadır. Sözlükte فَضْلٌ “artmak, fazlaşmak; normalin üstündeki artış, meziyet sahibi ve üstün olmak” anlamlarına gelen bir mastardır.¹⁰² Bunun yanı sıra “fazlalık, isteyerek yapılan iyilik, lütuf ve ihsan, sevabı çok olan iş” manalarında isim olarak da kullanılmaktadır.¹⁰³ Kur'an'da yüz dört yerde geçen kelimenin anlam dünyasını tespit etmek maksadıyla Kur'an'ı incelediğimizde,¹⁰⁴ kelimenin özündeki bu artışın ve üstünlük boyutunun keyfiyeti daha iyi anlaşılacaktır.

Öncelikle kavramın bağıntılı olduğu kelimelerin başında دَرَجَةٌ keli-

¹⁰² İbn Manzûr, “fzl”, 5/3428-3429.

¹⁰³ Mustafa Çağrırcı, “Fazl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/271-272.

¹⁰⁴ Abdülbâkî, “fzl”, 118.

mesinin geldiği görülür.¹⁰⁵ “Herhangi bir mertebeler düzenindeki ileri ve yukarı doğru giden varış noktalarının her biri veya yüksek olanı” manasına gelen sözcük, sadece yükseklik ifadesindeki kavramlar için kullanılır.¹⁰⁶ Bilakis inen kavramların ifadesi içinse دَرَكَ sözcüğünün kullanıldığı görülür.¹⁰⁷ “Doğrusu münafıklar cehennem (فِي الدَّرَكِ) en alt tabakasındadırlar”¹⁰⁸ âyetinde de nitekim bu anlamdadır.¹⁰⁹ Kur’an’da tekil ve çoğul olarak on sekiz âyette geçen دَرَكَ sözcüğü hem ontolojik hem de hukukî, iktisadî, ilmî ve ahlâkî farklılıklara işaret eder şekilde kullanılmıştır.¹¹⁰ Aşağıdaki âyette örneğin, Allah’ın varlık derecelerinin zirvesi olduğu ifade edilmektedir:

“O, bütün [varlık] derecelerinin en yücesi (رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ) olarak kudret tahtına kurulmuştur.”¹¹¹

Neticede فَضْلٌ kelimesinin ifade ettiği ziyadelik ontolojik, hukukî, iktisadî, ilmî ve Ahlâkî anlamda olabilmektedir. Hukukî, iktisadî ve ilmî üstünlük dünyaya ait olarak değerlendirilebilir. Ancak kelimenin Kur’anî dünya görüşünde uhrevî alanla yani الْأَجْرَةُ kavramı ile ilişkilendirildiği ve dolayısıyla asıl üstünlüğün bu alana dair bir fazlalık ve üstünlük şeklinde değerlendirildiği ifade edilebilir. Söz konusu ilişkiyi aşağıdaki âyet bağlamında görebiliriz:

“Onların bazalarına (yeryüzünde) diğerlerine göre nasıl cömert davrandığımızı bir bak: fakat (unutma ki,) âhiret (وَالْآخِرَةُ), paye olarak daha yüksek, erdem ve (manevî) zenginlik bakımından daha yücedir.”¹¹²

فَضْلٌ kelimesindeki fazlalık anlamının bir diğer boyutuysa ‘ecr’ bakımından olan bir fazlalık ve üstünlüktür.¹¹³ أَجْرٌ, sözlükte “bir eylemin karşılığının ödenmesi” anlamına gelen bir kavramdır.¹¹⁴ Yararlı ya da zararlı her ikisinde de yine “karşılığını vermek” manasında جَزَاءٌ sözcüğü kullanılırken, أَجْرٌ yalnızca yararlı şeylerde kullanılır.¹¹⁵ Yapılan eylemlerin karşılığı ise doğal olarak farklı olacaktır. Örneğin kutsala saygı duyan ile kutsal

¹⁰⁵ en-Nisâ 4/95.

¹⁰⁶ İsfahânî, “drc”, 310.

¹⁰⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasûl fî tefsîri 'l-Kur'âni'l-Mecîd*, nşr: Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 2/133.

¹⁰⁸ en-Nisâ 4/145.

¹⁰⁹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: 1408/1988), 2/124.

¹¹⁰ Cengiz Aydın, “Derece”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/170.

¹¹¹ el-Mü'min 40/15.

¹¹² el-İsrâ 17/21.

¹¹³ en-Nisâ 4/95

¹¹⁴ İbn Manzûr, “ecr”, 1/31-32.

¹¹⁵ İsfahânî, “ecr”, 65.

çığneyenin ecri eşit olmayacaktır. Diğer taraftan Kur'an öncesi ve İslâmî sistemlerin bu bakış açısından değerli saydığı eylemler ve bunlara biçtiği kıymet ve vaat ettiği karşılıklar haliyle faklı olacaktır. Bu perspektifle incelendiğinde Kur'an'da adeta yeni bir 'değerler skalası'nın oluşturulduğu ve Kur'an öncesi sisteme dair değer ölçülerinin bu skalada derecelerinin/yerlerinin değiştirildiği kolayca görülecektir. Peki, 'Bu nasıl yapılmıştır?' diye sorulursa bunun, kavramların yine eskatolojik alanla bağlantılandırılmaları ile mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin hali hazırda ilgilendiğimiz kavram olan أَجْرُ kavramı müfessirlere göre aşağıdaki âyette جَنَّةٌ manasında kullanılmıştır.¹¹⁶

*“Şüphesiz Allah, kimseye zerre kadar haksızlık yapmaz; eğer hayırlı bir iş varsa onu kat kat arttırır ve rahmetinden büyük bir ödül (أَجْرًا) bahşeder.”*¹¹⁷

Kur'an perspektifinde kavramların sistemdeki yerlerinin değişmesini ve varlık skalasındaki yerlerini belirleyense Allah'ın mutlak iradesidir. Bunu aşağıdaki âyette görmek mümkündür:

*“De ki: Lütuf ve ihsan, Allah'ın elindedir (الْفَضْلُ بِيَدِ اللَّهِ); onu dilediğine bağışlar”*¹¹⁸

فَضْلٌ kelimesinin ilişkili olduğu, fazlalık ve üstünlük manalarının somutlaştığı asıl kavram ise نِعْمَةٌ kavramıdır.¹¹⁹ Kelime anlam olarak “iyi ve güzel hal içinde olmak, maddi ve manevi imkânlar” manasına gelmektedir.¹²⁰ Kavram Kur'an'da, varlığın devamı için mümkün olan her şeyi içerir bir manada kullanılmıştır. Örneğin su, bitkiler, ekin, meyveler, eşler, oğullar ve torunlar, giyecekler, dağlar, ırmaklar, yollar, yıldızlar, gece ve gündüz, gemilerin denizde yüzmesi ve tabiatın düzenli biçimde işlemesi, çeşitli sıkıntılarının giderilmesi, dua ve taleplere icabet edilmesi vb. gibi.¹²¹ Yine tüm bu güzel durumların ve imkânların ihsan edicisinin 'Allah' olduğu fikri benimsenerek, sıradan hususlar bile Kur'an'ın odak kavramına, yani Allah odak kavramına bağlanmıştır. Aşağıdaki âyette bunu görmek mümkündür:

*“Payınıza düşen her nimet Allah'tandır (مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ); (nitekim) ne zaman başınıza darlık çökse, hemen O'na yakarırsınız.”*¹²²

Kelimenin ilişkili olduğu bu meyandaki kavramlar grafikteki şekilde gösterilebilir:

¹¹⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*; 11/44-45; Muhiddin Bağçeci, “Ecir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/383.

¹¹⁷ en-Nisâ 4/40.

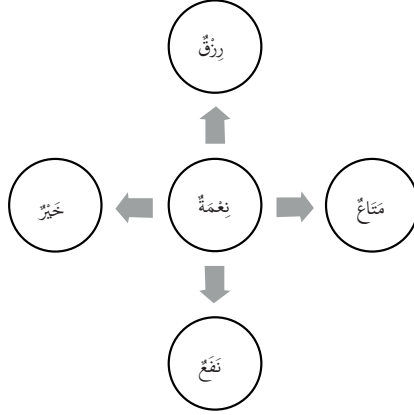
¹¹⁸ Âl-i İmrân 3/73.

¹¹⁹ Âl-i İmrân 3/171-174.

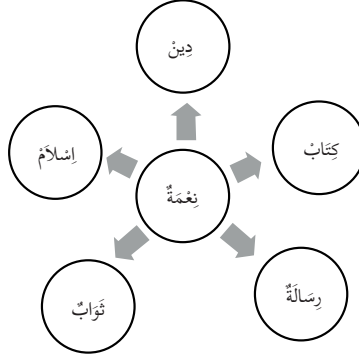
¹²⁰ İbn Manzûr, “fzl”, 6/4478.

¹²¹ en-Nahl 16/5-18-53-65-72-78-83-114-121.

¹²² en-Nahl 16/53.

Grafik 9:

Kavramın ayrıca İslâm'ın temel anahtar kavramları ile de ilişkilendirildiği görülür. Kelimenin anlam değişimine uğradığı kısım, işte burasıdır. İbnü'l-Cevzî (ö. 579/1201), نِعْمَةٌ kelimesinin Kur'an'da on farklı anlamda kullanıldığını, bunlardan sadece birinin “güzel yaşam imkânları” anlamına; diğerlerinin “kitap, nübüvvet, din, İslâm, ihsan, lütuf, mükâfat ve sevap” gibi anlamlara geldiğini belirtir.¹²³ Kelimenin bu kavramsal ağını aşağıdaki şekilde gösterebiliriz:

Grafik 10:

İnanç alanıyla bağlantısının yanı sıra kavramın eskatolojik alanla da ilişkilendirildiği görülür. Zira Kur'an'da âhret hayatının nimetlerinden söz edilen on altı âyette نَعِيمٌ kelimesi kullanılmıştır.¹²⁴

فُؤُزٌ kelimesinin anlam alanını bize veren kelimelerden bir diğer önemlisi de فُؤُزٌ kelimesidir. “Kurtulmak” ve “helak olmak” manasında karşıt anlamlı kelimelerden olan فُؤُزٌ mastarı, daha çok “korku, tehlike, şer ve azap

¹²³ Cemâluddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzır fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk: Muḥammed Abdu'l-Kerîm (Beyrut: 1985), 597-599.

¹²⁴ Fatma Candan Günaydın, “Nimet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/129-130.

gibi şeylerden kurtulup hayra, saadete ve esenliğe ulaşma” anlamında isim olarak kullanılır.¹²⁵ İnsanın dünyadaki davranışlarına göre bir açıdan helak olması, bir başka açıdan da dünya yüklerinden kurtulup ebedî nimetlere kavuşması sonucunu doğurduğu için *ölüm* hadisesi; ayrıca hem kurtulma ümidi hem de kaybolma korkusu vermesi sebebi ile *çöl* ve *sahra* için de aynı kavram kullanılır.¹²⁶

Türevleri ile Kur’an’da yirmi dokuz âyette geçen kelimenin,¹²⁷ hem dünyevî hem de uhrevî bir kurtuluş manasında kullanıldığını söylemek mümkündür. Örneğin فَضْل kavramı ile aynı bağlamda bulunduğu âyette ‘ganimet elde etmek’ manasında kullanılmıştır:

“Ama Allah’tan size bir zafer (فَضْلٌ) ihsan edildiğinde, bu kimseler, -kuşkusuz sizinle kendileri arasında bir sevgi/bağlılık sorunu olmamış gibi- ‘Keşke onlarla birlikte olsaydık da o büyük başarıdan (bir pay) kap-saydık! (فَأَقْرُوبُ فَؤُا عَظِيمًا)’ diyeceklerdir.”¹²⁸

Bu âyetin dışında neredeyse âyetlerin tamamına yakınında kelime ‘ebe-dî ve uhrevî’ kurtuluş manasında kullanılmaktadır. Bu âyetlere göre فُؤُ (kurtuluş) Allah’a ve Resûlü’ne itaat etme şartına bağlanmıştır. Kurtuluşa erenlerin özellikleri ise samimi bir imanla din uğrunda hicrete katlanmak, maliyla ve canıyla cihat etmek, dinine bağlılığı sebebi ile küçümsenmesine sabır göstermek, Allah’tan korkup O’na karşı sorumluluk duyanlar şeklin-de belirtilmiştir.¹²⁹

Kelime pek çok âyette جَنَّة kelimesi ile ilişkilendirilmiştir.¹³⁰ Buna göre asıl kurtuluş ve başarı cennete girmektir. Görüleceği üzere kelime eskato-lojik alan ile birebir ilişkili bir kavramdır. فَضْل kelimesindeki üstünlüğün zirve noktasını ise Kur’an’da kendisi ile aynı bağlamda kullanılan رَضِيَ ke-limesinde görmek mümkündür. رَضِيَ sözlükte “hoşnut ve memnun olmak, tasvip etmek, beğenmek” anlamlarına gelir.¹³¹ Rıza kelimesinden türeyen رِضْوَانُ kelimesi ise “çok olan rıza” anlamındadır. En büyük rızanın da Al-lah’ın rızası olmasından dolayı Kur’an’da رِضْوَانُ sözcüğü Allah’ın rızasına tahsis edilmiştir.¹³² رِضْوَانُ’nun Kur’an’da ulaşılabilecek tüm güzel şeylerden daha üstün olduğu ifade edilir:¹³³

¹²⁵ Âdil Bebek, “Fevz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/506.

¹²⁶ İsfahânî, “fvz”, 647.

¹²⁷ Abdülbâkî, “fvz”, 527.

¹²⁸ en-Nisâ 4/73.

¹²⁹ et-Tevbe 9/29; el-Mu’minûn 23/111; Nûr 24/52.

¹³⁰ Abdülbâkî, “fvz”, 527.

¹³¹ İbn Manzûr, “rzy”, 3/1663-1664.

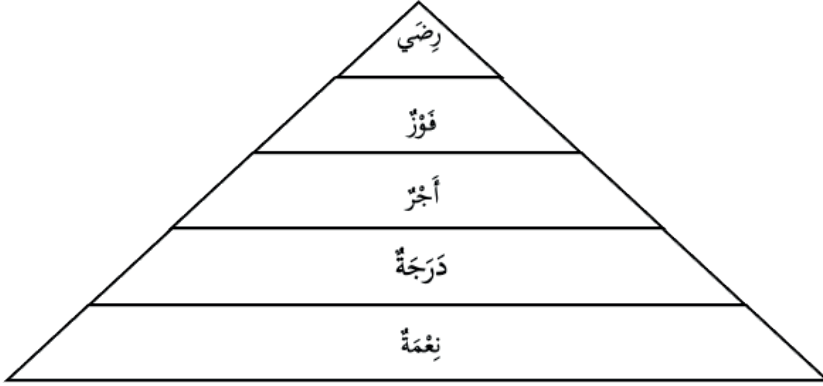
¹³² İsfahânî, “rzy”, 356.

¹³³ Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmi’i’t-tenzîl ve ‘uyuni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd - Alî Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1998), 3/68.

“Allah’tan gelen hoşnutluk (رِضْوَانٌ), mutlulukların en büyüğüdür.”¹³⁴

Bu anlamda ulaşılabilecek en yüce, fakat belki de en zor gayedir. Semantik açıdan ise en zirve ve en dar kavramdır. Kelimeler arası bu ilişki bir piramit şeklinde gösterilecek olursa piramidin en tepesinde yer alacak olan kavram رِضَى kavramı olacaktır. Bunu aşağıdaki grafikte şu şekilde gösterebiliriz:

Grafik 11:



Ayrıca çift yönlü bir kavram olan رِضَى sözcüğünün ifade ettiği razı olma durumu karşılıklıdır. Bunun örneğini aşağıdaki âyette görebiliriz:

“Rabbine O’ndan hoşnut kalmış ve [O’nu] hoşnut etmiş olarak dön.”¹³⁵

İsfahânî, “kulun Allah’tan razı olması, ilâhî takdirin gerçekleştiği şekle hoşnutsuzluk göstermemesi; Allah’ın kuldan razı olması ise Allah’ın onun emirlerini yerine getirdiğini ve yasak ettiği şeylerden kaçındığını görmesi”, şeklinde açıklamıştır.¹³⁶ Aşağıdaki Kur’an pasajında, bu karşılıklı rızanın sonucunu görmek mümkündür:

“Ey iş huzuruna ermiş olan insanoğlu!” (diye seslenecek Allah,) “Rabbine O’ndan hoşnut kalmış (رَاضِيَةً) ve (O’nu) hoşnut etmiş (مَرْضِيَّةً) olarak dön: gir, öyleyse Benim (öteki sadık) kullarımla birlikte, gir cennetime!”¹³⁷

Âyetlerde görüldüğü üzere bu en yüce gaye, eskatolojik alanın en önemli boyutu olan ‘cennet’ kavramı ile kullanılmıştır. رِضَى vb. kavramlar her ne kadar soyut kavramlar olsa da adeta cennet kavramı ile somut bir hale bürünmektedir. Bu da adeta insanın ihtiyaç duyan bir varlık olması gerçeği ile birebir örtüşmektedir. İnsana dair olan nerede ise her şey onun ihtiyaç duyan doğasının izlerini taşır.¹³⁸ Bu gerçek gereği her şeyin bir kar-

¹³⁴ Âl-i İmrân 9/100; et-Tevbe 9/72.

¹³⁵ el-Mâide, 5/119; el-Mücâdele, 58/22; el-Fecr, 89/28; el-Beyyine, 98/88.

¹³⁶ İsfahânî, “rîzy”, 356.

¹³⁷ el-Fecr 89/27-30.

¹³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yenişafak, 2004), 1/79.

şılığı vardır. Her ne kadar رَضِيَ kavramı ile ilgili “karşılıksız itaat etmek” gibi bir algı olsa da yukarıdaki Kur’an pasajlarında gördüğümüz üzere rıza kavramının hemen arkasından جَنَّة kavramının gelmesi bu meyanda bizlere pek çok şey söylemektedir. جَنَّة kavramı, bir diğer konuda da bahsettiğimiz üzere zıttı olan جَهَنَّمَ kavramı ile birlikte bu dünya hayatını ilgilendirmeyen kavramlar olmaktan ziyade bizzat bu dünyadaki, tam da bu dünya hayatındaki insan hayatıyla doğrudan ve yakından alakalıdır. İnsan ferdi hayatta veya toplumsal hayatta her ne yapar ise karşılığını/ecrini bulmak, bu vesile ile birtakım nimetlere (نِعْمٌ) ve derecelere (دَرَجَاتٌ) sahip olmak, bu hususlarda üstünlük (فَضْلٌ) kazanmak, en nihâyetinde de ilahî hoşnutluğa (رَضِيَ) nail olup kurtuluşa (فَوْزٌ) ermek adına, جَنَّة kavramı kendisini hissettirecek ve hayatı, ulvîliğe hürmeti; bir başka deyişle ulvîliğin getirdiği kurallara insanların riayet etmelerini kontrol edecektir.

Aşağıda حَرَامٌ kelimesinden türeyen حُرْمَاتٌ kavramına insanların saygı göstermesinin فَضْلٌ kavramının semantik alanına giren خَيْرٌ kavramı ile ifade edilmesi, ortaya koymaya çalıştığımız semantik bağı destekler mahiyettedir:

“Kişi eğer Allah’ın (bu) yasaklayıcı buyruklarını (حُرْمَاتِ اللَّهِ) saygıyla gözetirse, bu Rabbinin katında kendi iyiliğine (خَيْرٌ) sonuç verecektir.”¹³⁹

Ayrıca bu hususa delil olması adına bir diğer örnek Mâide Sûresinde inananlardan Allah’ın dininin *alametlerine/sembollerine*, ‘haram aya’, ‘haram eve’ ve yine bu eve hediye edilen kurbanlara, ona takılan gerdanlıklara ve en önemlisi konumuzla ilgili olarak Rablerinden bir lütuf ve rıza arayanlara hürmetsizlik edilmemesi gerektiği ile ilgili âyet, فَضْلٌ ve semantik alanına giren diğer kelimelerin حَرَامٌ kelimesinin ulvîlik boyutu ile ilgisini göstermektedir. Kelimelerin aynı bağlamda kullanımı şu şekildedir:

“Ey iman edenler! Allah’ın (ibâdet amaçlı) sembollerine, (içerisinde savaşılmaması) haram olan aya, (Kâbe’ye) armağan edilen kurbanlığa, gerdanlıklı kurbanlara ve Rablerinin lütuf (فَضْلًا) ve rızasını (وَرِضْوَانًا) kazanmak amacı ile Kâbe’ye yönelenlere sakın saygısızlık etmeyin (لَا تُجْلُوا).”¹⁴⁰

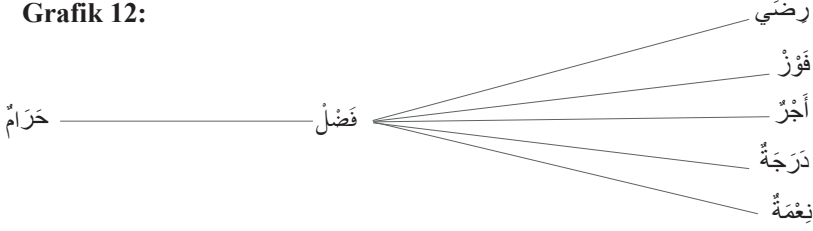
Hasılı ulvîlik, doğalarında bulunan bir boyuta, yani insanların ihtiyaç duyan doğalarına hitap ederek, onları kontrol etmeye çalışmaktadır. Bu da insanın doğası açısından oldukça anlamlı ve etkili bir yöntemdir. Aksi takdirde tüm bu hususların insanda makes bulması, onun için bir anlam ifade etmesi mümkün olmayacaktır.

Kelimeler arasındaki semantik bağı hem konuyu özetlemek hem de daha anlaşılır kılmak adına aşağıda bulunan grafikteki gibi gösterebiliriz:

¹³⁹ el-Hac 22/30.

¹⁴⁰ el-Mâide 5/2.

Grafik 12:



2.4. Haram (حَرَامٌ) Kelimesinin Müspet Boyutunun Genel Bir Değerlendirmesi

'Kirlilik' boyutunun yanı sıra 'ulvîlik' boyutu bulunan حَرَامٌ kelimesi, bu yönüyle çift boyutlu kelimelerden (ezdâd) biridir. Hem 'kirlilik' hem de 'ulvîlik', doğası gereği birtakım kısıtlamalar getiren zihni bir tutuma karşılık gelmektedir. Kelimenin kirlilik boyutu, insan için zararlı/tehlikeli olduğundan ilişkilendirildiği nesnelere ve eylemlere dair bazı yasaklar getirirken; ulvîlik boyutu, insan için hayati/faydalı olduğundan birtakım kısıtlamalar getirmektedir. Buna göre حَرَامٌ kelimesi her iki bakımdan da muhatabın kendisi ile iletişimi sırasında birtakım gereklilikleri şart koşar. Bu gereklilikler, süreç içerisinde yaptırımları olan birtakım toplumsal veya dinî normlara ve yasalara dönüşecektir.

Kelimenin ulvîlik boyutunun değerlendirmesine gelirsek, gördüğümüz üzere, kelimenin bu boyutu, فَضْلٌ, بَرَكَتٌ, طَهْرٌ ve bu kavramlar etrafında halelenen anahtar kavramlar ağına dayanmaktadır. Buna göre 'ulvîliğin/kut-sallığın' dayandığı temel dayanak, طَهْرٌ kelimesi ile ifade edilen bir kirden arınmışlık halidir. Bu kirden arınmışlık hali, profan bir temizlikten başlayarak dinî bir temizliğe doğru evrilmiş ve nihayet dinî boyutta karar kılmıştır. Artık dinin 'kirli' kabul ettiği şeylerin, 'ulvî' olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Tüm bu hususlar kelimenin kirlilik semantik alanına girecek ve bu defa 'kirli' oldukları için yasaklanacaklardır.

Kelimenin ulvîlik boyutunun dayandığı bir diğer kavram olan بَرَكَتٌ kavramı ise, temelde insan için 'hoşa giden/hasene hususların sübut ve sebatını zorunlu kılmaktadır. Bu hususlar, insan için hayati anlam ifade etmektedir. Tüm bunların gelişi güzel kullanılması, onun için hayati hususları tehlikeye atmak olacaktır. Dolayısıyla onların korunması adına, etkin bir kavramın yardımına ihtiyaç duyulmaktadır. İşte o kavram حَرَامٌ kavramıdır. Böylece insan için faydalı olan tüm şeyler adeta bir güvenlik çemberine alınmış ve muhafaza edilmiş olacaktır.

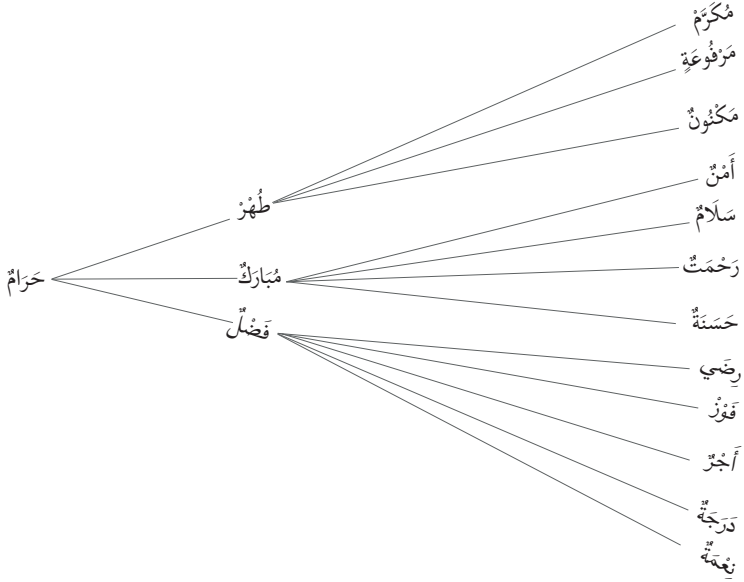
Ulvîlik, kısıtlamaların yanı sıra, yaptırımını özellikle güdüleyici birtakım unsurlarla icra eder. Onun keyfiyetini bir başka deyişle bu motive edici boyutunu, حَرَامٌ kelimesinin semantik ağına bulunan فَضْلٌ ve anlam alanına giren kelimelerde görmek mümkündür. Kelimelerin anlam dünyasından yola çıkarak ulvîliğin, aslında insanın en temel boyutlarından biri

olan ‘ihtiyaç duyma’ boyutuna, yani onun ‘doğasına’ hitap ederek yaptırımını mümkün kıldığı söylenebilir.¹⁴¹ İnsan böylece, kutsallık gereği ortaya konulan kısıtlamalara içtenlikle riayet eder ve saygı gösterir. Çünkü böyle olması onun lehine olan bir durumdur.

حَرَامٌ kelimesinin ulvîlik boyutunun genel bir değerlendirmesini böylece yaptıktan sonra tüm bu alanları tek çatı altında toplamak mesele hakkında genel bir resim ortaya koymak adına yararlı olacaktır. Aşağıdaki grafik bunu göstermektedir:

Grafik 13:

Haram Kelimesinin Ulvîlik Boyutu



Sonuç

Nesnelere, kişilerin ve eylemlerin aleladelikten ayrılarak hususî bir varlık düzeyine yükselmesini sağlayan حَرَامٌ sözcüğünün, bu etkiyi çift yönlü bir anahtar kelimeler ağı ile icra ettiğini görmüş bulunuyoruz. ‘Kirlilik’ ve ‘ulvîlik’ şeklinde ikiye ayırabileceğimiz bu yönler, kısıtlamalar getiren zihni bir tutuma karşılık gelmektedir. İnsan için tehlikeli olduğundan kelimenin kirlilik boyutu, ilişkilendirildiği nesnelere ve eylemlere dair kısıtlamalar getirirken; ulvîlik boyutu, insan için hayatî olması hasebiyle çeşitli yasaklar getirmektedir. Buna göre حَرَامٌ kelimesi her iki açıdan da muhatabın kendisiyle iletişime girmesinde birtakım yaptırımları şart koşar. Bu yaptırımların, zamanla çeşitli toplumsal normlara veya dinî yasaklara dönüştüğü düşünülmüştür.

¹⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/79.

İlişkilendirildiği kelimelere ‘tiksindirici’ bir boyut katan kelimenin menfi yönü, Kur’an’da, رَجَسٌ, نَجَسٌ ve خَبِيثٌ gibi anahtar kavramlarla ifade edilmiştir. Kelimeler aracılığıyla ifade edilen kirlilik, somuttan soyuta doğru bir seyir izleyerek nihayet dinî-manevi bir kirlilik durumunu ifade edecek şekilde kullanılmıştır.

Kelimenin müspet boyutunu oluşturan semantik ağ ise, فَضْلٌ, بَرَكَةٌ, طَهْرٌ ve bu kavramlar etrafındaki anahtar kavramlardan oluşmaktadır. Buna göre bu yönün dayandığı zemin, طَهْرٌ sözcüğüyle ifade edilen bir arınmışlık durumudur. Bu arınmışlık hali, profan bir temizlikten başlayarak dinî bir temizliğe doğru evrilmiş ve nihayet dinî boyutta karar kılmıştır. Bundan böyle dinin ‘kirli’ addettiği şeylerin, ‘ulvî’ olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Tüm bu hususlar kelimenin menfi semantik alanına girecek ve ‘kirli’ oldukları için yasaklanacaklardır. Kelimenin ulvîlik yönünü oluşturan bir diğer kavram olan بَرَكَةٌ ise, temelde insan için ‘hoşa giden/hasene’ hususların varlığını ve sürekliliğini zorunlu kılmaktadır. Bu hususlar, insan için hayatî önem arz etmektedir. Onların korunması noktasında, etkin bir kavramın yardımına ihtiyaç duyulmaktadır. O kavram işte حَرَامٌ kavramıdır. İnsan için faydalı olan şeyler, böylece bir güvenlik çemberine alınmış ve korunmuş olmaktadır. Bunun yanı sıra kelime yaptırımını yalnızca yaptırımlarla değil güdüleyici birtakım unsurlarla da icra eder. Onun bu motive edici boyutunu, kelimenin ağında bulunan فَضْلٌ ve semantik ağında bulunan ilişkili kelimelerde görmek mümkündür. Kelimelerin anlam dünyasından yola çıkarak ulvîliğin, insanın en temel boyutlarından biri olan ‘ihtiyaç duyma’ boyutuna, yani onun ‘doğasına’ hitap ederek yaptırımını mümkün kıldığı söylenebilir. İnsan böylece, kutsallık gereği ortaya konulan kısıtlamalara içtenlikle riayet eder ve saygı gösterir. Çünkü böyle olması onun lehinedir.

Tüm bu kelimelerin temel anlamının Kur’an öncesi dönem ve İslâm sistemlerinde ortak olduğu görülür. Ancak farklılık, İslâm’ın tüm bu kirlilik değerlendirmelerinin genel sistemine müdahale etmesiyle olmuştur. Bu da kelimenin farklı semantik odaklarla ilintilendirilmesiyle mümkün hale gelmiştir. Kur’an öncesi dönemin putperest sistemi adeta büyümlü bir kelime olan حَرَامٌ kelimesinin kirlilik boyutu ile ilişkilendirilerek yasaklanmıştır. Bunun yanı sıra profan bir temizlik ve faydalılık anlayışı da dinî bir temizlik ve yücelik anlayışına dönüştürülmüştür. Artık dinin ‘kirli’ kabul ettiği şeyler kirli, ‘ulvî’ kabul ettiği şeyler de yücedir. Sonuç olarak İslâmî haram algısı, somut olmaktan ziyade soyut ve dinî-ahlâkî bir ‘temizlik’ ve ‘kirlilik’ fikri üzerine inşa edilmiştir. Bir zihniyet dönüşümü, işte bu şekilde gerçekleştirilmiştir.

Kaynakça

- Abdübâkî, M. Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfêhres li-elfâzi'l-Şur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1364/1945.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Arap Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü/el-Fürûk fi'l-Luğa*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.
- Aydın, Cengiz. "Derece". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/170. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bebek, Âdil. "Fevz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/506. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- Besançon, Alain. *The Forbidden Image: An Intellectual History of Iconoclasm*. Trans. Jane Maria Todd. London: University of Chicago Press, 2000.
- Caillois, Roger. *İnsan ve Kutsal*. çev. Haldun Bayrı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2023.
- Çağrı, Mustafa. "Merhamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/184-185. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Çağrı, Mustafa. "Fazl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/271-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Duman, M. Zeki. "Habis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/379. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dikel, Cemil Said. *Kur'an-ı Kerim Tercümesi*. İstanbul: Şems Matbaası, 2. Basım, 1927.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu fużalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erba'ati 'aşer*. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Dîvânu 'Anter*. Beyrut: Matbaatu'l-Adab, 1893.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ. *Mecâzü'l-Şur'ân I-II*. nşr. Fuad Sezgin. Kahire: 1374/1954.
- Ebû Temmâm. *Dîvânu'l-Hamâset*. thk. Muhammed Abdühü Azzâm. Kahire: 1333/1955.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*. nşr. Diyanet İşleri Reisliği. İstanbul: Matbaai Ebuzziya, 1936.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Er-türk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Günaydın, Fatma Candan. "Nimet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/129-130. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. İstanbul: Yenişafak, 2004
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-maârif, ts.

İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr. *Sîratu ibn İshâk fi'l-mubtede'i ve'l-meb'ası ve'l-meğâzi*. thk. Muhammed Hamîdullâh. Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981.

İsfahânî, Ebü'l-Kâşım er-Râğıb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*. thk. Şafvân 'Ad-nân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2009.

İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücüh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdu'l-Kerîm. Beyrut: 1985.

İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Züheyr eş-Şâviş Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1407/1987.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. Kâhire: Müessesetü Kurtuba-Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 1421/2000), 7/267.

Karaman, Hayrettin. v.dğr. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.

Öğüt, Salim. "Taharet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/384. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Râzî, Ebü Abdillah Fahreddin. et-*Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*. nşr. Maḥmûd Muhammed Şâkir - Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, tsz.

Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.

Topaloğlu, Bekir. "Rahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/415-417. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Tümer, Günay. "Bereket". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/487-489. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.

Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. nşr. Abdücelil Abduh Şelebî. Beyrut: 1408/1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâşım Cârullah Maḥmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an ḥakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyuni'l-eḳâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.

Modern Dönemde Devlet Eliyle Gerçekleştirilen Zekât Yönetimine Fikhî Bir Bakış: Malezya Örneği*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 1 Ağustos 2023 Kabul Tarihi: 08 Mart 2024

Ömer Faruk Olgun

Öğr. Gör. / Lecturer

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi / Recep Tayyip Erdoğan University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/0468j1635>

<https://orcid.org/0000-0002-6717-7404>

omerfaruk.olgun@erdogan.edu.tr

Yazar Katkı Oranı: %70

Ali Kumaş

Prof. Dr. / Professor Doctor

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi / Recep Tayyip Erdoğan University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/0468j1635>

<https://orcid.org/0000-0001-6504-5363>

ali.kumas@erdogan.edu.tr

Yazar Katkı Oranı: %30

Öz

Zekât ibadeti vasıtasıyla elde edilmek istenen hikmet ve maslahatların hakkıyla gerçekleşebilmesi, devlet eliyle tesis edilecek olan sistematik ve kurumsal bir zekât yönetimi ile mümkündür. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde zekâtın devlet eliyle yürütülmüş olması bu tespitin en büyük dayanağıdır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra ise zekâtın ifâsı Müslümanların vicdanına bırakılmış, kurumsal zekât yönetimi terk edilmiştir. Modern döneme gelindiğinde ise dünya genelinde artan açlık ve fakirlik, servetin belli bir zümrenin elinde tekelleşmesi gibi hususların varlığı Malezya, Endonezya, Mısır gibi ülkelerde zekât yönetiminde yeniden kurumsallaşmaya gidilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Bu makalede uzun yıllardır devlet eliyle kurumsal zekât yönetimi sürdüren Malezya'nın uygulaması ele alınmıştır. Zekâtın tahsil ve sarf yerleriyle alakalı ortaya çıkan tartışmalı fikhî başlıklar incelenmiştir. Malezya zekât uygulamasında mâlî bakımdan başarılı bir zekât fonu yönetimi sürdürüldüğü saptanmıştır. Bununla birlikte zekât yönetimini tesis ederken muâsir ictihad merkezli bir fikhî zemin oluşturmaları, belli bir mezhep usûlünü takip etmemeleri zekât yönetiminde mezhepler üstü bir anlayışa sahip olduklarını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Malezya, Zekât, Müellefe-i Kulûb, Fî Sebilillâh.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Fiqh Perspective on State-Organized Zakat Administration in the Modern Era: The Case of Malaysia

Research Article

Received: 01 August 2023 Accepted: 08 March 2024

Abstract

The realization of the wisdom and benefits intended through the worship of zakat can be effectively achieved through the establishment of a systematic and institutional zakat administration with state authority. The historical practice of zakat being administered under the leadership of the state during the periods of Prophet Muhammad (saw) and the Four Caliphs serves as the primary basis for this determination. After the period of the Four Caliphs, the practice of zakat worship was left to the individual conscience of Muslims, and corporate zakat management was abandoned. In the modern era, countries such as Malaysia, Indonesia, and Egypt have reinstated institutionalized zakat management. This article delves into the practice of Malaysia, a country that has long implemented corporate zakat management under state authority. It examines controversial fiqh topics related to the collection and allocation of zakat funds. While Malaysia demonstrates financial success in zakat fund management, the absence of adherence to a specific sect as the basis for establishing zakat administration indicates a supra-sectarian approach to fiqh, grounded in contemporary ijtihads.

Keywords: Islamic Law, Malaysia, Zakat, Muallaf-al-Qulub, Fi Sabilillah.

Summary

Zakat is a financial act of worship mentioned alongside the command for prayer in the verses, holding a central place in the life of worship for Muslims. Furthermore, zakat serves as a mechanism to prevent the concentration of wealth in the hands of a select group, fostering property redistribution that strengthens the bond of brotherhood from affluent Muslims to those in need. The fulfillment of the intended wisdom and benefits through the worship of zakat is achievable through the establishment of a systematic and institutionalized zakat administration under the authority of the state. The historical practice of zakat being administered under the leadership of the state during the periods of Prophet Muhammad (saw) and the Four Caliphs (ra) serves as the primary basis for this determination. After the period of the Four Caliphs, the practice of zakat worship was left to the individual conscience of Muslims, and corporate zakat management was abandoned. In the modern era, issues such as rising hunger and poverty globally, as well as the concentration of wealth in the hands of a select group, have underscored the necessity for the re-institutionalization of zakat management in countries like Malaysia, Indonesia, Saudi Arabia, Pakistan, Kuwait, and Egypt. This article delves into the practice of Malaysia, a country that has long implemented corporate zakat management under state authority. It examines controversial fiqh topics related to the collection and allocation of zakat funds. While elucidating the zakat system in Malaysia, particular emphasis was placed on the practices of the Federal Territory and Selangor states, acknowledged as the most proficient in zakat management in the country. Additionally, information about other states was intermittently referenced.

In Malaysia, there exist three distinct systems of zakat management: the public model, the semi-public model, and the fully privatized model. In states that have adopted the public model, zakat administration remains within the purview of the State Islamic Religious Council, which collects and disburses zakat funds. In states that have adopted the public model, zakat administration remains within the purview of the State Islamic Religious Council, which collects and disburses zakat funds. In states that have embraced the fully privatized model, such as the successful implementation in Selangor, private companies are entrusted with the responsibility of collecting and disbursing zakat funds. In these states, the

State Islamic Religious Council has delegated zakat authority to private companies.

As a result of this study, it has been determined that Muslims in the State of Malaysia, adherents of the Shafi'i school of thought, also considered opinions from other schools of thought regarding fiqh issues related to the collection and disbursement methods of zakat. Moreover, they particularly benefited from the ijthads of contemporary scholars. Additionally, the study also found that they do not consider the condition of tamlik in zakat, they do not require the completion of the hawl condition for the collection of zakat on income and salary within the scope of al-mal al-mustafad, and they interpret broadly the categories of recipients such as "those whose hearts are to be reconciled," "freeing the captives," and "for the cause of Allah." It has been observed that non-Muslims can also benefit from the zakat fund within the scope of certain categories of expenditures where zakat is allocated. While Malaysia has demonstrated commendable financial proficiency in the management of zakat funds, the absence of a singular sect as the foundational framework for zakat administration underscores the nation's commitment to a non-sectarian approach to fiqh, guided by contemporary ijthads. Specifically, the ijthads of contemporary scholars, including Yusuf al-Qaradawi, have significantly influenced the development of this approach.

In our country, it is imperative that zakat be administered by the state in an institutionalized manner. In this regard, the establishment of the Department of Zakat Services under the Presidency of Religious Affairs represents a commendable initiative. It is imperative to draw upon the experiences of nations like Malaysia as we embark on establishing state-led zakat management in our country. Nevertheless, we maintain the stance that the legal framework governing zakat administration should align with the foundational principles of the Hanafi and Shafi'i sects, which persist within our nation, pertaining to the worship of zakat.

Giriş

Zekât Müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine aktarılan ferdî ve içtimaî birçok ehemmiyete sahip bir ibadettir. Zekât, Müslüman toplumda varlıklı ve ihtiyaç sahibi kimseler arasında bir köprü görevi gören malın belli bir zümrenin elinde toplanmasını engelleyen varlığın halk nezdinde adaletli dağıtımını sağlayan bir ibadettir. Ayrıca kişinin mal sevgisinde aşırılığa giderek dünyevileşmesine ket vuran, sahip olduğu zenginliğin kendisine Allah tarafından ihsan edildiği hakikatini idrak etmesini sağlayan İslâm'ın beş esasından biridir. Öyle ki zekâtın bu ehemmiyeti sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'de namaz kılma ve zekât verme emri çoğu yerde birlikte kullanılmış zekât vermekle Müslümanların tezkiye olup arınacağı ifade edilmiştir.¹ Böylesine ehemmiyete sahip zekât ibadetinin ferdî ve içtimaî kapsamda fonksiyonlarını kâmil manada yerine getirmesi zekâtın devlet eliyle kurumsal bir yapıda yürütülmesiyle mümkün olacaktır.

Mekke döneminde Müslümanlar henüz zenginleşmediği için zekât verecek Müslüman sayısı azdı. Medine döneminde ise Hz. Peygamber tarafından hicrî dokuzuncu yıldan (senetü'l-vüfûd) itibaren bizzat kendisinin devlet başkanı sıfatıyla âmiller atamasıyla devlet eliyle kurumsal bir şekilde zekât yönetimi tesis edilmiştir.² Ayrıca toplanan zekâtlar devlete itaatin de bir sembolü olarak görülmüş, zekât vermekten imtina edenlere karşı mücadele verilmiştir.³ Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde ise zekât kalemlerinde emvâl-i zâhire ve emvâl-i bâtına ayırımına gidilmiş, emvâl-i

* Bu makale Ömer Faruk OLGUN tarafından 2021 yılında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Prof. Dr. Ali KUMAŞ danışmanlığında hazırlanan *Malezya Kurumsal Zekât Uygulamasında Zekâtın Toplanma Usûlü ve Sarf Yerlerinin Fikhî Açından Değerlendirilmesi* adlı yüksek lisans tezinden yazarlarca üretilmiştir. / This article is based on Ömer Faruk OLGUN's master's thesis titled "Malezya Kurumsal Zekât Uygulamasında Zekâtın Toplanma Usûlü ve Sarf Yerlerinin Fikhî Açından Değerlendirilmesi", which was prepared in 2021 by Recep Tayyip Erdoğan University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences under the supervision of Prof. Dr. Ali KUMAŞ.

¹ Soner Duman, "Zekât Ahkâmının Teşri' Süreci", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 21.

² Ünal Kılıç, "Hz. Peygamber Döneminde Zekât Uygulaması", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 56-61.

³ Adnan Demircan, "Dört Halife Döneminde Zekât Uygulamaları", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 116-117.

bâtına olarak addedilen ticaret malları, altın ve gümüşün zekâtının îfası bireylere bırakılmıştır. Devlet ise emvâl-i zâhire olan mallardan zekât tahsil etmiştir.⁴

Zekât ibadetinin Hz. Osman dönemine kadar devlet eliyle yürütüldüğü Hz. Osman döneminden sonra ise -birtakım istisnai durumlar haricinde- modern döneme gelinceye kadar fert merkezli yürütüldüğü kaynaklarımızdaki bilgilerden anlaşılmaktadır. Modern döneme gelindiğinde ise Müslümanların finansal açıdan özgürlük kazanma arzuları, sömürgeci kurtulma gayeleri, ihtiyaç sahibi Müslümanların yaralarının sarılması gibi hususlar diğer kurumlarda olduğu gibi zekât hususunda da devlet eliyle bir kurumsal zekât uygulamasının var olması gerektiği düşüncesi ve ihtiyacını doğurdu. Bu minvalde günümüzde birçok Müslüman devlet zekâtın zenginlerden toplanıp fakirlere en güzel surette ulaşmasını temin etmek, kurumsal bir yapıda zekâtını ödemek isteyen Müslümanlara imkân sunmak ve toplanacak meblağın kemiyetini artırmak için girişimde bulunmak suretiyle zekât yönetiminde kurumsallaşma yoluna gitmiştir. İçerisinde Suudi Arabistan, Mısır, Sudan, Kuveyt, Endonezya ve Malezya'nın da olduğu bu ülkeler keyfiyetinde farklılıklar olmakla birlikte zekâtın toplanılması ve dağıtılmasını devlet eliyle gerçekleştirmekte bir kısmı da zekât yönetimini yasal düzenlemelerle yürütmektedir.⁵ Bu ülkeler arasında eksikleri olmakla birlikte zekât tahsil ve dağıtımını devlet eliyle kurumsal ve sistematik bir şekilde uygulayan en başarılı ülkenin Malezya olduğu ifade edilmektedir. Nitekim her geçen yıl zekât veren mükellef sayısı ve toplanan zekât fonu artmaktadır.⁶ Malezya'nın kurumsal zekât yönetiminin incelenmesi modern dönemde zekât yönetiminde ortaya çıkabilecek fikhî meselelerin öngörülmesi ve zekâta kurumsallaşmak isteyen ülkeler için bir örneklik taşıması açısından ehemmiyet arz etmektedir.

1. Malezya Kurumsal Zekât Yönetimi

Malezya 13 eyalet ve Federal Bölge'den oluşan doğu ve batı kısımlarına ayrılan parlamenter monarşi ile yönetilen bir Güneydoğu Asya ülkesidir. Ülkedeki eyaletlerin kimisini sultan kimisini de valiler yönetmektedir.

⁴ Mehmet Boynukalın, "Zekâtın Toplanması ve Dağıtımı: İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefa-i Râşidin Dönemi)", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 109.

⁵ Recep Cici, "Günümüz İslam Ülkelerinde Zekât Kanunları ve Uygulamalarına Genel Bir Bakış", *Din ve Hayat* 29 (2016), 47; Mervan Selçuk - Şakir Görmüş, "Zekâtın Kurumsallaşmasının Seçilmiş İslam Ülkeleri Tecrübeleri Çerçevesinde Analizi", *ICPESS 2016 Proceedings Book*, ed. Fatih Savaşan v.dğr. (İstanbul: Beşiz Yayınları, 2016), 348-349.

⁶ İsmail Yalçın, "Malezya Kamusal Zekât Uygulaması Üzerine", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 239; Selçuk - Görmüş, "İslâm Ülkeleri Tecrübeleri", 372; Murat Aydın, "Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği", *Dini Araştırmalar* 21/54 (Aralık 2018), 8.

Her eyaletin kendi anayasa, meclis ve senatosu mevcuttur.⁷ Malezya Devleti'ndeki Malay Müslümanlar Şâfiî mezhebine mensup iken az sayıda Hintli Müslüman Hanefî mezhebine mensuptur. Malaylar genel ibadetlerle alakalı meselelerde kendi mezhebinin hükümlerine tâbi olurken özellikle kamu maslahatı görülen zekât, aile hukuku gibi meselelerde diğer mezheplerin icthadları ve muâsır fetvalarla amel etmektedir.⁸

Malezya'da her eyaletin Eyalet İslâm Kurulu (Majlis Agama Islam Negeri) ve Fetva Komitesi bulunmaktadır. Eyalet İslâm Kurulunda alınan bir fetva Sultan'ın onayından geçmesiyle Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girebilmektedir.⁹ 20. yüzyıldan önce bireysel olarak zekât faaliyeti yürütülen Malezya'da zekât yönetimi, 1915 yılından itibaren eyaletlerde tesis edilen Eyalet İslâm Kurulları tarafından tahsil ve dağıtım yapılmak suretiyle kurumsal bir biçimde yürütülmeye başlanmıştır.¹⁰ 1990'lı yıllarda ise zekât yönetimi hususunda verimi artırmak için şirketleşmeye gidilmiştir. Federal Bölge'de Eyalet İslâm Kurulu 1991 yılında zekât tahsilini profesyonel bir şekilde gerçekleştirebilmek adına âmil mesabesinde Zekât Toplama Merkezi (Pusat Pungutan Zakat) adlı şirketi kurarak zekât toplama yetkisini bu şirkete devretti. Ardından benzer şirketleşme Selangor, Penang gibi eyaletlerde de görüldü.¹¹

1.1. Zekât Toplama Usulleri

Malezya'da farziyet derecesi aynı kabul edilerek zekât ve fitre toplanmaktadır. 2000'li yıllardan sonra tahsil edilen toplam zekât fonu içerisinde fitrenin oranı %1 civarındadır. 2000'li yıllardan önce ise durum tam tersiydi.¹² Örneğin; 2016 yılında Malezya genelinde 20 milyon dolar fitre ve 600 milyon dolar civarında ise zekât toplanmıştır.¹³

Malezya'da zekât; ticari mülkler, gelir-maaş, tasarruf amacıyla

⁷ İsmail Hakkı Göksoy, "Malezya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/486-487; Murat Aydın, *Makro-Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Zekât Müessesesi: Türkiye İçin Malezya Modeli Örneği* (Uşak: Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 13-15.

⁸ İsmail Yalçın, *Malezya'da İslam Hukuku Uygulamaları: Yeni Gelişmeler ve Problemler (1981-2003)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 53-55.

⁹ Azila Sarkawi, "Analysis of Fatwa in Malaysia on the Provision of Housing Using Zakat Fund", *International Conference of Zakat* (19 Şubat 2019), 250.

¹⁰ Adnan Zikri Jaafar, "Integrating Zakat with Development Impact Bond (DIB): Assessing Possible Approaches to Maximizing Impact from Zakat Investment", *Social Impact Research Experience (SIRE)* (Ocak 2017), 8-9.

¹¹ Jaafar, "Integrating Zakat with Development Impact Bond (DIB): Assessing Possible Approaches to Maximizing Impact from Zakat Investment", 9.

¹² Yalçın, "Malezya Kamusal Zekât Uygulaması Üzerine", 261.

¹³ Abdalrahman Migdad, "Managing Zakat Through Institutions: Case of Malaysia", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 5/3 (Kasım 2019), 2.

bekletilen altın, gümüş, paralar ve hisse senetleri gibi zekât kalemlerinden tahsil edilmektedir.¹⁴ Tarım ürünlerinden alınan zekâtın yalnızca geleneksel çeltik üzerinden alındığı sonraları üretimine başlanan palmye yağı, kakao, kauçuk ve kalay madenlerinden ise zekât alınmadığı ifade edilmektedir.¹⁵

Millî Fetva Meclisinin 1997 yılında yayımlanmış olduğu bir fetva ve eyaletlerin de bu fetvayı benimsemeleriyle gelir-maaş üzerinden zekât tahsiline gidilmiştir. Gelir maaş üzerinden zekât tahsili iki şekilde uygulanmaktadır. Birinci modelde düzenli gelir sahiplerinin yıllık gelirlerinden %2,5 oranında zekât 12 aya bölünüp her ay maaştan düzenli tahsil edilmektedir. İkinci modelde ise düzenli geliri olmayan ticaret erbabı gibi mükelleflerin yıllık gelirlerinden aile masrafları çıkıldıktan sonra kalan kısma %2,5 zekât oranı her ay tahsil edilmek suretiyle alınmaktadır. Ülkede gelir üzerinden zekât tahsili, toplanan zekât fonunun yarısından fazlasını oluşturmaktadır.¹⁶

1967 tarihli Malezya Gelir Vergisi'nde sağlanan bir hakla zekât/fitrelerini devletin belirlediği kuruluşlara verenlerin ödedikleri miktarın gelir vergisinden düşürülme imkânı tanınmıştır.¹⁷ Bu hak ticari şirketlere de 2005 yılında verilmiştir. Bu kararda zekâta teşvik amacı olduğu ifade edilmektedir.¹⁸

Malezya'da zekât tahsil ve dağıtımından sorumlu resmi mercî *Eyalet İslâm Kurulları*dır. Ülkede *Kamu Modeli*, *Yarı Kamu Modeli* ve *Tam Özelleştirilmiş Model* olmak üzere üç farklı zekât yönetim sistemi mevcuttur.¹⁹

Perlis, Kadah, Perak, Johore, Terengganu, Kelantan eyaletlerinde kamu modeli uygulanmakta, zekât tahsil ve dağıtım görevinin ikisini de Eyalet İslâm Kurulları yürütmektedir.²⁰

Federal Bölge, Malacca, Negeri Sembilan ve Pahang'ta yarı kamu modeli uygulanmaktadır. Bu modelde Eyalet İslâm Kurulu zekâtın

¹⁴ Lembaga Zakat Selangor (LZS), "Jenis-jenis Zakat Selangor" (Erişim 20 Mart 2021).

¹⁵ Yalçın, "Malezya Kamusal Zekât Uygulaması Üzerine", 257-259.

¹⁶ Aydın, "Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği", 165.

¹⁷ Aydın, *Malezya Zekât Müessesesi*, 96-98; Fakhrina Zulkiple, *Malezya, Selangor Eyaletinde Zekât Toplama ve Dağıtım Yöntemi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 43.

¹⁸ Zahri Hamat, "Business Zakat Accounting and Taxation in Malaysia!", *Conference on Islamic Perspectives on Management and Finance* (United Kingdom: University of Leicester, 2009), 4-5; Aydın, *Malezya Zekât Müessesesi*, 101.

¹⁹ Aydın, *Malezya Zekât Müessesesi*, 76.

²⁰ Sarkawi, "Fatwa on the Provision of Housing", 3; Aydın, *Malezya Zekât Müessesesi*, 76.

yalnızca dağıtımını yapmakta, zekâtın tahsilinde ise özel şirketler yetkilendirilmiştir.²¹

Selangor, Sabah, Sarawak ve Penang eyaletlerinde ise tam özelleştirilmiş model uygulanmaktadır. Bu eyaletlerde zekâtın tahsili ve dağıtılması işlemleri, Eyalet İslâm Kurulu tarafından yetkilendirilmiş özel şirketler aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Âmil konumundaki bu şirketler zekât fonundan 1/8 pay almaktadır. 1997 yılında kurulan Selangor Zekât Kurulu (Lembaga Zakat Selangor-LZS) özel şirketi zekâti en çok tahsil eden şirket haline gelmiştir.²²

Kedah eyaletinde Eyalet İslâm Kurulundan ayrılan zekât yönetimi, faaliyetini Federal yönetimin eyalet lideri Sultan'ın yetkisi altında sürdürmektedir.²³

1.2. Mesârifü'z-zekât Tanımları ve Sarf Usulleri

1.2.1. Mesârifü'z-zekât Tanımları

Zekâtın sarf edilecek olduğu yerler Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde belirtilmiştir:

*“Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.”*²⁴

Malezya'daki eyaletler arasında Federal Bölge ve Selangor eyaleti zekât yönetimi hususundaki tecrübeleri, başarıları ve topladıkları fonların diğer eyaletlerin topladıkları toplam zekât fonuna denk olması açısından temâyüz etmektedir.²⁵ Bu minvalde Malezya'daki zekât sistemini anlamak için bu iki eyaletin zekât yönetim usullerine bakmak genel bir tablo sunma açısından faydalı olacaktır.

Federal Bölge ve Selangor eyaletlerinde mesârifü'z-zekât yani zekâtın dağıtımının yapılacağı sekiz sınıfın tanımı şu şekilde belirtilmiştir:

²¹ Sarkawi, “Fatwa on the Provision of Housing”, 3-4; Aydın, *Malezya Zekât Müessesesi*, 81.

²² Sarkawi, “Fatwa on the Provision of Housing”, 4; Aydın, *Malezya Zekât Müessesesi*, 85.

²³ Sarkawi, “Fatwa on the Provision of Housing”, 4.

²⁴ *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayreddin Karaman v.dğr. (Ankara: DİB Yayınları, 2020) et-Tevbe 9/60.

²⁵ Rusni Hassan - Nur Iffah Muhammed Nasir, “Prioritization of Zakat Distribution in Selangor and the Federal Territory of Malaysia: Are They Following the Right Distribution Principles According to Shariah?”, *Intellectual Discourse* 24 (Ocak 2016), 4; Aydın, *Malezya Zekât Müessesesi*, 142.

Fakirler: İş sahibi olmayan yahut kazancı ailesi ve bakmakla yükümlü olduğu kişiler için asgari geçim olan *kifayet* miktarının yarısından daha az miktar paraya mâlik kişilerdir.²⁶

Miskinler: Kazancı kifayet sınırının yarısından fazla olmakla birlikte kifayet sınırına da ulaşamayan kişilerdir.²⁷

Âmiller: Devlet ve sultan tarafından zekât tahsil, dağıtım, mâlî yönetim vb. görevler için atanmış kişi ya da kuruluşlara denir. Âmilin zekât fonundan sekizde bir ya da yaptığı iş karşılığında ücret alacağı, üstlendiği görevi üçüncü bir şahsa vekâleten veremeyeceği ve gayri müslimlerden de âmil olamayacağı ifade edilmektedir.²⁸

Müellefe-i Kulûb: Bu sınıf Müslümanlar ve gayri müslimlerden müteşekkildir. Müslümanlar sınıfındakiler yeni İslâm'a giren, gayri müslim liderlerle iyi ilişkileri bulunan Müslüman liderler ve düşman ülkeye sınırda yaşayan Müslümanlardır. Gayri müslimler sınıfındakiler ise İslâm'a girmesi ümit edilenler ile şerhlerinden muhafaza amacı güdülen gayri müslimlerdir.²⁹

Rikâb: Düşünce, mülkiyet, kudret ve hürriyet bakımından pranga ve esaret altında olan Müslümanlardır. Bu bağlamda sapkınlık ve cehalet içinde olanlar, Ehl-i sünnet inancına aykırı akideye sahip kişiler inançla ilgili esaret içerisindedir. LGBT gibi sapkın faaliyetler, fuhuş faaliyetleri, uyuşturucu madde bağımlıları da ahlâkî esâret içerisinde kabul edilir. Terk edilen kişiler ve kimsesiz bebekler de rikâb sınıfı altında değerlendirilmektedir. Tüm bu sınıflara farklı rehabilitasyon hizmeti yürütülmektedir.³⁰

Borçlular(Gârimîn): Kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin nafakası için borçlanan ve doğal afetlerden dolayı borç altına girenler de bu sınıftadır.³¹

Fî Sebîlillâh: İslâm'ı aziz kılmak, yaymak ve desteklemek için faaliyet gösteren kişiler ve kuruluşları ifade eder.³²

İbn-i Sebil: Meşru bir hedef uğruna seferde olup seferde iken azığı tükenen, masraflarını karşılayamayan ve beldesindeki malını da kullanmaya güç yetiremeyen kimselerdir.³³

²⁶ Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP), “Bantuan Zakat” (Erişim 21 Mart 2021); “Golongan Penerima Zakat”, *Pusat Pungutan Zakat-MAIWP* (blog) (13 Temmuz 2016); Lembaga Zakat Selangor (LZS), *Penerima & Kriteria Penerimaan Zakat* (Erişim 17 Şubat 2021).

²⁷ (MAIWP), “Bantuan Zakat”; “Golongan Penerima Zakat”; (LZS).

²⁸ (MAIWP), “Bantuan Zakat”; “Golongan Penerima Zakat”; (LZS).

²⁹ (MAIWP), “Bantuan Zakat”; “Golongan Penerima Zakat”; (LZS).

³⁰ (MAIWP), “Bantuan Zakat”; “Golongan Penerima Zakat”; Majlis Agama Islam Selangor (MAIS), *al-Riqab* (Erişim 18 Mart 2021).

³¹ (MAIWP), “Bantuan Zakat”; “Golongan Penerima Zakat”; (LZS).

³² (MAIWP), “Bantuan Zakat”; “Golongan Penerima Zakat”; (LZS).

³³ (MAIWP), “Bantuan Zakat”; “Golongan Penerima Zakat”; (LZS).

1.2.2. Zekât Fonu Sarf Usulleri

Eyaletlerde zekât fonunun en çok sarf edildiği sınıflar fakir, miskin ve fı sebîllâhtır. Âmil sınıfı ise yaklaşık %10 oranında zekâttan pay almaktadır. Zekât fonunun en az sarfedildiği sınıflar rikâb, ibn-i sebil, müellefe-i kulûb ve gârimîn sınıfları olmakla birlikte bu husus eyaletten eyalete farklılık gösterebilmektedir.

Malezya’da zekât fonunun büyük bir çoğunluğu ihtiyaç sahibi insanlara aynî-nakdî yardım olarak dağıtılmaktadır. Zekât fonunun bir kısmıyla da sosyal, ekonomik, eğitim ve dava-refah faaliyetleri, dinî enstitülerin geliştirilmesi kapsamında farklı enstitüler, kurum ve kuruluşlar inşâ edilmekte yahut bu kuruluşlara yardım sağlanmaktadır.³⁴ Özellikle zekât alacak konumda olan insanları zekât verecek konuma getirmek için geliştirilen proje ve kurulan yapılar ülkede yaygın olan “balık vereceğine balık tutması için olta ver!” sloganı istikametinde hayata geçirilmiştir.³⁵

Federal Bölge’de *Beytü’l-Mal Meslek Enstitüsü* fakir ailelerin çocuklarına açıcılık, dikiş, elektrikçilik gibi zanaatlar öğretme amacı gütmektedir.³⁶ *Beytü’l-Mal Uzmanlık Enstitüsü* işletme, bilgisayar, muhasebe, uzman sekreterlik ve yöneticilik gibi bölümleri olan bir yükseköğretim enstitüsüdür. *İslâmî Tedavi Merkezi (Pusat Rawatan Islam-PUSRAWI)* Müslüman gayri müslim ayrımı yapmaksızın sağlık hizmeti veren bir İslâmî tıp merkezidir. *Daru’l-Kifayeh* kurumu yetimhane, *Daru’s-Sa’adeh* ise ahlâkî sorunları olan Müslüman kızlara rehabilitasyon programları sunmakta ayrıca kalacak yeri olmayanlara da barınma hizmeti vermektedir. *İslâmî Anaokulları ve İslâmî Ortaokullar (SMA-MAIWP)* ve *Bilim ve Hâfızlık Entegre Okulu (SMISTA)* da zekât fonundan finanse edilmektedir.³⁷

Selangor eyaletinde de zekâtın sarfi hususunda benzer bir durum söz konusudur. *Desa Kasih, Desa Ehsan, Desa Müellef ve Barakah Konutları* isimlerinde zekât fonundan toplu konutlar yapılarak ihtiyaç sahiplerine

³⁴ Wan Marhami Wan Ahmad, *Zakat Investment In Malaysia: A Study Of Contemporary Policy And Practice In Relation To Shariah* (Scotland: Edinburgh University To The School Of Literatures, Languages And Cultures College Of Humanities And Social Science, Doktora Tezi, 2012), 309; Hassan - Muhammed Nasir, “Prioritization of Zakat Distribution”, 7, 12-13.

³⁵ Zakaria Bahari - Caturida Doktorolina, “Economic Approaches of Zakat Management Institutions in Malaysia”, *Proceedings of the The First International Conference On Islamic Development Studies 2019 (ICIDS 2019, 10 September 2019)*, Bandar Lampung, Indonesia (The First International Conference On Islamic Development Studies 2019, ICIDS 2019, Bandar Lampung, Indonesia: EAI, 2019), 4-9.

³⁶ Amran Hazalî, “Malezya’da Zekât Çalışmaları”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. Necmeddin Kızılkaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 518.

³⁷ Hazalî, “Malezya’da Zekât Çalışmaları”, 519.

ulaştırılmıştır.³⁸ Yine dinî gelişim faaliyetleri altında zekât fonundan cami, dinî okullar ve *surau* denilen mescit benzeri yapıların inşası ve onarımı yapılmaktadır.³⁹ Bait al-Mawaddah 60 yaş üstü fakir ya da miskin sınıftan Malay yaşlılara yönelik bir huzurevi, Bait al-Hasanah fakir ve miskin sınıfına dahil insanların 10 yaşının üzerindeki evlatlarına akademik katkı ve spor tesisleri sunan bir kurum olarak faaliyetini sürdürmektedir.⁴⁰ Bait al-Salam ise müellefe-i kulûb kapsamında ihdas edilen özellikle yeni Müslüman olanların temel dinî bilgiler, rehberlik ve maddi destek gibi imkânlar da bulabileceği bir sığınak mesabesindedir.⁴¹ *Pusat Latihan Asnaf Selangor (PLAS)* isimli *Selangor Zekât Sarf Yerleri Eğitim Merkezi*'nde zekât alıcılarına yönelik sistematik bir şekilde eğitim ve kurslar verilmektedir.⁴² Rikâb sınıfından sarf edilmek üzere *Beytü'l-İhsan* kurumuyla toplumsal sorunlar sebebiyle ihtiyaç halindeki kadınlara yardım yapılmakta, *Beytü'l-İslah* kurumuyla uyuşturucu bağımlılarına, *Beytü'l-İman* kurumuyla ise itikadı bozuk kişilere rehabilitasyon hizmeti sunulmaktadır. Ayrıca *Rumah Budi* ve *Yayasan al-İjabah* gibi kuruluşlarla ise HIV/ AIDS hastalarına yönelik tedavi hizmeti verilmektedir.⁴³ *Zekât Sarf Yerleri Girişimcilik Programı (Asnaf Entrepreneurship Program)*, *El Sanatları Programı (D'Asnaf Craft)*, *Çamaşırhane Servis Merkezi*, *Fırın ve Dikiş Atölyeleri* gibi programlarla zekât alıcılarının uzun vadede refaha kavuşması, ekonomiye katkıda bulunması ve zekât veren kişiler haline gelebilmeleri hedeflenmektedir.⁴⁴

2. Malezya'da Toplanan Zekât Fonu ile İlgili Fıkhî Meseleler

Eyaletlerde zekât fonunun sarfı hususunda klasik fıkıh doktrininden uzaklaşıldığı, belli bir mezhebin tamamen taklit edilmeyip farklı mezheplerin icthadları ve modern fetvalar eksenli bir zekât sarfı yürütüldüğü görülmektedir. Bu başlık altında zekât sarf usulleriyle

³⁸ Muhammed Azaledin Abdülaziz - Azman bin Abdurrahman, "Düverü'l-müessesati'z-zekeviyyeti fi mualeceti'l-fakr-i vefg-i bernamici't-tenmiyyeti'l-iktisadiyye: müessesetü'z-zekât-i bivilayeti Selangor bi Malaysia numuzecen", *Mecelletü'd-Dirasati'l-İslamiyye* 2/3 (Eylül 2013), 13-14; Hassan - Muhammed Nasir, "Prioritization of Zakat Distribution", 7; Zulkiple, *Malezya, Selangor Eyaletinde Zekât Toplama ve Dağıtım Yöntemi*, 55.

³⁹ Abdülaziz - Abdurrahman, "Müessesetü'z-zekât-i bivilayeti Selangor", 16-17; Hassan - Muhammed Nasir, "Prioritization of Zakat Distribution", 8.

⁴⁰ Lembaga Zakat Selangor (LZS), "Bait Al-Mawaddah" (Erişim 20 Mayıs 2021); Lembaga Zakat Selangor (LZS), "Bait al-Hasanah" (Erişim 20 Mayıs 2021).

⁴¹ Lembaga Zakat Selangor (LZS), "Baitus Salam" (Erişim 20 Mayıs 2021).

⁴² Lembaga Zakat Selangor (LZS), "Pusat Latihan Asnaf Selangor (PLAS)" (Erişim 20 Mayıs 2021).

⁴³ Zulkiple, *Malezya, Selangor Eyaletinde Zekât Toplama ve Dağıtım Yöntemi*, 59.

⁴⁴ N. H. Haron v.dğr., "Zakat for Asnaf's Business by Lembaga Zakat Selangor", *Malaysia Accounting Review* 9/2 (Mart 2010), 10.

alakalı ortaya çıkan birtakım fikhî meseleler klasik ve modern dönemdeki icthadlardan başlıcaları zikredilerek ortaya koyulacaktır. Malezya'daki uygulamanın fikhî altyapısının tespiti ise her bir başlığın son kısımlarında belirtilecektir.

2.1. Gelir Üzerinden Zekât Tahsili- Mâl-i Müstefâd

Daha önce de ifade edildiği gibi Malezya'da gelir-maaş üzerinden zekât tahsili yapılmaktadır. Bu minvalde Federal Bölge ve Selangor eyaletlerinde yayımlanan fetvada gelir üzerinden alınan zekâtın mâl-i müstefâd kapsamında değerlendirildiği görülmektedir. Fetva incelendiğinde mâl-i müstefâdın dört başlık altında ele alındığı gözlemlenmektedir:

Birinci kısmı istihdam ve ücret karşılığı elde edilen maaşlar, ücretler ve tazminatlar oluşturmaktadır. İkinci kısmı hediye olarak kişinin zimmetine giren bağışlar, hediyeler, nafaka ve miras gibi şeyler oluşturur. Üçüncü kısım avukatlık, mimarlık gibi bağımsız işlerden elde edilen kazançlardır. Dördüncü kısım ise kira gelirleridir.⁴⁵

Yukarıda açıklanan kısımlar bağlamında Malezya'da kişilerin maaş, ücret gibi kazançlarından kifayet sınırı kabul edilen temel nafaka kısmı çıkarıldıktan sonra havl/yıllanma şartı aramaksızın % 2,5 oranında zekât, aylık kesintiler yapılmak suretiyle tahsil edilmektedir.⁴⁶ Bu uygulamada havl şartının aranmaması klasik fikhî literatüründeki icthadlardan farklı bir icthad benimsendiğini göstermektedir. Mâl-i müstefâd için havl şartının gerekli olup olmadığı hususundaki klasik ve modern icthadlar şu şekildedir:

Tespit edilebildiği kadarıyla sahâbe ve tâbiûn dönemlerinde mâl-i müstefâd hususunda havl şartının gerekli olduğu ve olmadığı şeklinde iki farklı icthad söz konusudur:

Hz. Ebû Bekir (ö.13/634), Hz. Abdullah b. Mesud (ö. 32/652-53), Hz. Osman, Hz. Ali (ö.40/661), Hz. Âişe, (ö. 58/678) ve Hz. Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) gibi sahâbîlerin icthadı mâl-i müstefâd için havlin gerekli olduğu şeklindedir.⁴⁷ Hz. Ebû Bekir, Abdullah b. Mesud ve Hz. Osman hak sahiplerine atâ/maaş dağıtırken eğer bu kimselerin üzerine zekât

⁴⁵ Lembaga Zakat Selangor (LZS), "Zakat Pendapatan" (Erişim 23 Mayıs 2021); Zulkiple, *Malezya, Selangor Eyaletinde Zekât Toplama ve Dağıtım Yöntemi*, 29.

⁴⁶ (LZS), "Zakat Pendapatan"; Aydın, "Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği", 165; Pusat Pungutan Zakat (MAIWP), "Fatwa Zakat" (Erişim 09 Ocak 2021).

⁴⁷ Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl* (Mısır: Dâru'l-hedyi'n-nebeviyyi-Dâru'l-Fâzile, 2007), 2/64-67; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyâd: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2015), 6/258-260; Ebû Saïd Abdüsselâm b. Saïd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 1/325.

borcu tahakkuk etmiş ise ilgili oranı kesinti yaptıktan sonra bu maaşları dağıttıkları rivayet olunur.⁴⁸ Zührî'ye (ö. 124/742) göre kişinin zekâtını verdiği mutad ay gelmeden elde ettiği bir malı harcama niyeti varsa evvela zekâtını verip sonra harcamalı, şayet harcamayacaksa zekâtını verdiği mutad ay geldiğinde yanındaki malla birlikte onun da zekâtını vermelidir.⁴⁹

İbn Mesud, Muaviye (ö. 60/680), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ve Ömer b. Abdülaziz'e (ö. 101/720) atfedilen bazı rivayetlerde onlara göre mâl-i müstefâd için havl şartı gerekmediği aktarılmaktadır. Zira İbn Mesud, Muaviye ve Ömer b. Abdülaziz hakkında gelen bir diğer rivayette bu kişilerin maaştan zekât aldığı hatta bu uygulamayı ilk başlatanın Muâviye olduğu ifade edilir.⁵⁰ Mekhûl'e (ö. 112/730) göre ise bir kişi zekâtını verdiği mutad bir ay yoksa elde ettiği bir malın hemen zekâtını vermeli, eğer zekâtını verdiği muayyen bir ay varsa elde ettiği maldan harcamasından arta kalan kısmın zekâtını vermesi gerekmektedir.⁵¹

Mezheplerin konu hakkındaki görüşleri mâl-i müstefâdın aslın cinsi ile aynı olup olmamasına göre değişmektedir. Şayet mâl-i müstefâd ile asıl mal aynı cinsten ve ticaret mallarının kârı, hayvanların yavrulaması gibi kâr-tevellüd merkezli bir nemalanma söz konusu ise ittifakla mâl-i müstefâd mal asıl malın havline tabi olur.⁵² Ancak asıl ile aynı cins olup kâr-tevellüd merkezli bir nemalanma olmadan elde edilen bir mâl-i müstefâd için cumhur aslın havline tabi olmayacağını ayrı ayrı havl gerekeceğini, Hanefiler ise aynı cins olan aslın havline tabi olması gerektiğini ifade etmiştir. Mâlikîler bu hususta cumhurun görüşünden sadece sonradan elde edilen hayvanların da aslın havline tabi olacağı görüşüyle ayrılmıştır.⁵³

⁴⁸ Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004), "Zekât", 4,5,6 (2/345); Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/65-66; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/318-320.

⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/261.

⁵⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Zekât", 7 (2/345); Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/68; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/261,319-320; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/325.

⁵¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/260.

⁵² Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 2/13; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurtubî İbn Ruşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyeti'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 2/32; Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'i* (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/265-266; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Mugni* (Lübnan: Alemü'l-Kütüb, 1997), 4/75; Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihalî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 3/209-210.

⁵³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 2/14; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-müctedi* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1417), 2/184; İbn Ruşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/33-34; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 4/76; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye*

Abdülvehhab Hallâf (ö. 1375/1956), Muhammed Ebû Zehre (ö. 1394/1974) ve Abdurrahman Hasan (ö. 1425/2004) Arap Birliğinin 1952 yılında Şam'da düzenlediği toplantıda maaş ve ücretlerden zekâtın gerekli olması için nisap ve havl şartının gerekliliğini ifade etmiştir.⁵⁴ Din İşleri Yüksek Kurulunun bu konudaki fetvası da aynı istikamettedir.⁵⁵

Malezya'daki zekât uygulamasının fikhî altyapısında kendisine sıkça atıfta bulunulan Yûsuf el-Karadâvî (ö. 1444/2022), maaş, ücret, serbest meslek kazançları gibi gelirlerin elde edildiği anda zekâtının verilmesi gerektiği ichtihadında bulunmuştur. Bu ichtihadının arka planında nasslardan deliller, bu hususta icmâ oluşmadığı kanaatinde olması ve maslahat gibi gerekçeler bulunmaktadır.⁵⁶

Suudi Arabistan'da 1987 yılında serbest meslek kazançlarının zekâta tabi olduğu belirtilmiştir. 1986 yılında Sudan Zekât Kanununda da ücret ve serbest meslek kazançlarının yıllık sâfi gelirinin zekâta tabi olduğu açıklanmıştır. 1983-1984 tarihli Mısır Zekât Kanununda ise ücret ve serbest meslek kazançları zekâta tâbi tutulmamıştır.⁵⁷

Malezya'daki uygulama mâl-i müstefâdın zekâtı için havl şartının gerekli olduğu ve olmadığı şeklindeki iki görüşten ikinci görüşle aynı istikamettedir. Mâl-i müstefâdın zekâtında havl şartını dikkate almama uygulamalarını Karadâvî'nin görüşüne istinaden gerçekleştirdikleri internet sitelerindeki atıflardan anlaşılmaktadır. Maaş ve gelirleri yıl içerisinde elde edilmeleri hasebiyle mâl-i müstefâd kapsamında değerlendirip havl şartı olmaksızın zekâtlarının verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵⁸

2.2. Mesârifü'z-zekât'ta Fakirlik Kıstası

Hanefî mezhebinde zekâtın sarf edileceği kişilerde âmil sınıfı hariç fakir olma şartı aranır. Nisâb-ı istiğnâ miktarı mala sahip olmayanlar ise dinen fakir kabul edilir. Âmil ise zengin de olsa çalışması karşılığında zekâttan pay almaya hak kazanır.⁵⁹

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde kifayet miktarı mala sahip olmak

Kamusu (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 4/94; H. Yunus Apaydın v.dğr., *İlmihal* (İstanbul: TDV Yayınları, 2018), 1/435.

⁵⁴ Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 1/489; Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 3/449; İbrahim Paçacı, *Günümüz Ekonomik Şartlarına Göre Zekâta Tâbi Mallar (Nisap ve Zekât Oranları)* (Ankara: Ayrıntı Basın Yayın ve Matbaa Hizmetleri, 2015), 134.

⁵⁵ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 236.

⁵⁶ Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 1/505-510.

⁵⁷ Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 3/449.

⁵⁸ Pusat Pungutan Zakat (MAIWP), "Jenis-jenis Zakat PPZ" (Erişim 20 Mart 2021); (LZS), "Jenis-jenis Zakat Selangor".

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/43; Mehmet Erkal, "Nisab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/138-140.

zenginliğin, aksi durum ise fakirliğin ölçüsüdür. Kifayet miktarı ise kişinin kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin ihtiyaçlarını karşılayacak mala sahip olmasıdır. Bir kimse nisap miktarı mala sahip olduğu halde bu mal kifayet ölçüsüne ulaşmıyorsa zekât almaya hak kazanır. Gârimîn, fi sebîlillâh ve ibn-i sebîl sınıflarında bulunanlar zengin de olsa ihtiyaçlarını giderecek ölçüde zekâtтан pay almaya elverişlidir.⁶⁰

Malezya zekât uygulamasında bir kimsenin zekât almaya hak kazanması giderlerinin gelirlerinden fazla olması durumunda söz konusu olabilmektedir. Malezyalıların fakirlik kıstası olarak nisabı değil asgari geçim olan kifayet miktarını ölçü almakla birlikte mensubu buldukları Şâfiî mezhebi ile Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşü istikametinde oldukları gözlemlenmektedir. Zira bu kifayet miktarının yarısından az olanları fakir, yarısından fazla olup kifayete de ulaşmayanları miskin sınıfında değerlendirmektedirler.⁶¹ Karadâvî'nin doğal afetten etkilenenlerin gârimîn sınıfı kapsamında zekâtтан pay alabileceği ictihadını dayanak olarak fi sebîlillah, gârimîn sınıflarında kifayet sınırı ve yoksulluğun bir ön şart olarak sunulmadığı ifade edilebilir.⁶²

2.3. Gayr-i Müslimlerin Zekât Fonundan İntifâsının İmkânı

Harbîlere ve mürtedlere zekât verilmeyeceği hususunda icmâ oluşmuştur.⁶³ Delil olarak şu âyet-i kerime zikredilir:

*“Allah, ancak din uğrunda sizinle savaşanları, sizi yurtlarınızdan çıkaranları ve çıkarılmanız için onlara yardım edenleri dost edinmenizi yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte zalimler onlardır.”*⁶⁴

Zimmîlere zekât verilip verilmeyeceği hususunda ise ulemâ iki farklı görüş serdetmiştir.⁶⁵ Dört mezhep imamının da içerisinde bulunduğu fakihlerin çoğunluğuna göre zekât Müslümanların zenginlerinden alınıp Müslümanların fakirlerine verilir. Dolayısıyla gayri müslimlere ve zimmîlere

⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/37-38; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/320; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbnî's-Salâh* (Beyrut: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-İkhem , 'Âlemu'l-Kütüb, 1407), 2/644; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/117-119.

⁶¹ (MAIWP), “Bantuan Zakat”; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/320; İbnü's-Salâh, *Fetâvâ*, 2/644; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/117-119.

⁶² Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2/622-644; Lembaga Zakat Selangor (LZS), “Soalan Lazim” (Erişim 22 Mayıs 2021); Pusat Pungutan Zakat (MAIWP), “Soalan Lazim Zakat” (Erişim 23 Mayıs 2021).

⁶³ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412), 2/352.

⁶⁴ el-Mümtehine 60/9.

⁶⁵ Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 4/88; Mehmet Erkal, *Zekât Bilgi ve Uygulama* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 221.

zekâtın pay verilemez. Zekât Müslümanların hakkıdır.⁶⁶ İbnü'l-Münzir'e (ö. 318/930) göre müellefe-i kulûb hariç zimmîlere zekât verilemeyeceği hususunda icmâ oluşmuştur.⁶⁷ Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'i (ö. 17/638) Yemen'e gönderirken şu sözleri söylemiştir: "Muhakkak ki sen Ehl-i kitap olan bir topluma gidiyorsun. Onları, Allah'tan başka ilâh olmadığına ve benim Allah'ın Resulü olduğuma şehâdet etmeye davet et. Şayet buna itaat ederlerse, Allah'ın kendilerine bir gündüz ve gecede beş vakit namazı farz kıldığını bildir. Bunu kabul edip itaat ederlerse, zenginlerinden alınıp fakirlerine verilmek üzere kendilerine zekâtın farz kılındığını haber ver. Buna itaat ederlerse mallarının en kıymetlilerini almaktan sakın. Mazlumun bedduasını almaktan çekin. Çünkü onun bedduası ile Allah arasında bir perde yoktur."⁶⁸

Yukarıdaki hadisten de anlaşılacağı üzere zekât Allah'a ve Resûlü'ne iman edip namazı kılan zengin Müslümanlardan alınıp fakir Müslümanlara verilmek üzere teşri kılınmış bir ibadettir. Gayri müslimlerin zekât konusunda bir payı ya da mükellefiyeti söz konusu olamaz.

Harbî olmayan gayri müslimlere zekât verilebileceğini savunan fakihler ise şu âyet-i kerimeyi delil getirirler: "*Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever.*"⁶⁹

Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) bazı tâbiîn âlimlerinin fitrelerini Hıristiyan ruhbanlarına ödediğini nakletmektedir.⁷⁰ Hz. Ömer (ö. 23/644) ve İkrime'ye (ö. 105/723) atfedilen bir rivayette miskin sınıfı gayri müslimlerin yoksulları olup bu sınıftan gayri müslimlere zekât verilmesi caizdir.⁷¹ İmam Züfer'e (ö. 158/775) göre zimmîlere zekâtın pay verilebilir. Çünkü ona göre Muâz hadisinden maksat fakirin ihtiyacını gidermektir.⁷²

Karadâvî'nin de içinde olduğu âlimlerin çoğunluğuna göre

⁶⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 2/202; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/49; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 2/44; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/106-107; Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 4/89.

⁶⁷ Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2/705.

⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/149; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435), "İman", 29.

⁶⁹ el-Mümtehe 60/8.

⁷⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 2/297; Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2/704.

⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru'l-Alemi'l-Kütüb, 1427), 8/17.

⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/202.

Müslümanlarla harp halinde olmadıkları müddetçe insani ilişkileri korumak ve yardımlaşmak için gayri müslimlere sadaka vermekte herhangi bir sakınca yoktur.⁷³ Karadâvî, Hz. Ömer, İkrime, İbn Sirin (ö. 110/729) ve Zührî'nin gayri müslimlere zekât verilmesi konusunda farklı icthadi bulduğunu dolayısıyla gayri müslimlere zekât verilmeyeceği hususunda icmâ oluştuğunu söylemenin doğru olmayacağını ifade etmiştir. Ona göre zekât malının çok olması, Müslümanların öncelikle gözetilip, zarara uğratılmaması kaydıyla Müslümanlara karşı bir mücadele içinde olmayan gayri müslimlere zekât verilmesinde bir sakınca yoktur. Ayrıca müellefe-i kulûb kısmından da devlet eliyle sistematik bir harcama gayri müslimlere yapılabilir.⁷⁴

Malezya'daki çağdaş ilim adamları İslâm'ı yaymak amacıyla bazı zekât sarf yerlerinden gayri müslimlere zekât verilebileceği yönünde kanaat belirtmişlerdir.⁷⁵ Pinang eyaletinde ise 1998 yılında yapılan müzakere sonucunda Şâfiî mezhebinin görüşü doğrultusunda zekâtın gayri müslim topluluğa verilmemesi gerektiği karara bağlanmıştır.⁷⁶

Bu bilgiler ışığında eyaletler bazında bazı farklı anlayışlar olmakla birlikte, Malezya zekât uygulamasında zekât sarf yerlerinin bazı sınıflarından gayri müslimlere harcama yapıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu meselede mensubu buldukları Şâfiî mezhebinin görüşüyle değil, Karadâvî gibi muâsir âlimlerin icthadıyla amel etmişlerdir.

2.4. Temlik Şartının Geniş Yorumu: Fî Sebîlillâh

Malezya'da müellefe-i kulûb, rikâb ve bilhassa fî sebîlillâh sınıfından olmak üzere zekât fonundan okullar, hastaneler gibi kuruluşlara harcama yapılmaktadır. Bu durum zekâtta temlik şartını çok geniş yorumladıklarını ortaya koymaktadır.⁷⁷

Hanefî mezhebinin de içerisinde bulunduğu cumhur ulemâya göre yol, köprü, okul gibi kuruluşlarda zimmetin olmaması sebebiyle temlik şartının gerçekleşmeyecek olması zekâtın bu mekânlara sarf edilmesine engel teşkil etmektedir. Hanefî mezhebine göre temlik zekâtın rüknü, Şâfiî mezhebine göre sıhhat şartıdır. Temlik şartı zekât malının fakirin mülkiyetine geçirilmesiyle gerçekleşir. Bu sebeple zekât malından ölünün borçları ödenmez, ölü kefenlenmez, yol, köprü gibi yerlere zekât sarf

⁷³ Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2/703.

⁷⁴ Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2/707-708.

⁷⁵ Mohd Shukri Hanapî, "The Zakat Fund and Non-Muslims in Malaysia", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7/5 (Haziran 2017), 8-10.

⁷⁶ Hanapî, "Non-Muslims in Malaysia", 7.

⁷⁷ Hazalî, "Malezya'da Zekât Çalışmaları", 519; Zahra Kurnia v.dğr., "The Optimalization of Zakat in Achieving Maqashid Sharia", *International Conference of Zakat* (Ekim 2020), 10.

edilmez.⁷⁸

Modern dönemde çokça tartışma konusu olan temlik şartının dar ve geniş yorumlanması fî sebîlillâh sınıfı kapsamında sarf edilecek zekât fonu ile doğrudan alakalıdır. Klasik fıkıh kitaplarında temlik şartı malı bizzat fakirin mülkiyetine geçirme şeklinde dar tanımlanmış, modern dönemde ise bazı fıkıh âlimleri tarafından bu kavram geniş tanımlanarak kurumlara da zekât verilebilmesinin önü açılmıştır. Bu bağlamda fî sebîlillâh sınıfı kapsamında zekât fonunun çeşitli şekillerde sarf edilebileceği kanaati hasıl olmuştur. Hanefî mezhebinde fî sebîlillâh sınıfı genel olarak Allah yolunda savaşılan gaziler, hac yolcuları ve ilim talebeleri şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁹ Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ise fî sebîlillâh sınıfı Allah yolunda savaşılan mücahidler olarak tanımlanmıştır.⁸⁰

Fî sebîlillâh sınıfına yönelik modern tanımlamalarda Reşid Rıza (ö. 1354/1935), devletin hac yolunda güvenlik, İslâmî davetçi, orduya teçhizat gibi umûmî-şer'î maslahat gözetilen yerlerde zekâttan harcama yapabileceğini ifade eder.⁸¹ Ebû Zehre'ye göre cihad için yapılacak askerî harcamalar fî sebîlillâh sınıfı kapsamındadır.⁸² Şeltut'a (ö. 1383/1963) göre de fî sebîlillâh bireysel bir harcama alanı değil, devletin umûmî maslahatlarıdır. Dolayısıyla bu sınıftan askeri gücü artırmak, hastaneler kurmak, yol yaptırmak, bilim adamı ve hafız yetiştirmek için harcamalar yapılabilir.⁸³ Karadâvî ise fî sebîlillâh sınıfına yönelik klasik görüşteki cihad anlayışına katılmakla birlikte, cihadın kapsamını biraz daha genişletmiştir. Ona göre cihad yalnızca kılıçla değil, dil ve kalemlerle de yapılabilir. Dolayısıyla fikrî, ictimâî, siyasî, iktisadî ve askerî her türlü cihad faaliyetine bu sınıftan harcama yapılabilir. İslâm'ı tebliğ etmek için merkezler inşa etmek, hakkı anlatmak ve iftiracılar, ithamlara cevap verebilmek için İslâmî gazete ve yayıncılık inşa etmek, Müslüman yazarlar yetiştirmek fî sebîlillâh kapsamındadır.⁸⁴

⁷⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/111-112; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/313; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/125-126.

⁷⁹ Ebû'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/126; Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/260; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/343.

⁸⁰ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/346; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/316-317; Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn b. Hasen b. İdrîs el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kinâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/283.

⁸¹ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr* (Mısır Milli Kütüphanesi, 1990), 10/431-435.

⁸² Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre Muhammed Ebû Zehre, *et-Tekâfülü'l-ictimâ'î fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 79.

⁸³ Mahmud Şeltût, *el-İslâm: 'akîde ve şer'i'a* (Kahire: Dâru'ş-Şuruk, 2001), 104-105.

⁸⁴ Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, 2/666-669.

Râbîta'ya bağlı Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî 1989 yılında gerçekleştirmiş olduğu toplantısında cihad için olduğu gibi Allah yolunda tebliğe hizmet edecek tüm vasıtaların fî sebîlillâh sınıfının kapsamında olduğunu oy çokluğuyla kararlaştırmıştır.⁸⁵

Malezya'daki zekât uygulamasında fî sebîlillâh sınıfı; Allah'ın dinini ayakta tutmaya, savunmaya ve yaymaya yönelik her türlü faaliyet ve kuruluş inşa etmek olarak tanımlanmaktadır. Bu uygulamaların görüşlerini serdettiğimiz muâsır âlimlerin ictihadları doğrultusunda olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁶ Bu anlayışla okul, vakıf gibi yerlere zekât fonundan harcama yapılması, Şâfiî mezhebine mensup Malayların mezhepteki temel görüş ve klasik temlik anlayışının bağlayıcı kabul edilmediğini göstermektedir.

2.5. Rikâb Sınıfının Kapsamı

Rikâb sınıfının günümüzde varlığını koruyup korumadığı tartışma konusudur. Rikâbın mahiyeti üzerine yapılan klasik ve modern tanımlar şu şekilde özetlenebilir:

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre rikâb ile kastedilen bir bedel karşılığında âzat edilmek üzere efendisi ile anlaşmış olan mükâteb kölelerdir. Mükâteb köleye âzat olmasının karşılığı olan bedeli ödeyebilmesi için zekâttan harcama yapılır. Şâfiî mezhebi bu sınıfa zekâttan harcama yapılabilmesi için kitabetin sahih olması, kölenin Müslüman olması ve borcunu ödeyecek malının bulunmaması şartını koşar.⁸⁷ Mâlikî mezhebine göre ise rikâb tüm köleleri kapsar. Buna göre Müslüman köleler zekât fonu ile satın alınıp hürriyetlerine kavuşturulabilir.⁸⁸ İbn Abdülhakem (ö. 214/829), Mâlikîlerden İbn Habib (ö. 238/853), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbnü'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) göre düşmanın eline düşmüş bulunan Müslüman esirlere rikâb sınıfından pay ayrılıp serbest kalmaları sağlanabilir.⁸⁹ Karadâvî de bu görüşe katılmaktadır.⁹⁰

Ebû Zehre devletin rikâb kapsamında zekât malından köle satın alıp hürriyetine kavuşturması ya da mükâteb konumundakilere yardım etmesi

⁸⁵ "Mecelletü Mecma'ı'l-Fıkhî'l-İslâmî", *Râbitatü'l-'âlemi'l-İslâmî* (1989), 3/211-212.

⁸⁶ Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 2/666-669; Reşid Rızâ, *Tefsîrül-menâr*, 10/431-435.

⁸⁷ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fî'l-fıkhî'l-Hanefî* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 59; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/315-316; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasan el-Hanbelî el-Kelvezânî, *el-Hidâye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed* (Kuveyt: Müessesetü Garrâs, 2004), 150; Bilmen, *Istilahatü Fıkhîyye*, 4/117.

⁸⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdülber, *el-Kâfi fî fıkhî ehli'l-Medîne* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407), 114; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/39.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/18; Kelvezânî, *el-Hidâye*, 150; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kunâ'*, 2/280; Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 4/35.

⁹⁰ Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 2/620.

gerektiğini söyler. Ayrıca ona göre düşman elindeki esirlerin de rikâb sınıfından zekât malıyla özgürlüğüne kavuşturulması gerekir.⁹¹ Reşid Rıza günümüzde fertlerin hürriyete kavuşturulması pek söz konusu olmadığından, kültürleri ve benlikleri sömürge altında olan milletlerin kurtarılması için rikâb grubundan harcama yapılabileceğini ifade etmektedir.⁹² Mahmud Şeltut da artık insanların köle edilmesinin tarihe karıştığını, onun yerine ülkelerin ve milletlerin düşünce yapısı, kültür ve benliklerinin köle edilmeye ve sömürülmeye başlanıldığı ve bunun diğerinden daha tehlikeli olduğunu ifade eder. Rikâb sınıfından harcama yapılmakla da yetinilmeyip tüm mal varlığımız ile bu köleleştirmeye karşı mücadele etmemiz gerektiğini belirtir.⁹³ Karadâvî ise Şeltut'un bu ichtihadıyla rikâb lafzının aslından uzaklaşıldığını dile getirir. Bu şekildeki köleleştirme için rikâb yerine fî sebîlillâh sınıfından harcama yapılmasının daha uygun olacağını zikreder.⁹⁴

Malezya'da genel olarak zekât fonundan rikâb sınıfına harcama yapılmakta olsa da rikâb sınıfının günümüzde bulunmadığı gerekçesiyle bu sınıfa harcama yapmayan eyaletler de bulunmaktadır.⁹⁵ Netice olarak Malezya'da Federal Bölge, Selangor gibi eyaletler tarafından rikâb sınıfı zekâtın en geniş tanımlanan sarf yerlerinden biridir. Gayri müslimlerin baskısı altında olanlar, ahlâkî bir fuşşiyat içindekiler, sahih İslâm anlayışı bozulup batıl bir itikada sapanlar, terk edilmiş bebekler, hapiste bulunanlar ve ölümcül hastalığa kapılanların rikâb kapsamında ele alınması klasik mükâteb ve köle âzadı yorumlarının oldukça ötesinde bir ichtihaddir. Rikâbın kapsamı üzerine şimdiye kadar yapılan ichtihadlar incelendiğinde, Malezya'daki uygulamanın Reşid Rıza, Mahmud Şeltut ve Karadâvî gibi muâsır âlimlerin görüşleri doğrultusunda şekillendiği görülmektedir.⁹⁶ Hatta çalışmamızda şimdiye kadar zikrettiğimiz örneklerden hareketle bu âlimlerin ichtihadlarını da aşan ilginç bir rikâb tanımlamasının Malezya'daki uygulamada karşılık bulduğu ifade edilebilir.⁹⁷

2.6. Müellefe-i Kulûb Sınıfının Günümüzdeki Varlığı

Müellefe-i kulûb sınıfı da bir diğer tartışmalı zekât sarf yeri olup mahiyeti üzerine yapılan tanımların başlıcaları şu şekildedir:

Gayri müslimlerden kalpleri İslâm'a ısındırılmak istenenlerden iki şey

⁹¹ Muhammed Ebû Zehre, *et-Tekâfülü'l-ictimâ'î fi'l-İslâm*, 78.

⁹² Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, 2/620; Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 10/598.

⁹³ Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, 2/620; Şeltût, *el-İslâm: 'akîde ve şerî'a*, 106.

⁹⁴ Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, 2/621.

⁹⁵ *Laporan Tahunan 2017* (Wilayah Persekutuan: Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan (MAIWP), 2017), 131.

⁹⁶ Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, 2/620-621; Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 10/598; Şeltût, *el-İslâm: 'akîde ve şerî'a*, 106.

⁹⁷ (LZS); (MAIS); (MAIWP), "Bantuan Zakat".

umulur: Birincisi kavminde şerefli bir konumda olan bir kimsenin İslâm'ı kabul etmesiyle, ona tâbi olanların da İslâmiyeti kabul etmesi, ikincisi ise şerhlerinden emin olunmasıdır.⁹⁸

Müslüman müellefe-i kulûb şu dört sınıftır: Yeni Müslüman olup kalplerinde iman henüz yerleşmemiş kimseler, itibar sahibi, İslâmiyet'e yeni girmiş olup çevresindekileri de Müslüman etmesi umulanlar, gayri müslimlerin şerhlerinden, Müslümanları koruyabilecek durumda olan, imanı kuvvetli Müslümanlar ve sınır bölgelerinde yaşayan Müslümanlardan, toplumun güvenliğini sağlamakta faal olmaları beklenenlerdir.⁹⁹

Peygamberimiz zekât, fey ve ganimet gibi devlet gelirlerinden müellefe-i kulûb kapsamındaki hak sahiplerine paylarını veriyordu. Bu kapsamdaki kişilerden bir kısmına da müellefe-i kulûb kapsamında olduklarını gösteren belge vermişti. Hz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde bu belgeye sahip olanlar Hz. Ebû Bekir'e gelerek paylarını istediler. Hz. Ebû Bekir ise onları danışmak için Hz. Ömer'e yönlendirdi. Hz. Ömer ise Hz. Peygamber'in, o kimselere zekâttan payı İslâm'a ısıdırmak için verdiğini, artık Allah'ın dinini güçlendirip aziz kıldığını ve zekâttan paylarının kalmadığını onlara bildirip Müslüman kalıp kalmamakta muhayyer olduklarını aksi halde onlarla harp edeceklerini söyledi. Hz. Ömer bu ictihadda bulduktan sonra Hulefâ-yi Râşidîn döneminde müellefe-i kulûba zekâttan hiç harcama yapılmadı. Bundan hareketle bu hususta sahâbe icmâsı olduğu zikredilir.¹⁰⁰

Hanefîlerin çoğunluğuna göre bu hususta sahâbe icmâsı oluşmuş, Allah'ın dinini aziz kılması hasebiyle artık müellefe-i kulûba gerek kalmamıştır.¹⁰¹ Hanefîlerden İmam Serahsi (ö. 483/1090) ve Bâbertî (ö. 786/1384) gibi farklı kanaatte olanlar da mevcuttur.¹⁰²

Şâfî mezhebindeki hâkim kanaate göre gayri müslim tebaadan kalpleri İslâm'a ısıdırılmak istenenlere zekâttan değil, fey ve ganimetten pay verilir. Peygamberimizin Huneyn savaşından elde edilen ganimetlerden Safvân b. Ümeyye'ye (ö. 41/661) verdiği malı buna örnek gösterirler.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/9; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 2/44-45; Bilmen, *Istılahatı Fıkhiyye*, 4/117.

⁹⁹ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Bulak: el-Matbaâtu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 1/299; Bilmen, *Istılahatı Fıkhiyye*, 4/117.

¹⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/9; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 2/45; Bilmen, *Istılahatı Fıkhiyye*, 4/117.

¹⁰¹ Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, 59; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/9; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 2/44-45.

¹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 10/87; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd el-Bâbertî, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye* (Daru'l-Fikr, ts.), 2/260; Abdullah Kahraman, "Hz. Ömer'in Müellefe-i Kulûb'a Zekât Konusundaki Uygulaması ve Hanefî Mezhebine Etkisi", ed. Ali Aksu, *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018), 3/3/141-142.

Onlara göre zekât verilecek sekiz sınıfın belirtildiği âyet son inen âyetlerden olup, neshedilmiş değildir. Dolayısıyla Müslümanlardan oluşan müellefe-i kulûba zekâtтан pay verilebilir.¹⁰³ İmam Mâlik'e (ö. 179/795) göre müellefe-i kulûb artık kalmamış olup, Hz. Ebû Bekir'in halife olmasıyla Peygamberimiz döneminde verilen bu pay artık kalkmıştır.¹⁰⁴ Mâlikîler genel olarak ihtiyaç görülmesi durumunda imamın mü'min olsun olmasın, müellefe-i kulûba pay verebileceğini söylerler.¹⁰⁵ Hanbelîlere göre de mü'min olsun olmasın, gerektiği durumda müellefe-i kulûba zekâtтан pay verilebilir, hüküm nesh edilmemiştir. Herhangi bir nesh ihtimali de yoktur. Hulefâ-yi Raşîdîn döneminde ihtiyaç duyulmadığı için bu sınıfa pay verilmemiş olup hüküm kalkmış değildir.¹⁰⁶

Müellefe-i kulûb sınıfı muâsır âlimler tarafından da değerlendirilmiş üzerine geniş tanımlar yapılmıştır. Ebû Zehre'ye göre, Müslüman olduğu için ailesinden uzaklaşmak zorunda kalabilecek kimselere destek amaçlı müellefe-i kulûb sınıfından harcama yapılabilir. Ayrıca Müslüman olduğunda kavmini de İslâm'a davet edecek kimselere de zekât malından verilebilir. Günümüzde ise müellefe-i kulûb sınıfından İslâm'ın hakikatlerini anlatmak ve İslâmî tebliğ için zekât malından pay ayırmak caizdir.¹⁰⁷

Karadâvî'ye göre müellefe-i kulûb kalpleri İslâm'a ısıdırılacak Müslümanlar, kâfirler ve müşriklerdir. Ona göre kalbi İslâm'a ısıdırılması umulan müşrik bir kimseye bu paydan vermek Fahreddin er-Râzî'nin de zikrettiği gibi bir çeşit cihattır. Müşrikler üç kısım olup, bir kısmının küfründen dönüp, İslâm'a girmesi delil getirmekle, diğer bir kısmın küfründen dönmesi cihadla, son kısımdaki müşriklerin küfründen dönmeleri ise ihsanda bulunmak ve maddiyatla gerçekleşir. Devlet başkanı bu üç grup için hangi yöntem uygunsa ona göre hükmeder.¹⁰⁸ Karadâvî, müellefe-i kulûba ihtiyaç olup olmadığının takdirinin Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde olduğu gibi devletin yöneticilerine ait olduğunu ifade eder. Ona göre bu husus ümmetin ve dinin maslahatı adına devletin iç ve dış siyaseti ile alakalıdır. Karadâvî, hükümetlerin asrımızda olduğu gibi zekât müessesesini ihmal ettiği durumlarda dinî derneklerin bu boşluğu

¹⁰³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1422), 3/184; Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî, *el-Aziz şerhu'l-Vecîz*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 7/384-385.

¹⁰⁴ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/344; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 2/37.

¹⁰⁵ İbn Abdülber, *el-Kâfi*, 1/114; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l-tahsil*, nşr. Muhammed Haccî v.dğr. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1404), 2/359.

¹⁰⁶ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/124-125; Buhûfî, *Keşşâfu'l-kınâ*, 2/278.

¹⁰⁷ Muhammed Ebû Zehre, *et-Tekâfülü'l-ictimâ'î fi'l-İslâm*, 78.

¹⁰⁸ Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, 2/597-598.

doldurabileceğini ifade eder. Hükümetlerin ve dinî derneklerin de olmadığı durumlarda kişinin zekâtından müellefe-i kulûba ferdi olarak harcama yapması ancak zekâtın sarf edileceği diğer sınıfların bulunmadığı, zekât verildiğinde İslâm'a kalbi ısınması umulan kâfirlere yönelik ve zekâtın İslâm ülkesine gönderilemeyeceği bir zaruri durumda caiz görülebilir.¹⁰⁹ Karadâvî'ye göre günümüzde bazı Müslüman olmayan hükümetlere, Müslümanların safında yer alması için müellefe-i kulûb sınıfından yardım yapılabilir. Ayrıca İslâm'a yakın olmaları ve destek vermeleri için bazı heyet, dernek, organizasyon ve kabilelere maddi yardımda bulunulabilir. Yine İslâm'ı anlatan ve muhaliflere karşı müdafaa eden medya kuruluşlarına ve araştırmalara destek olunabilir. Günümüzde İslâmiyet'e yeni girip, maddî sıkıntılar içinde olan çok insan vardır. Bu kimseler de bu sınıftan görülmelidir. Sömürgeci devletler Müslümanları dininden uzaklaştırmak, kendi himayesi altına alıp, asimile etmek için yoğun bir misyonerlik faaliyeti içerisindeyler. Bu yüzden Karadâvî, Reşid Rıza'nın da belirttiği gibi hürriyeti, benliği ve dinini muhafaza mücadelesinde olan Müslümanların kalplerinin İslâm'da sabit kılınması için bu sınıftan harcama yapmanın ilk öncelikler arasında olması gerektiğini ifade etmiştir.¹¹⁰

Malezya'da müellefe-i kulûb sınıfı, günümüzde de varlığını devam ettiren bir kamusal harcama sınıfı olarak telakki edilmekte olup eyalet devlet kararlarının diyanet işleri ile ilgili bölümünde müellefe-i kulûb, sınıf olarak tanınmış ve onlara zekâtan pay ayrılmıştır.¹¹¹ Şâfiî mezhebindeki zekâtan gayri müslimlere pay verilmemesi ictihadının Malezya zekât uygulamasında karşılık bulduğunu söylemek zor gözükmektedir. Bazı eyaletlerde farklı uygulamalar olmakla birlikte, gayri müslim halktan kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlara zekât fonundan harcama yapıyor olmaları, Şâfiî mezhebi haricindeki diğer mezheplerin ve çağdaş ilim adamlarının görüşüyle amel ettiklerini göstermektedir.¹¹² Müellefe-i kulûb için zekât fonunun Reşid Rıza, Karadâvî gibi muasır âlimlerin yorum ve ictihadları doğrultusunda İslâm'a girecek olanların teşviki ve henüz girmiş olanların yoksulluk, yalnızlık ve gariplik çekmemesi adına çeşitli yollarla sarf edildiği görülmektedir.¹¹³

2.7. Zekâtın Fevriyeti Meselesi: Zekât Fonunun Tenmiyesi

Malezya'daki uygulamaya baktığımızda zekât almaya elverişli olanların, uzun dönemde zenginleşip, iş kurmalarını sağlamak, zanaat sahibi kılmak ve nihayetinde bu kimseleri zekât verecek seviyeye getirmek için zekât fonunun bir kısmı çeşitli eğitim kursları ve vakıflar aracılığıyla

¹⁰⁹ Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2/608.

¹¹⁰ Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2/609-610; Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 10/427.

¹¹¹ Hanapi, "Non-Muslims in Malaysia", 6.

¹¹² Şâfiî, *el-Üm*, 3/184.

¹¹³ Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2/609-610; Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 10/427.

projelendirilmektedir.¹¹⁴ Zekât fonundan bir miktarın bu şekilde yatırımda kullanılması, yatırımda kullanılan miktarın zekât sarf yerlerine uzun vadede dolaylı olarak ulaşması sonucunu beraberinde getirmektedir. Bu hususun fikhî analizini yapabilmek için zekâtın hemen ödenmesi gereken fevri bir ibadet olup olmadığı ve zekât fonunun projelendirilmesi başlıklarının izâhı gerekmektedir.

Vücûb ifade eden mutlak emrin fevre yahut terâhîye delaleti ulemâ arasında ihtilafli bir meseledir. Mutlak emrin fevr mi yoksa terâhî mi ifade ettiği hususundaki ihtilaf, zekâtın fevri ya da terâhî olarak ödenmesi gerektiğine dair yapılan icihadlar üzerinde belirleyici olmuştur. Zira mutlak emir için, gereğinin ne zaman yerine getirilmesi ile alakalı bir zaman kaydı bulunmamaktadır. Zekât, öşür, fitr sadakası, mutlak adaklar ve kefaretlerden bahseden emirlerin mutlak olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁵

Bir kısım usulcüler mutlak emrin fevre ya da terâhîye delaletinin ancak karine ile bilinebileceğini ifade etmişlerdir. Şâfiî ve mütekellimün usulcüler, Hanefilerin çoğunluğu ve Mağribli müteahhir Mâlikîlere göre mutlak emir terâhîye delalet eder. Bağdatlı Mâlikîler, Hanbelî usulcüler, Hanefilerden Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981) gibi âlimlerle Zâhîrîlere göre mutlak emir fevre delâlet eder.¹¹⁶

Mutlak emrin fevre ve terâhîye delâletine yönelik yaklaşımlar böyle olmakla birlikte İslâm hukukçuları genel olarak zekâtın kişinin üzerine vacip olduktan sonra meşru bir mazeret bulunmadıkça fevri olarak derhal ödenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü artık zekât ödenecek malda kul hakkı sabit olmuş ve bu hakkın derhal yerine getirilmesi icâb eder.¹¹⁷

Ebû Hanîfe ve İmâmeynden gelen rivayete göre de zekâtın ödenmesinin mazeretsiz geciktirilmesi caiz değildir. Bu şekilde kul hakkını geciktirmek fasıklık alameti olup, böyle bir kimsenin şahitliği kabul edilmez. Fakire tasarruf edilmesi ve ihtiyacın karşılanması zekâta fevrî oluşa bir karinedir. Hanefî mezhebinde müftâ bih olan zekâtın fevren imkân bulunduğu ilk anda edâ edilmesidir.¹¹⁸

¹¹⁴ Haron v.dğr., “Zakat for Asnafs’ Business”, 10; Hazalî, “Malezya’da Zekât Çalışmaları”, 519.

¹¹⁵ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-’esrâr şerhu ’Usûli'l-Pezdevî* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/249; Muhammed b. Hâmza b. Muhammed er-Rûmî el-Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi’ fi ’usûli’ş-şerâ’i’* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-’İlmiyye, 1427), 2/27; Ali Kumaş, “Vücûb İfade Eden Mutlak Emrin Eda Edilmesiyle İlgili Bir Tartışma: Emrin Fevr veya Terâhîye Delâleti”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)* 13/26 (2015), 203.

¹¹⁶ Kumaş, “Vücûb İfade Eden Mutlak Emrin Edası”, 215.

¹¹⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/271-272; Erkal, *Zekât*, 187.

¹¹⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ’ik*, 1/250; İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, nşr. Halil İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-’İlmiyye, 1419), 1/192;

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre de zekât vâcip olduktan sonra ilk imkânda ödenmelidir. Zekâtı ödemeye imkân olup da ödenmediği durumda zekât malı helak olursa zekât borcunun tazmin edilip ödenmesi gerekir.¹¹⁹

Karadâvî'ye göre de zekât fevr üzere vacip olup yakın akrabaya vermek ya da daha yoksul olana ulaştırmak gibi muteber bir maslahat olmaksızın zekât ödemeyi geciktirmek caiz değildir. Bu şekilde zekât ödemeyi geciktiren günahkâr olur.¹²⁰

Zekâtın projelendirilmesi ya da tenmiyesi, toplanan zekât fonunu daha verimli kullanabilmek, hak sahiplerinin uzun vadede fayda temin etmesini sağlamak amacıyla birtakım proje ve yatırımlarda sermaye olarak kullanılıp zekât malının artırılmasını ifade etmektedir.¹²¹ Modern döneme gelinceye kadar klasik literatürde zekâtın devlet eliyle ihtiyaç sahiplerinin lehine olacak şekilde nemalandırılması ya da projelendirilmesi ile ilgili bir uygulama gözükmemektedir.¹²²

Modern döneme geldiğimizde ise İslâm İşbirliği Teşkilatı ve Râbita'ya bağlı Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî gibi çeşitli ilmî kuruluşlar devlet ve aracı bir kurum tarafından toplanan zekât fonlarının bir kısmının hemen dağıtılmayıp zekât sarf yerlerinin menfaatine olacak şekilde çeşitli proje ve üretim alanlarında sermaye olarak kullanılmasının fıkhî açıdan çerçevesini çizmek için bu konuyu ele almışlardır. Bu meselenin günümüzde "tavzîfu'z-zekât", "tenmiyetü'z-zekât" ve "istismârü'z-zekât" başlıkları altında tartışıldığı görülmektedir.¹²³

Zekâtın tenmiyesi, sermaye olarak kullanılacak olan kısmın zekât sarf yerlerine fevren ulaştırılmaması ve o kısmın dağıtımının geciktirilmesini beraberinde getirir. Zekâtın tenmiyesi için görüş bildiren muâsır âlimlerin ictheadlarının yönünü zekâtta fevrilik ve nemalandırılacak sermayenin zekât

Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*, nşr. Halil İmrân el-Mansûr (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 128.

¹¹⁹ Halil b. İshâk b. Mûsâ Diyâüddîn el-Cundî el-Mısrî el-Cündî, *et-Tavdîh fî şerhi'l-Muhtasari'l-fer'î li İbni'l-Hâcib*, (Merkezü Necibeveyh li'l-Mahtûtât ve Hıdmeti't-Türas, 1429), 2/359; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebir* (Beirut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 1/500; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâveridî, *el-Hâvî'l-kebir fî fıkhî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î* (Beirut: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1419), 3/103; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/146-147.

¹²⁰ Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 2/827-829.

¹²¹ Mustafa Bülent Dadaş, "Zekâtın Tenmiyesinin Fıkhî İmkanları", *Diyanet İlmî Dergi* 53/1 (Ocak 2017), 5.

¹²² Dadaş, "Zekâtın Tenmiyesinin Fıkhî İmkanları", 3.

¹²³ Dadaş, "Zekâtın Tenmiyesinin Fıkhî İmkanları", 3-4.

sarf yerlerine temlik edilme meselesi belirlemiştir.¹²⁴ Zekâtın fakire temlik edilmek suretiyle kurumlar tarafından fabrika vb. yerler açıp hisseler şeklinde hak sahiplerine temlik edilmesi şeklindeki nemalandırmanın muasır âlimler tarafından caiz görüldüğü ifade edilmektedir.¹²⁵ Örneğin; Karadâvî, Şâfi mezhebindeki fakire bir defada bir ömür yetecek kadar zekât verilebileceği ictihadına dayanarak çalışamayacak durumdaki fakirlere temlik edilmek suretiyle zekât fonundan fabrikalar, akarlar ve ticaret merkezleri inşa edilip buraların gelirleriyle geçimlerini sağlayacak imkâna kavuşturulmalarının mümkün olduğunu söyler. Ayrıca bir tedbir olarak bu durumdaki fakirlere mülkiyetleri satma ya da başkasına nakletme hakkı verilmemesi gerektiğini belirtir.¹²⁶

İslâm İşbirliği Teşkilatına bağlı Mecmau'l-Fikhî'l-İslâmî'nin 1986 yılında Amman'da düzenlediği 3. dönem toplantısında zekâtın temlik edilmeksizin tenmiyesi çoğunluğun oyuyla, ilk önce fakirlerin acil ihtiyaçlarının karşılanması kaydıyla caiz görülmüştür. Bu husus yetim malının vasisi tarafından nemalandırılmasının caiz oluşuna kıyasen toplumsal refah ve fakirliğin azaltılması maslahatları göz önüne alınarak kararlaştırılmıştır.¹²⁷

1998 yılında Rabîta'ya bağlı Mecmau'l-Fikhî'l-İslâmî 15. dönem toplantısında temlik edilmeksizin zekât fonunun tenmiye edilemeyeceğini, fevrî bir ibadet olan zekât için karara bağlamışlardır. Bu kararı vermelerinde zekât kurumlarının ellerinde emanet olarak bulundurdukları mal üzerinde tasarruf için velayet eksikliği, projelendirilen yapıların kârda olduğu kadar zarar ihtimalinin de bulunması, zekâtın fevrîliği ve temlik edilmesi hususu belirleyici olmuştur.¹²⁸

Malezya'da zekâtın toplumsal bir dayanışma ve ekonomiyi canlandıran bir müessese olarak kabul edilmesi sebebiyle zekât fonundan bir kısım, zekât sarf yerlerinin menfaatine olacak şekilde çeşitli kuruluşlar ve programlar aracılığı ile projelendirilmektedir. Zekât fonundan müellefe-i kulûb için vakıf kurulup yönetiminin sürdürülmesi, fî sebîlillâh kapsamında İslâmî okullar ve hastane kurulması, rikâb kapsamında değerlendirilen madde bağımlıları ve diğer ahlâkî sorunların esareti altındakilere yönelik rehabilitasyon programlarının uygulanması, zekâtın çağdaş dağıtımının

¹²⁴ Dadaş, "Zekâtın Tenmiyesinin Fikhî İmkanları", 8.

¹²⁵ Dadaş, "Zekâtın Tenmiyesinin Fikhî İmkanları", 10.

¹²⁶ Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, 2/567.

¹²⁷ "Mecelletü Mecma'î'l-Fikhî'l-İslâmî", *Munazzamatü'l-mü'temeri'l-İslâmî* (1986), 3/421; Dadaş, "Zekâtın Tenmiyesinin Fikhî İmkanları", 24-25.

¹²⁸ Karârâtü'l-Mecma'î'l-fikhî'l-İslâmî bi Mekkete'l-Mükerrame (1977-2010), 361-362; Awang Abdul Bari, "İstismâr'ü Emvâli'z-Zekât ve Tatbikâtihi Fi Beyti'l-Mâl Bi-Malaysia", *Et-Tecdid* 15/29 (Haziran 2011), 311-312.

ve projelendirilmesinin en bariz örneklerindedir.¹²⁹ Örneğin; Selangor eyaletinde ihtiyaç sahipleri için toplu konut yapma fetvası Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî'nin zekâtın yatırımda kullanılabilirliği hususunda aldığı karara atıfla gerçekleştirilmiştir.¹³⁰ Selangor eyaletinde verilen bu fetvaya yakın diğer eyaletlerde de bazı fetvalar mevcuttur. Terengganu Fetva Kurulu (1988) zekât fonundan arta kalan kısmın zekât hak sahiplerinin maslahatı için harcanması gerektiğini belirtmiştir. Perlis Fetva Kurulu ve Melaka Fetva Kurulu (2009) tarafından zekât sarf yerlerindeki ihtiyaç sahiplerinin uzun dönemdeki maslahatları adına onlara iş alanları oluşturacak girişimlerin zekât fonundan yapılması gerektiğine dair fetva verilmiştir.¹³¹

Zekâtın yatırımda kullanılmaması gerektiğine dair fetvalar da farklı eyaletlerde yayımlanmıştır. Kelantan Fetva Kurulu (1993) ise zekât fonunun uzun sürede kâr ve zarara ihtimali olan işlerde kullanılmayacağını belirtmiştir. Pulau Pinang Fetva Kurulu (2016) da zekâttan arta kalan kısımdan kalkınma adına arazi alınmasını yasaklamıştır.¹³²

Malezya'da zekât fonundan bir kısmının projelendirilmesi ve nemalandırılması, zekât yönetiminde benimsedikleri modern dağıtım metodlarının bir neticesidir. Ayrıca bu uygulama çağdaş ilim adamlarının ve fıkıh meclislerinin yukarıda örneklerini zikrettiğimiz icthadlarıyla mutâbık düşmektedir.

2.8. Zekât Fonunun Sekiz Sınıfa Sarf Edilmesinin Gerekliliği Meselesi

Hanefî ve Mâlikîlerle, Ahmed b. Hanbel'den bir görüşe göre bir kimse zekâtını sekiz sınıfa verebileceği gibi, tek bir sınıfa da verebilir. Dağıtım esnasında sekiz sınıftan en çok ihtiyaç sahibi olanlara öncelik gösterilmelidir.¹³³ Şâfiîler ve Ahmed b. Hanbel'in diğer görüşüne göre zekât dağıtımında ilk önce âmile pay verildikten sonra kalan yedi sınıfa eşit ve mümkünse her sınıftan üç kişiye zekât dağıtılmalıdır. Bu istîâb¹³⁴ ilkesinin bir gereğidir. Şâfiîlere göre sekiz sınıftan bazıları bulunmaz

¹²⁹ Kurnia v.dğr., "The Optimalization of Zakat", 9-11; (LZS); (MAIS); Hazalî, "Malezya'da Zekât Çalışmaları", 519.

¹³⁰ "Mecelletü Mecma'î'l-Fıkhi'l-İslâmî", 1986, 421; Sarkawi, "Fatwa on the Provision of Housing", 7-8.

¹³¹ Sarkawi, "Fatwa on the Provision of Housing", 7.

¹³² Sarkawi, "Fatwa on the Provision of Housing", 7.

¹³³ Kudûrî, *Muhtaşaru'l-Kudûrî*, 59; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/9; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/342-344; Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahire* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3/140; Kelvezânî, *el-Hidâye*, 151.

¹³⁴ İstîâb, zekât fonunun sarf edilmesinde tüm sınıfların gözetilmesi gerektiğini ifade eden bir terimdir.

ise, kalan sınıflara zekât fonu eşit miktarda dağıtılmalıdır. Âmil sınıfının bulunmaması durumunda zekât geriye kalan yedi sınıfa eşit dağıtılır. Eğer sekiz sınıftan bir tane dahi bulunmazsa, daha sonra sarf edilmek üzere zekât fonu bekletilir.¹³⁵

Karadâvî'ye göre farklı şartlarda farklı hükümlerin uygulanabilme zemini vardır. İmam Şâfiî'nin görüşü doğrultusunda, bütün sınıfların bulunduğu ve ihtiyaç hallerinin denkliği durumunda, zekât fonunun da yeterli olması halinde her bir sınıfa zekâttan pay verilir. İmam Mâlik ve Zührî'nin görüşünde olduğu gibi ihtiyacın öncelenmesi sebebiyle sekiz sınıfın mevcut olması halinde her bir sınıfa eşit zekât vermek şart değildir. Şer'î bir maslahat zekâtın sekiz sınıftan bir kısmına tahsis edilmesini gerektiriyorsa bunda bir beis yoktur. Zaruret harici durumlarda zekât dağıtımında ilk gözetilmesi gereken sınıf fakir ve miskin sınıflarıdır. Çünkü zekâta aslanan ihtiyaçların giderilmesidir. İmam Şâfiî'nin görüşünde olduğu gibi zekâtı toplamak ve dağıtmakla yükümlü âmillere ödenecek miktar toplam fonun sekizde birini aşmamalıdır. Nehâî (ö. 96/714), Ebû Hanîfe ve Ebû Sevr'in (ö. 240/854) ictihadları istikametinde zekât geliri az olduğunda dağıtım ihtiyacı öncelikli tek bir kişiye de yapılabilir.¹³⁶

Malezya'da yaşayan Müslümanlar Şâfiî mezhebini benimsemiş olsalar da zekât sistemi hususunda farklı mezheplerin görüşlerini ve çağdaş ictihadları sisteme dâhil etmekten geri durmamışlardır. Nitekim Şâfiî mezhebine göre zekâtın sarf yerlerine mümkünse eşit bir şekilde dağıtılması gerekli iken, Malezya'da zekâtın Hanefî ve Mâlikî mezhebinde olduğu gibi ihtiyaç öncelikli ve toplum üzerindeki maslahatlara binaen dağıtıldığı görülmektedir. Ayrıca Karadâvî'nin yaklaşımı ile Malezya'daki uygulama da birbirleriyle örtüşmektedir.¹³⁷ Örneğin; Selangor eyaletinde 2019 yılında dağıtılan 868 milyon MYR zekâtın 343 milyonu miskin, 150 milyonu fakir, 128 milyonu fi sebîlillâh, 106 milyonu âmil, 64 milyonu gârimîn, 55 milyonu müellefe-i kulûb, 18 milyonu rikâb sınıfına yapılmıştır. Son olarak 1 milyon civarında da ibn-i sebîl sınıfına harcanmıştır. Fakir, miskin ve fi sebîlillâh sınıfına toplam zekât fonundan %80'lik bir kısım harcanırken, ibn-i sebîl sınıfının zekât fonundaki payı %1'in altında kalmıştır.¹³⁸

¹³⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/312-313; Kelvezânî, *el-Hidâye*, 151; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/127-128.

¹³⁶ Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, 2/693-694; Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 4/76.

¹³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/9; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/342-344; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Ravzatü'l-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn* (Beyrut-Dımeşk-Amman: el-Mektebû'l-İslâmî, 1412), 2/329-330; Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, 2/692-694; Hazalî, "Malezya'da Zekât Çalışmaları", 519.

¹³⁸ Lembaga Zakat Selangor LZS, *Ringkasan Prestasi Kutipan Dan Agihan Zakat 2019* (Selangor: 2019).

Sonuç

Zekât ibadetinin Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi kurumsal bir şekilde devlet eliyle yürütülmesinin ehemmiyetinin farkına varan birçok Müslüman ülke bu hususta somut adımlar atmıştır. Bu minvalde Malezya, Endonezya, Kuveyt gibi ülkelerde zekât yönetiminde devlet eliyle kurumsallaşmaya gidilmiştir. Bu çalışmada Malezya kurumsal zekât uygulamasında ortaya çıkan bazı fikhî meselelere dikkat çekilmiştir. Temlik şartı ve mesârifü'z-zekâta yönelik getirilen ucu açık tanımlar, havl şartının dikkate alınmaması ve gayri müslimlere zekât verilebileceği şeklindeki geniş kapsamlı ictehadlar Malezya kurumsal zekât uygulamasının mezhepler üstü bir fikhî anlayışıyla oluşturulduğunu göstermektedir. Özellikle Yûsuf el-Karadâvî gibi muâsır âlimlerin ictehadları bu uygulamada belirleyici olmuştur. Zekâtın devlet otoritesi ile yürütülmesinin getireceği maslahatlar oldukça çoktur. Ancak zekât tahsil ve dağıtımında sırf “maslahat” düşüncesine kapılarak müntesibi olunan mezhebin ictehadlarını görmezden gelmek ve klasik fikhî literatüründe kabul gören zekâtın temel rükûn ve şartlarını hiçe saymak usûl açısından temellendirilmesi mümkün gözükmeyen bir uygulamadır. Malezya uygulamasına bakıldığında modern dönemde zekât ibadetini bu şekilde dinamik hale getirmeleri, her geçen sene toplanan zekât fonunun artması takdire şâyandır. Fakat devlet eliyle zekât yönetimini oluştururken fikhî anlamda bir mezhep kaygısı güdülmemesi “maslahat”ın gerçekleşmesini temin edecek klasik ve modern her türlü ictehadın sisteme entegre edilmesi fikhî açıdan birçok usûl problemini de barındırmaktadır.

Ülkemizde de zekâtın devlet eliyle kurumsal bir şekilde sürdürülmesi hayatiyet arz etmektedir. Bu minvalde Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Zekât Hizmetleri Daire Başkanlığının kurulması olumlu bir adımdır. Ülkemizde devlet eliyle zekât yönetimi tesis edilirken Malezya gibi ülkelerin tecrübelerinden faydalanılması önemlidir. Ancak zekât yönetimindeki fikhî altyapının ülkemizde varlığını sürdüren Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin zekât ibadeti hususundaki temel görüşlerine göre oluşturulması gerektiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

Abdul Bari, Awang. “İstismâr’ü Emvâli’z-Zekât ve Tatbikâtihî Fi Beyti’l-Mâl Bi-Malaysia”. *Et-Tecdid* 15/29 (Haziran 2011), 143-170.

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî. *Keşfu’l-’esrâr şerhu’Usûli’l-Pezdevî*. 4 Cilt. Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.

Abdülaziz, Muhammed Azaledin - Abdurrahman, Azman. “Düverü’l-müessesati’z-zekeviyyeti fi mualeceti’l-fakr-i vefg-i bernamici’t-tenmiyyeti’l-iktisadiyye: müessesetü’z-zekât-i bivilayeti Selangor bi Malaysia numuzecen”. *Mecelletü’d-Dirâsâti’l-İslamiyye* 2/3 (Eylül 2013), 275-304.

Ahmad, Wan Marhaini Wan. *Zakat Investment In Malaysia: A Study Of Contemporary Policy And Practice In Relation To Shariah*. Scotland: Edinburgh University To The School Of Literatures, Languages And Cultures College Of Humanities And Social Science, Doktora Tezi, 2012.

Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Apaydın, H. Yunus v.dğr. *İlmihal*. 2 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 24. Basım, 2018.

Aydın, Murat. *Makro-Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Zekât Müessesesi: Türkiye İçin Malezya Modeli Örneği*. Uşak: Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Aydın, Murat. “Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği”. *Dini Araştırmalar* 21/54 (Aralık 2018), 145-174. <https://doi.org/10.15745/da.470809>

Bâbertî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd. *el-’İnâye fi şerhi’l-Hidâye*. 10 Cilt. Dâru’l-Fikr, ts.

Bahari, Zakaria - Doktoralina, Caturida. “Economic Approaches of Zakat Management Institutions in Malaysia”. *Proceedings of the The First International Conference On Islamic Development Studies 2019 (ICIDS 2019, 10 September 2019)*. Bandar Lampung, Indonesia: EAI, 2019. <https://doi.org/10.4108/eai.10-9-2019.2289397>

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstulâhatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.

Boynukalın, Mehmet. “Zekâtın Toplanması ve Dağıtımı: İlk Kurumsal Tecrübeler (Hulefa-i Râşidîn Dönemi)”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. ed. Necmeddin Kızılkaya. 91-113. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn b. Hasen b. İdrîs. *Keşşâfu’l-kınâ’*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, ts.

Cici, Recep. “Günümüz İslâm Ülkelerinde Zekât Kanunları ve Uygulamalarına Genel Bir Bakış”. *Din ve Hayat* 29 (2016), 47-55.

Cündî, Halîl b. İshâk b. Mûsâ Diyâuddîn el-Cundî el-Mısrî. *et-Tavdîh fi şerhi’l-Muhtasari’l-fer’î li İbni’l-Hâcib*. 8 Cilt. Merkezü Necibeveyh li’l-Mahtûtât ve Hidmeti’t-Türas, 1429.

Dadaş, Mustafa Bülent. “Zekâtın Tenmiyesinin Fikhî İmkanları”. *Diyanet İlmî Dergi* 53/1, (2017), 63-102.

Demircan, Adnan. “Dört Halife Döneminde Zekât Uygulamaları”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. ed. Necmeddin Kızılkaya. 115-162. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Daru'l-Fikr, ts.

Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 2018.

Duman, Soner. “Zekât Ahkâmının Teşri' Süreci”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. ed. Necmeddin Kızılkaya. 19-44. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emvâl*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-hedyî'n-nebeviyyi- Dâru'l-Fâzile, 2007.

Erkal, Mehmet. “Nisab”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Erkal, Mehmet. *Zekât Bilgi ve Uygulama*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2008.

Fenârî, Muḥammed b. Ḥamza b. Muḥammed er-Rûmî. *Fusûlu'l-bedâi' fî 'usûli'ş-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427.

Göksoy, İsmail Hakkı. “Malezya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/486-493. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur*. nşr. Halîl İmrân el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

Hamat, Zahri. “Business Zakat Accounting and Taxation in Malaysia!”. *Conference on Islamic Perspectives on Management and Finance*. 13-18. United Kingdom: University of Leicester, 2009.

Hanapi, Mohd Shukri. “The Zakat Fund and Non-Muslims in Malaysia”. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7/5 (Haziran 2017), 494-505. <https://doi.org/10.6007/IJARBS/v7-i5/2986>

Haron, N.H. v.dğr. “Zakat for Asnaf's Business by Lembaga Zakat Selangor”. *Malaysia Accounting Review* 9/2 (Mart 2010), 123-138.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*. nşr. Halîl İmrân el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.

Hassan, Rusni - Muhammed Nasir - Nur İffâh. “Prioritization of Zakat Distribution in Selangor and the Federal Territory of Malaysia: Are They Following the Right Distribution Principles According to Shariah?”. *Intellectual Discourse* 24 (Ocak 2016).

Hazâlî, Amran. “Malezya'da Zekât Çalışmaları”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. ed. Necmeddin Kızılkaya. 507-520. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-Kâfî fî fikhî ehli'l-Medîne*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2. Basım, 1412.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. 25 Cilt. Riyâd: Dâru Kunûzi İşbîliyyâ, 2015.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Mugni*. 15 Cilt. Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1997.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Şurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsil*. nşr. Muhammed Haccî v.dğr. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1404.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Fetâvâ İbni's-Salah*. Beyrut: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 'Âlemü'l-Kütüb, 1407.

Jaafar, Adnan Zikri. "Integrating Zakat with Development Impact Bond (DIB): Assessing Possible Approaches to Maximizing Impact from Zakat Investment". *Social Impact Research Experience (SIRE)*, 55-85.

Kahraman, Abdullah. "Hz. Ömer'in Müellefe-i Kulûb'a Zekât Konusundaki Uygulaması ve Hanefî Mezhebine Etkisi". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 3/135-144. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2018.

Karadâvî, Yusuf. *Fıkhu'z-zekât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1973.

Karâfî, Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahire*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kur'an Yolu Meâli. çev. Hayreddin Karaman v.dğr. Ankara: DİB Yayınları, 13. Basım, 2020.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-şanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Maḥfûz b. Ahmed b. el-Ḥasan el-Ḥanbelî. *el-Hidâye 'alâ mezḥebi'l-İmâm Ahmed*. Kuveyt: Müessesetü Garrâs, 2004.

Kılıç, Ünal. "Hz. Peygamber Döneminde Zekât Uygulaması". *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. ed. Necmeddin Kızılkaya. 45-64. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Kudûrî, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muḥtaşaru'l-Kudûrî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Kumaş, Ali. "Vücûb İfade Eden Mutlak Emrin Eda Edilmesiyle İlgili Bir Tartışma: Emrin Fevr veya Terâhîye Delâleti". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)* 13/26 (2015), 201-220.

Kurnia, Zahra v.dğr. "The Optimization of Zakat in Achieving Maqashid Sharia". *International Conference of Zakat*, 159-178. <https://doi.org/10.37706/iconz.2020.237>

Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Câmi'li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Riyad: Dâru'l-'Âlemi'l-Kütüb, 1427.

LZS, Lembaga Zakat Selangor. *Ringkasan Prestasi Kutipan Dan Agihan Zakat 2019*. Selangor, 2019.

Mâlik b. Enes, Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta*. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâmi 'ş-Şâfi'î*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübül-‘İlmiyye, 1419.

Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1417.

Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2005.

Migdad, Abdalrahman. “Managing Zakat Through Institutions: Case of Malaysia”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 5/3 (Kasım 2019), 28-44. <https://doi.org/10.25272/ijisef.519228>

Muhammed Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre. *et-Tekâfülü'l-ictimâ'î fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u 'ş-şâhih*. 7 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. 12 Cilt. Beyrut-Dımeşk-Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412.

Paçacı, İbrahim. *Günümüz Ekonomik Şartlarına Göre Zekâta Tâbi Mallar (Nisap ve Zekât Oranları)*. Ankara: Ayrıntı Basın Yayın ve Matbaa Hizmetleri, 2015.

Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.

Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîrû'l-menâr*. 12 Cilt. Mısır Milli Kütüphanesi, 1990.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415.

Sarkawî, Azila. “Analysis of Fatwa in Malaysia on the Provision of Housing Using Zakat Fund”. *International Conference of Zakat*. <https://doi.org/10.37706/iconz.2018.135>

Selçuk, Mervan - Görmüş, Şakir. “Zekâtın Kurumsallaşmasının Seçilmiş İslam Ülkeleri Tecrübeleri Çerçevesinde Analizi”. *ICPESS 2016 Proceedings Book*. ed. Fatih Savaşan v.dğr. 347-375. İstanbul: Beşiz Yayınları, 2016.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1993.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. thk. Rıfat Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1422.

Şeltût, Mahmud. *el-İslâm: 'akîde ve şerî'a*. Kahire: Dâru'ş-Şuruk, 18. Basım, 2001.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.

Yalçın, İsmail. “Malezya Kamusal Zekât Uygulaması Üzerine”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 235-270. <https://doi.org/10.18505/cuid.274036>

Yalçın, İsmail. *Malezya'da İslam Hukuku Uygulamaları: Yeni Gelişmeler ve Problemler (1981-2003)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus. *Tebiyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaâtü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.

Zulkiple, Fakhрина. *Malezya, Selangor Eyaletinde Zekât Toplama ve Dağıtım Yöntemi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Karârâtü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî bi Mekkete'l-Mükerrame (1977-2010).

Laporan Tahunan 2017. Wilayah Persekutuan: Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan(MAIWP), 2017.

“Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî”. *Munazzamatü'l-mü'temeri'l-İslâmî* 3 (1986), 521.

“Mecelletü Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî”. *Râbitatü'l-'âlemi'l-İslâmî* 3 (1989), 219.

İnternet Kaynakları

(LZS), Lembaga Zakat Selangor. “Bait al-Hasanah”. Erişim 20 Mayıs 2021. <https://www.zakatselangor.com.my/asnaf/bait-al-hasanah/>

(LZS), Lembaga Zakat Selangor. “Bait Al-Mawaddah”. Erişim 20 Mayıs 2021. <https://www.zakatselangor.com.my/asnaf/bait-al-mawaddah/>

(LZS), Lembaga Zakat Selangor. “Baitus Salam”. Erişim 20 Mayıs 2021. <https://www.zakatselangor.com.my/asnaf/baitus-salam/>

(LZS), Lembaga Zakat Selangor. “Jenis-jenis Zakat Selangor”. Erişim 20 Mart 2021. <https://www.zakatselangor.com.my/info-zakat/zakat-kewajipan-berzakat/zakat-pendapatan/>

(LZS), Lembaga Zakat Selangor. “Pusat Latihan Asnaf Selangor (PLAS)”. Erişim 20 Mayıs 2021. <https://www.zakatselangor.com.my/asnaf/pusat-latihan-asnaf-selangor-plas/>

(LZS), Lembaga Zakat Selangor. “Soalan Lazim”. Erişim 22 Mayıs 2021. <https://www.zakatselangor.com.my/soalan-lazim/>

(LZS), Lembaga Zakat Selangor. “Zakat Pendapatan”. Erişim 23 Mayıs 2021. <https://www.zakatselangor.com.my/zakat-pendapatan/>

(LZS), Lembaga Zakat Selangor. *Penerima & Kriteria Penerimaan Zakat*. Erişim 17 Şubat 2021. <https://www.zakatselangor.com.my/agihan-zakat/penerima-kriteria-penerimaan-zakat/>

(MAIS), Majlis Agama Islam Selangor. *al-Riqab*. Erişim 18 Mart 2021. <https://www.mais.gov.my/al-riqab/>

(MAIWP), Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan. “Bantuan Zakat”. Erişim 21 Mart 2021. <https://www.maiwp.gov.my/i/index.php/en/bz>

(MAIWP), Pusat Pungutan Zakat. “Fatwa Zakat”. Erişim 09 Ocak 2021. <https://www.zakat.com.my/info-zakat/fatwa-zakat/>

(MAIWP), Pusat Pungutan Zakat. “Jenis-jenis Zakat PPZ”. Erişim 20 Mart 2021. <https://www.zakat.com.my/info-zakat/jenis-jenis-zakat/zakat-pendapatan/>

(MAIWP), Pusat Pungutan Zakat. “Soalan Lazim Zakat”. Erişim 23 Mayıs 2021. <https://www.zakat.com.my/soalan-lazim/zakat/>

(MAIWP), Pusat Pungutan Zakat. “Golongan Penerima Zakat”. Erişim 13 Mayıs 2021. <https://www.zakat.com.my/info-zakat/golongan-penerima-zakat/>

Günümüzde Tarım Ürünlerinin Zekât (Öşür) Nisabının Kilogram Bakımından Tek Bir Rakam Olarak Belirlenmesinin İmkânı

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 21 Haziran 2023 Kabul Tarihi: 08 Mart 2024

✉ **Bilal Esen**

Dr. / PhD.

DİB / Presidency of Religious Affairs

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0002-3549-6152>

bilal.esen@diyanet.gov.tr

Öz

Tarım ürünlerinin zekât nisabı konusunda gündeme gelen “vesk”, tarihte bir hacim ölçüsüdür ve günümüzde uygulamadan kalkmıştır. Geçmişte hacim ölçüleriyle ölçülen tarım ürünlerinin neredeyse hepsi artık tartılmaktadır. Veskin karşılığını hem tarihteki hem de günümüzdeki ağırlık ölçüleri bakımından tespit etmede birçok farklı yaklaşım bulunmaktadır. Ayrıca günümüzde tarım ürünlerinin zekât nisabının tek bir kilogram olarak veya ürününe göre farklı kilogramlarla belirlenmesi şeklinde yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Makalede, eski ölçülerin günümüzdeki karşılıklarına ilişkin şimdikiye kadar yapılan çalışmalar incelenmiş, ardından İslâm dünyasındaki ilgili ve yetkili kurumların tarım ürünlerinin zekât nisabını belirleme yöntemleri ve bu noktada ortaya çıkan problemler tartışılmıştır. Böylece hem fıkıh birikimiyle uyumlu hem de günümüzde zekât verecek kişilerin kolaylıkla uygulayabileceği bir ölçünün ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışmada, tarım ürünlerinin zekât nisabını her üründe kilogram cinsinden farklı farklı ilan etmek yerine, tek bir kilogram şeklinde ilan etmenin mümkün olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Zekât, Nisap, Tarım Ürünleri, Vesk, Öşür.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Possibility of Determination the Zakat (Ushr) Nisab for Agricultural Products as a Single Number in Kilogram Today

Research Article

Received: 21 June 2023 Accepted: 08 March 2024

Abstract

The “wasq” that is used in connection with the zakat nisab of agricultural products was a measure of weight that was in use in the past and is no longer in use today. Almost all agricultural products that were previously measured by volume are now measured by scale. There are many different approaches to determining the equivalent of WASQ in terms of weight measurements, both historically and today. Currently, various methods exist for calculating the zakat nisab of agricultural goods. This may involve a single kilogram or varied kilograms, depending on the type of product. This article explores the existing research on the modern counterparts to the historical measurements, followed by an analysis of the approach used by authorized institutions in the Islamic world when determining the zakat nisab for agricultural products and the challenges they face. The intended purpose is to offer a measure that aligns with fiqh and is easily applicable for zakat givers today. It is concluded that determining the zakat nisab for agricultural products as a standard of single kilogram is feasible than separate values for each product.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Zakat, Nisab, Agricultural Products, Wasq, Ushr, Tithe.

Summary

In the historical process, Islamic jurists have long debated the definition of ancient volume and weight measurements, as well as how to determine their equivalents using other units of measurement. These differences result in the determination of the “ushr nisab” being different today.

The High Board of Religious Affairs in Türkiye previously issued a fatwa based on the *ijtihad* of Abu Hanifa. The fatwa stated that a certain nisab is not required for ushr. In a 2001 fatwa, it was declared that the ushr becomes necessary only if the product reaches the nisab amount. In subsequent studies published on behalf of the Board, the nisab amount threshold was expressed as ‘approximately 650 kg’ in some instances, and ‘between 650-1000 kg’ or ‘between 653-1000 kg’ in others. However, these figures do not align with the numbers generated by the Board’s original and detailed calculations in the past. Previously, the Board had determined that the amount of charity (*sadaqah al-fitr*) equivalent to 1 “sa” is 2920 grams. Based on this calculation, the required weight of five wasq (ushr nisab) equivalent to 300 sa’ should have been 876 kg. This weight must be consistent across all products.

Initially, it may seem fitting to convert the previous volume measure, wasq, to a modern-day unit, such as liter, and estimate the weight of this volume for each product. However, there are several historical disputes, and current debates surrounding the data upon which each claim is based. However, if the wasq is converted to liters and different kilograms are determined as nisab for each product based on their specific weights when measured in liters, multiple nisab values will arise for different products. This will create difficulties and confusion for both the taxpayers and the clergy who will provide guidance. The principles of banishing difficulties and “*maslaha*” enable the determination of a single weight in kilograms as nisab, which can be applied to all products currently weighed, even if they were previously measured by volume. Historically, the *ulama* determined a single number for converting sa’ and wasq to either ‘ritl’ or ‘dirham’, rather than determining separate values for each product. An example of the determination made by Hanafis is that 1 sa’ equals 8 ritl (1040 dirhams) for all products. Similarly, the High Board of Religion Affairs did not differentiate between wheat and other commodities while calculating the amount equivalent to 1 sa’ for *sadaqah al-fitr* in the past. The same was determined as 1040 dirhams and 2920 grams. Continuing this approach could enable the explanation of a single kilogram amount as the nisab value valid for all products. In fact, it is supported by the

majority of fatwa authorities and zakat institutions in Islamic countries who declare the nisab of ushr as a single figure in kilograms.

In conclusion, a) it is possible to determine a single weight in kilograms as the nisab of ushr for all durable products that were previously measured by volume but are now measured by weight, according to the viewpoint of fiqh. Once accepted in principle, it is important to clearly determine the declared nisab amount. This article reveals that reaching an agreement on a single number is impossible. Hence, it is suitable for each fatwa authority to determine a specific number according to their calculations. For instance, the High Board of Religious Affairs in our country may decide to set the nisab at 876 kg based on their own past calculations. b) For durable products that were historically measured by volume and are still measured this way in some countries, it is not mandatory to determine the nisab in kilograms. Instead, one may use measurements such as liters or 'gantang'. c) For products that are not durable or are durable but not measured by volume, their nisab amount can be determined based on cost instead of weight or volume. Currently, there are several options available, including using the nisab cost of the least expensive or moderately-priced product, or that of the most commonly cultivated product grown in the country as a reference point. Further research is needed to determine which option is best.

Giriş

Tarımsal ürünlerden verilen zekât anlamında *öşür*; vücûbiyet bakımından belli şartlara bağlıdır. Bu noktada tartışılan hususlardan biri, ürünün belli bir miktara ulaşmasının şart olup olmadığıdır. Fıkıh geleneğinde ortaya çıkan iki temel görüşten birine göre ürünün belli bir miktara ulaşması şarttır; aksi halde öşür vermek gerekmez. Fukahânın çoğunluğu ve Hanefîlerden de İmâmeyn bu görüştedir. Diğer bir görüşe göre ise ürünün belli bir miktara ulaşması şart değildir; çıkan ürün ne kadar olursa olsun öşrünü vermek gerekir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) gibi bazı fakihler bu görüşte olup Hanefî mezhebinde İmameynin görüşü değil bu görüş benimsenmiştir.¹ Ürünün belli bir miktara ulaşmasını şart kabul edenler, beş *vesk* miktarına ulaşmadıkça öşür gerekmediğini ifade eden hadislerle dayanmaktadır. Diğer fukâha ise bu hadisleri öşürle ilgili umûmî ve kat'î nasları tahsis edecek kuvvette görmemektedirler.²

Öşür mükellefiyetinin doğması için ürünün ulaşması gereken asgari miktar, *nisap* kavramıyla ifade edilmektedir ki, nisap; “Vücubiyetin, ibtidaen taallük ettiği şeydir.”³ veya “Malın, daha azında zekât gerekmeyen miktarıdır.”⁴ gibi ifadelerle tarif edilmektedir. Nisabı şart koşan fakihlerin çoğunluğu, öşre tabi ürünleri sınırlı sayıda tutmaktadırlar. Onlara göre sebze ve meyve türünden olan yaş/taze ürünlerde öşür gerekli olmamakta, sadece dayanıklı olan, yani uzun süre çürümeden kalabilen ve stoklanabilen ürünlerden öşür gerekmektedir. Dayanırlılığa ilaveten, bazı mezheplerde ürünün gıda maddesi olması, kuru olması veya *vesk/keyl* ile ölçülüyor olması gibi şartlar da bulunmaktadır.⁵ Bu şartlar öşre tabi ürünlerin kapsamını sınırlamaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre ise hiçbir üründe nisap şart

¹ 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/59; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1425/2004), 2/27.

² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/27-28.

³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - Medine: Dârü's-Sirac, 1431/2010), 2/323.

⁴ Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Tilbetü't-talebe fi'l-ıstılâhâtü'l-fikhiyye* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1416/1995), 91; “Nisâb”, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye* (Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.), 40/318.

⁵ Bk. Ebü Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 5/451-456; Muhammed b. Yûsuf Ebi'l-Kâsim el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl şerhu Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1994),

olmadığı gibi, “yerden çıkıp tarlalarda yetişen ve arazinin değerlendirilerek mahsul elde edilmesi amacıyla ziraatı yapılan bütün ürünler”den öşür gerekir.⁶ İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) belirttiğine göre, mezheplere bağlı olan veya olmayan tüm fakihlerin görüşleri dikkate alındığında, öşre tabi olduğu konusunda ittifak bulunan ürünler, tahıllardan buğday ve arpa, meyvelerden de kuru üzüm ve hurmadır. İbn Kudâme (ö. 620/1223) de bu dört ürün konusunda icmâ bulunduğunu ifade etmektedir.⁷ Hâlbuki İbn Hazm (ö. 456/1064) kuru üzümünden öşür gerekmediğini savunmakta, bu konudaki icmâ iddiasını reddederek Kâdî Şüreyh’in (ö. 80/699 [?]) ve Şa’bî’nin (ö. 104/722) de aynı kanaatte olduklarını aktarmaktadır. Bu görüş dikkate alındığında, öşür gerektiği konusunda hakkında ittifak bulunan tarım ürünleri sadece üç tanedir.⁸ Hangi tarım ürünlerinin öşre tabi olduğu hususunda çerçeveyi en geniş tutanın Ebû Hanîfe olduğunu, ardından sırasıyla İmâmeynin, Hanbelîlerin, Mâlikîlerin ve Şâfîilerin geldiğini söylemek mümkündür.

Öşre tabi ürünlerde cumhur tarafından ileri sürülen dayanıklılık şartı, yaş/taze ürünleri genel olarak nisap konusunun dışında bırakmıştır. Ayrıca dayanıklı tarım ürünleri, asr-ı saadette *vesk* ile ölçülüyor (keylî) olduğundan, nisap, asıl olarak keylî olan ürünlerde söz konusudur. Keylî olmayan ürünlerde nisap konusunu ele alanlar ise özellikle Hanefîlerden İmâmeyndir. Zira onlara göre keylî olmasa bile dayanıklı olan her üründen zekât gerekir. Bu iki imam keylî olan ürünlerde nisabın beş *vesk* olduğunda ittifak ederken keylî olmayanların nisabında ise ihtilaf etmişlerdir. İmam Ebû Yûsuf’a göre bu ürünlerde nisap, keylî olan ürünlerden değeri en düşük olanının beş veskinin kıymetidir. İmam Muhammed’e göre ise bu ürünlerden her biri hangi ölçüyle ölçülüyor ise nisabı, o ölçünün beş katıdır. Örneğin safranın nisabı beş *mendir*.⁹ Hanbelîlerde de, keylî olmayan pamuk ve safran gibi ürünlerden öşür gerekeceği şeklinde bir görüş bulunmaktadır. Bu görüş sahiplerinin, keylî olmayan ürünlerde nisabı, ağırlık bakımından hesapladığı dolayısıyla 5 veskin karşılığı olan 1600 ritli bu ürünlerde nisap

3/120; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1388/1968), 3/6.

⁶ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkanî, *Tuhfetü’l-fukahâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1414/1994), 1/321; Kâsânî, *Bedâi’*, 2/58-61.

⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2/11, 14-15; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3-3.

⁸ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr* (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, ts.), 4/12, 25-28.

⁹ Kâsânî, *Bedâi’*, 2/61; Men, müd ile aynı ağırlıkta eski bir ağırlık ölçüsü olup iki ritli denktir. Ritl hakkında ileride bilgi verilecektir. Bk. Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr* (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1423/2003), 3/320; Cengiz Kallek, “Men”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/105.

kabul ettiği nakledilmektedir.¹⁰ Kısacası, tarihte öşür nisabının tespiti, asıl olarak, dayanıklı olan tarım ürünleriyle ilgilidir.

Nisap tartışmasının günümüzdeki en önemli problemlerinden biri, dayanıklı olan ve geçmişte de keyfî olan ürünlerin artık genellikle kilogram ve katları şeklinde ağırlık ölçüleriyle tartılıyor olmasıdır. Bu da geçmişteki vesk ölçüsünü günümüzdeki ölçülere çevirme problemini gündeme getirmektedir. Hadislerde ağırlığa değil hacme itibar edildiği dolayısıyla günümüzde de nisabın hacim olarak belirlenmesi gerektiği ileri sürülecek olursa, veskin önce litre ve katlarına çevrilmesi gündeme gelecektir. Ancak hacimle ölçme artık neredeyse sona erdiğinden bunun devamında yine bu kadar litre çeken her bir ürünün ağırlığının kilograma çevrilmesine ihtiyaç duyulacaktır. Böylece her ürünün nisabı litre bakımından aynı olsa bile kilogram yönüyle farklı olacak, nisapla ilgili çok sayıda rakam ortaya çıkacaktır. Ayrıca her bir ürünün de kendi içinde farklı çeşitleri ve bunların da farklı ağırlıkları olabildiği göz önüne alınacak olursa, rakam farklılığı daha da artacaktır. Dolayısıyla veskin karşılığını litre olarak belirlemek, her bir ürünün nisabını kilogram bakımından ayrı ayrı tespit etmek; veskin karşılığını tek bir kilogram olarak belirlemek ise bütün ürünler için tek bir kilogramı nisap kabul etmek anlamına gelecektir.

Çalışmada, günümüz fetva mercilerince genellikle öşürde nisap şartının kabul edilmesi dikkate alınarak, *beş vesk* ölçüsünün zamanımızda hangi ölçü ya da tartıyla ifade edilmesinin uygun olacağı meselesi üzerinde durulmaktadır. Zekât ve öşür nisaplarını, amaç ve gaye gibi açılardan değerlendiren ve ekonomik şartlara göre belli bir hayat standardının veya asgari geçim endeksi gibi verilerin bütün mallarda nisap kabul edilmesini öneren görüşler bulursa da¹¹ bunlar günümüzdeki yetkili fetva mercileri tarafından tercih edilmediğinden konunun bu yönü tartışılmayacaktır.

Öte yandan zamanımızda bir taraftan İmâmeyn gibi öşürde nisabı şart gören diğer taraftan da Ebû Hanîfe'nin görüşü doğrultusunda yaş/taze sebze ve meyveler de dâhil bütün tarım ürünlerinin öşre tabi olduğunu savunan eklektik bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Örneğin ülkemizdeki Din İşleri

¹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/8.

¹¹ Bu görüşlerin tasnifi için bk. Osman Güman, “Zekât Nisap Değerlerinin Güncellenmesi”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 03-04 Aralık 2016* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 697 vd.; Yunus Vehbi Yavuz, “Hz. Peygamber Dönemi Hayat Standartlarında Belirlenen Klasik Ölçüler Dikkate Alınarak Zekât Nisabının ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi”, *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri* (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 79 vd.

Yüksek Kurulu,¹² Küveyt'teki Beytü'z-Zekât kurumu,¹³ Mısır'daki Dârü'l-İftâ¹⁴ ve Sudan'daki Dîvânü'z-Zekât kurumunun¹⁵ yaklaşımları böyledir. Bu yaklaşımın, dayanıklı olmayan sebze ve meyveler ile geçmişte dayanıklı olduğu halde keylî olmayan ürünlerin nisabını nasıl belirleyecekleri hususu çağımızın problemlerindedir. Diğer yandan Malezya ve Sudan gibi bazı ülkelerde ürünlerin ölçümünde ağırlık ölçüleri yanında *rubu'* ve *gantang* gibi hacim ölçüleri de halen kullanılabilir. ¹⁶ Tüm bu hususlar dikkate alındığında günümüzde öşür nisabını tespitite şu boyutların bulunduğu görülmektedir:

a) Dayanıklı olup tarihte keylî olan ve günümüzde ağırlık ölçüsüyle tartılan ürünlerde nisap,

b) Dayanıklı olup tarihte keylî olan ve günümüzde kile ve litre gibi hacim ölçüleriyle ölçülen ürünlerde nisap,

c) Dayanıklı olmayan, dolayısıyla keylî de olmayan veyahut da dayanıklı olduğu halde tarihte keylî olmayan ürünlerde nisap.

Çalışmamızda esas olarak (a) ve (b) maddelerindeki nisap üzerinde durulacaktır. Yukarıdaki (c) maddesindeki nisap genellikle (a) maddesine bağlı kabul edilmekte ve kıymet bakımından belirlenmektedir. Zira söz konusu kıymetin belirlenmesi, öncelikle 5 veskin günümüzde kaç kilo veya litreye tekabül ettiğinin tespitine bağlıdır. Kıymete göre belirleme Ebû Yûsuf'un yukarıda değindiğimiz görüşüne yakın olup günümüz fetva mercilerinden, keylî olmayan ürünlerin de öşre tabi olduğunu savunanlar, genellikle bu görüşü esas almaktadırlar. Bu görüşü esas alanlardan bir kısmı, nisabı beş vesk olan ürünlerden değeri en düşük olanının kıymetini; kimisi ise orta değerde olanının kıymetini dikkate almaktadır.¹⁷ İmam Muhammed'e ait görüşün tercih edildiğine ise rastlanmamıştır. Dolayısıyla günümüzde öşür nisabıyla ilgili meselelerin çözümü öncelikle (a) ve (b) maddelerinde belirtilen nisabın güncellenmesine bağlıdır.

¹² Bk. Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYK), *Fetvalar* (İzmir: DİB Yayınları, Aralık 2018), 243-245.

¹³ Beytü'z-Zekât, *Ahkâm ve fetâva'z-zekât ve's-sadakât ve'nüzûr ve'l-keffârât* (Küveyt: Beytü'z-Zekât, 1440/2019), 103-104, 106.

¹⁴ Dârü'l-İftâ el-Mısıriyye, "Zekâtü fâkîheti'l-mancû" (Erişim 19 Mart 2023); Dârü'l-İftâ el-Mısıriyye, "Zekâtü'z-zürü'i ve's-simâr ve sûretü ihrâcihâ" (Erişim 10 Ocak 2023).

¹⁵ Dîvânü'z-Zekât es-Sûdânî, "Zekâtü'z-zürü'i ve's-simâr" (Erişim 01 Nisan 2023).

¹⁶ İsmail Yalçın, "Malezya Kamusal Zekât Uygulaması Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 259; Necdet Şensoy, "Çağdaş Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Zekât: Malezya Zekât Sandığı Örneği", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât: Tartışmalı İlmî Toplantı 17-18 Kasım 2007* (Ensar Neşriyat - İSAV, 2008), 97, 100; Dîvânü'z-Zekât es-Sûdânî, "Zekâtü'z-zürü'i ve's-simâr".

¹⁷ DİYK, *Fetvalar*, 243; Beytü'z-Zekât, *Ahkâm ve fetâva'z-zekât*, 105; Yûsuf el-Karadâvî, *Fikhü'z-zekât* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1424/2003), 1/403.

Çalışmanın amacı, öşür nisabı konusunda hem fıkıh birikimiyle uyumlu hem de günümüzde öşür mükelleflerinin kolaylıkla uygulayabileceği bir ölçünün ortaya konmasına katkı sağlamaktır.

Makalede, eski ölçülerin günümüzdeki karşılıklarına ilişkin şimdiye kadar yapılan çalışmaların incelenmesi, İslâm dünyasındaki ilgili ve yetkili kurumların öşür nisabını nasıl belirlediklerinin tespiti ve getirilen önerilere dair problemlerin ortaya konulması gibi yöntemlere başvurulmuştur.

Konuyla ilgili olarak çağımızda yapılmış bazı özel çalışmalar bulunmaktadır. Yurt dışında Muhammed Necmeddin el-Kürdî tarafından yapılan *el-Mekâdirü's-şer'iyye ve'l-ahkâmü'l-fikhiyyeti'l-müteallikati bihâ* isimli çalışma bunlardan biridir. Yine Küveyt'te bulunan Beytü'z-zekât kurumun tertiplelediği bazı toplantılarda şer'î ölçülerin günümüzdeki karşılıklarına ilişkin bazı sunumlar yapılmış ve bunlar yayımlanmıştır. Ayrıca zekât konusunda eser kaleme alan müellifler ile çeşitli ülkelerdeki fetva mercilerinin ve zekâtla ilgili resmi kuruluşların nisap konusunda yaptıkları açıklamalar, değerlendireceğimiz başlıca verilerdendir. Ülkemizde de dinî konularda toplumu aydınlatma görevini yürüten Din İşleri Yüksek Kurulu'nun arşivi¹⁸ bu konuda bazı veriler sunmaktadır. Söz konusu arşiv, özellikle Cumhuriyet döneminde eski ölçülerden yeni ölçülere geçiş noktasında önemlidir. Yine aynı Kurul tarafından 2021 yılında düzenlenen *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı XI: Öşür Hesaplamalarıyla İlgili Güncel Dinî Meseleler* adlı toplantıda öşürde nisap konusuyla ilgili bazı tebliğler sunulmuş olup bunlar yayınlanmış durumdadır. Bu tebliğlerden birinde Temel Kacı, öşürde nisap konusunu ve şer'î ölçülerin geçmişteki ve günümüzdeki karşılıklarını detaylı biçimde ele almış ve öşür nisabının günümüzde kaç kilograma tekabül edeceğini hesaplamaya çalışmıştır. Bu esnada nisabın, her üründe farklı kilogram olarak değil tek bir kilogram olarak ilan edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Detaylandırmamakla birlikte tek bir kilogramın nisap olarak ilan edilmesinin “daha işlevsel olacağı” şeklinde Kacı'ın kısa bir gerekçesi bulunmaktadır.¹⁹ Diğer bir tebliğde Abdulmelik Kutluay öşür nisabı konusundaki birçok meseleyi ele almanın yanında, her bir ürün için kilogram bakımından ayrı ayrı nisap belirlenmesini teklif etmiştir. Gerekçe ise veskin kilogram karşılığının her üründe farklı olmasıdır.²⁰

¹⁸ Söz konusu arşivdeki öşürle ilgili kararlardan bu makalede yararlanabilmek için Din İşleri Yüksek Kurulu'na başvurulmuş olup 16.08.2023 tarihli ve E-69942030-605.01-4095862 sayılı yazı ile izin alınmıştır.

¹⁹ Temel Kacı, “Öşre Tâbi Ürünlerin Nisabı”, *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı XI: Öşür Hesaplamalarıyla İlgili Güncel Dinî Meseleler* (Ankara: DİB Yayınları, 2022), 127, 139.

²⁰ Abdulmelik Kutluay, “Farklı Tarım Ürünlerine Göre Öşür Nisabının Tespiti”, *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı XI: Öşür Hesaplamalarıyla İlgili Güncel Dinî*

Çalışmamızda, Kacır ve Kutluay'ın çalışmalarından farklı olarak, özellikle nisabın her üründe farklı bir kilogram olarak belirlenmesinin problemleri ortaya konulacak, sonra nisabın tek bir kilogram olarak kabul edilmesinin fikhî imkânı aranacak ve bunun bazı gerekçeleri detaylandırılacaktır.

1. Öşür Nisabını İlgilendiren Eski Ölçüler ve Karşılıklarını Belirlemede Farklı Yaklaşımlar

1.1. Vesk ve Sâ‘

Hadislerde öşür nisabı için zikredilen ölçü beş vesktir.²¹ *Vesk* (الوسق), o devirlerde tahıl gibi katı gıda maddelerinin ölçümünde kullanılan bir ölçek olup “Bir deve yüküdür ki, bu da altmış sâ‘dır.”²² biçiminde, yani sâ‘ dikkate alınarak tarif edilmektedir. Sâ‘ ise özellikle sadaka-i fıtır konusunda gündeme gelmekte olup bunun alt katı *müd’*dür. Literatürde bu gibi hacim ölçüleri *keyl*, *mikyâl/mekâyil*; bunlarla ölçülenler ise *keyli* veya *mekil/mekilât* diye anılmaktadır.²³ Bu bağlamda farklı coğrafyalarda *kile* kavramının bulunduğu bilinmektedir.²⁴

Tarihi süreçte vesk gibi hacim ölçülerinin neye tekabül ettiğini belirleme ve sonraki nesillere aktarma hususunda araya ağırlık ölçüleri girmiştir. Bu esnada *miskal/dinar*, *dirhem rıtl*, *kırat* ve *habbe* gibi ölçüler gündeme gelmiştir ki, bunlar birbirinin alt veya üst katları mahiyetinde ağırlık ölçüleri olup *vezn* veya *mizân/mevâzîn*; bunlarla ölçülenler ise *vezni* veya *mevzûnât* gibi isimlerle anılmaktadır.²⁵

Gerek keyl gerekse vezn türünden olan ölçülerden her birinin diğer ölçülerden karşılıklarını tespit etme konusunda öteden beri mezhepler ve fakihler arasında farklılıklar söz konusu olmuştur. Bu farklılıklar,

Meseleler (Ankara: DİB Yayınları, 2022), 153, 179; Bu çalışmanın genişletilmiş hali için ayrıca bk. Abdülmelik Kutluay, “Günümüz Ölçü Birimlerine Göre Tarım Ürünlerinin Zekât Nisabının Tespiti”, *Darulfunun İlahiyat* 33/1 (Haziran 2022), 209-245.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Zekât”, 42; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Türâsi’l-Arabî, ts.), “Zekât”, 1-6; Süleymân b. Eş‘as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî (b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Zekât”, 2.

²² Neseffî, *Tilbetü’l-talebe*, 96.

²³ “Keyl”, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye* (Küveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, ts.), 35/177; “Mekâdir”, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye* (Küveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, ts.), 38/295.

²⁴ Cengiz Kallek, “Kile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/568; Keyli olan ürünleri tartılan ürünlerden ayırmak için “ölçülerek mübadele edilen” kavramını kullanan bir çalışma için bk. Vecdi Akyüz, *Zekât* (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), 423.

²⁵ “Mekâdir”, 38/305; “Mizân”, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye* (Küveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, ts.), 39/400; “Vezni”, *el-Mevsûatü’l-fikhiyye* (Küveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, ts.), 43/136.

günümüzde de öşür nisabının kişi ve kurumlar tarafından farklı farklı ilan edilmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla öncelikle fıkıh geleneğinde ortaya çıkan mezheplerin, ölçülerle ilgili kabullerini ardından günümüzdeki farklı yaklaşımları aktarmak yerinde olacaktır.

1.2. Fıkıh Mezheplerinin Ölçülerle İlgili Kabul Ettiği Karşılıklar

Bir veskin altmış sâ', bir sâ'ın da dört müd olduğunda öteden beri ittifak vardır. Bunların dışındaki ayrıntılarda ise birçok ihtilaf bulunmaktadır.

Hanefilere göre 1 müd, 2 rıtl; 1 sâ', 8 rıtl iken, cumhura ve Ebû Yûsuf'a göre 1 müd, 1 tam ve 1/3 (1,3) rıtl; 1 sâ' ise 5 tam ve 1/3 (5,3) rıtl etmektedir. Bu kabuller sonucunda beş vesk, genel olarak Hanefilere göre 2400 rıtl iken diğerlerine göre 1600 rıttır.²⁶ Ebû Yûsuf'un hangi görüşte olduğuna dair bazı farklı yorumlar bulunsa da Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in 1 sâ'ı 8 rıtl kabul ettiğinde şüphe yoktur.²⁷

Rıtl denilince, bir ağırlık ölçüsü akla gelmektedir. Fakat 1 rıtlın kaç dirheme karşılık geldiği hususunda ihtilaf edilmiştir. Bazı Hanefî kaynakları 1 rıtlın kaç dirhem ağırlığında olduğu hususunda mezhep içinde ihtilaf bulunduğunu aktarmakla birlikte, ilerleyen asırlarda Hanefiler içinde gittikçe yerleşen yaklaşıma göre 1 rıtl, 130 dirhemdir. 1 sâ' da 8 rıtl kabul edildiğine göre, 1 sâ'ın dirhem olarak karşılığı $8 \times 130 = 1040$ dirhemdir.²⁸

Şâfiilerden Râfî (ö. 623/1226) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) de 1 rıtlın 130 dirhem olduğunu kabul etmektedirler. İçlerinde farklı görüşler bulunsa da, genel olarak 1 rıtl, Şâfiiler ve Hanbelîlere göre 128 tam ve 4/7 (128,57) dirhem, Mâlikîlere göre 128 dirhemdir. Çeşitli kaynaklarda 1 rıtl için 129 veya 180 dirhem gibi farklı rakamlar da verilmektedir. Rıtlın karşılığını miskal ile belirterek 90 miskal veya 125 miskal gibi rakamlar verenler de bulunmaktadır.²⁹

²⁶ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1399/1979), 53; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/59; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/27; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/163-164, 3/11; Cengiz Kallek, "Sâ'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/317.

²⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1423/2003, 1/294-295; 3/320; Sâ'ın kaç rıtl ettiği hususunda İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğuna dair değerlendirme içeren bir muhakkik dipnotu için bk. Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 2/212.

²⁸ Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1313), 1/309; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/301; Abdurrahman b. Muhammed Damad Efendi Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1991), 1/216; Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dûkâfî et-Tahtâvî, *Hâşiyeye alâ Merâki'l-felâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 724; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1423/2003, 1/294-295; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/152.

²⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/163-164; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/122, 5/458, 6/16, 129; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 3/119; Cengiz Kallek, "Rıtl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

Dirhem ve *dinar* da birer ağırlık ölçüsü olup tarih boyunca farklı coğrafyalarda ağırlığı birbirinden farklı dirhemler ve dinarlar ortaya çıkmıştır. İslâm öncesi dönemde ve asr-ı saadette, dinar altın para sistemini, dirhem ise gümüş para sistemini ifade etmektedir. Bunlar para olmanın yanında ağırlık ölçüsü olarak da kullanılmışlardır. Dirhem kavramı her iki hususu ifade için kullanılabilirken, altının para olarak ifade edilmesinde dinâr, ağırlık ölçüsü olarak ifadesinde ise *miskal* kavramı öne çıkmaktadır. Mamafih dinarla miskal eşit ağırlıkta kabul edilmektedir.³⁰ Şu var ki, geçmişin paralarına bakıldığında piyasada hem dinarın hem de dirhemden farklı ağırlıkta olan türleri bulunmaktadır. 1 dinârın 20 kırat veya 22 kıratından bir habbe eksik olduğu; Bağlı, Himyerî ve Taberî gibi adlarla anılan farklı dirhem türlerinin 20 kırat veya 10 kırat olduğu aktarılmaktadır. Bu dirhemler *dânek*³¹ hesabıyla ise 8 dânek, 6 dânek, 5 veya 3 dânek gibi farklı ağırlıklarla ifade edilmektedir. Mehmet Erkal'ın İbnü'l-Hümâm'dan (ö. 861/1457) aktardığına göre Hz. Peygamber döneminde Müslümanlar 8 veya 4 dânek ağırlığındaki dirhemlerden hangisini bulurlarsa onunla zekâtlarını ödemişlerdir. Hz. Peygamber de zekât nisabını 200 dirhem olarak belirlerken bunu herhangi bir dirhemle kayıtlamamıştır. Hz. Ömer döneminde ise farklı ağırlıktaki dirhemlerin ortalaması alınmış ve dirhem ile dinar arasında ağırlık bakımından 10/7 oranı benimsenmiştir. Yani her 10 dirhemden ağırlığı 7 dinarın ağırlığına denk kabul edilmiştir. Bu ortalamada dirhem, Hanefîlere göre 14 kırat, diğer bazı mezheplere göre ise 6 dânektir. Her iki görüş de dirhem ve dinar arasındaki 10/7 oranına uygundur.³² İlk İslâm paraları basılmaya başlandığında bu oran esas alınmıştır.³³

Hanefîlerin genel yaklaşımına göre 1 şer'î dirhem, 14 kıratdır. 1 kırat ise 5 arpa tanesi ağırlığındadır. Buna göre 1 dirhem $14 \times 5 = 70$ arpa tanesine tekabül eder. 1 miskal/dinar, 20 kıratdır. 20 kırat ise 100 arpa tanesi ağırlığındadır.³⁴ Şer'î dirhem ile örfî dirhem arasında fark bulunduğu da Hanefî kaynaklarda yer almaktadır. Örneğin İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), zamanındaki örfî dirhemden şer'î dirhemden daha ağır olduğunu ve 16 kırat olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla örfî dirhem, $16 \times 5 = 80$ arpa tanesi ağırlığındadır. 1 sâ', şer'î dirhem bakımından 1040 dirheme tekabül

Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/52-53.

³⁰ Mehmet Erkal, *Zekât : -bilgi ve uygulama-* (İstanbul : Erkam Yayınları, 2004), 99-100.

³¹ Eski bir ağırlık ölçüsü olup "dânik" diye de okunmaktadır. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde özel bir maddede ele alınmış ve dânek şeklindeki okunuşu tercih edilmiştir. Bk. Cengiz Kallek, "Dânek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/457-458.

³² Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/14-15; Erkal, *Zekât*, 100, 103, 107.

³³ Kâsânî, *Bedaiü's-sanai'*, 2/16.

³⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 2/222; Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Mevsüatu Keşşâfî istulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan [Librairie du Liban], 1996), 1/783-784; Erkal, *Zekât*, 120.

ederken, örfî dirhem bakımından 910 dirhemdir. Örfî dirhemini farklı tarihlerde ve farklı ülkelerde değişik ağırlıkta çeşitlerinin bulunduğu bilinmektedir.³⁵

Hanefîler dışındaki mezheplerde dirhemini karşılığının kırat olarak değil de dânek ile verilmesi yaygın olup 1 dirhem genellikle 6 dânek kabul edilmektedir. 1 dânek, 8 tam ve $\frac{2}{5}$ (8,4) arpa tanesi ağırlığındadır (Bir başka deyişle 1 dânek 2 kıratdır. 1 kırat da 4 tam ve $\frac{1}{5}$ (4,2) arpa tanesine eşdeğerdir). Buna göre tane bakımından 1 dirhem, 50 tam ve $\frac{2}{5}$ (50,4) arpa tanesine karşılık gelmektedir. Nevevî'nin (ö. 676/1277) Rûyânî'den (ö. 502/1108) aktardığına göre ise 1 dânek 8 arpa tanesi ağırlığında olup buna göre 1 dirhem 48 arpa tanesine eşittir.³⁶ Karâfî (ö. 684/1285), 1 dirhemini 57 tam ve $\frac{6}{10}$ ve $\frac{1}{100}$ (57, 61) arpa tanesi olduğu görüşünü tercih etmiştir.³⁷ Yine Mâlikîlerden İbn Şâs (ö. 616/1219) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) de 1 dirhemini 57,61 arpa tanesi kabul ettikleri ve bu görüşün esasında İbn Hazm'a ait olduğu aktarılmaktadır ki,³⁸ bu isnat teyit edilmiştir.³⁹ Fakat görüşün kaynağı kim olursa olsun, Mâlikîler içinde önemli yeri bulunan söz konusu fakihlerin bile bu görüşü tercih etmiş olmaları, ihtilafın boyutunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla 1 dirhemini kaç arpa tanesi ağırlığında olduğu hususunda Hanefîler dışındaki mezheplerde de tam bir ittifak olduğu söylenemez.

Dinar hakkında, Hanefîler dışındaki mezheplerde 1 dinarın 72 arpa tanesine karşılık geldiği görüşü yaygın olmakla birlikte⁴⁰ araştırıldığında bu konuda da farklı kanaatlerin bulunduğu görülmektedir. Nevevî, bir eserinde Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve İbn Süreyc'den (ö. 306/918) nakille 1 dinarın 72 arpa tanesi ağırlığında olduğunu ifade etmiştir.⁴¹ Başka bir eserinde ise 1 dinarın, 82 tam ve $\frac{3}{10}$ ve $\frac{1}{100}$ (82,31) arpa tanesi ağırlığında olduğu şeklinde İbn Hazm'ın görüşünü aktarmakla yetinmiştir.

³⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1423/2003, 3/320; Halil Sahillioğlu, "Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/368-369.

³⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/16; Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü'l-tâlibîn*, thk. Zuheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991), 4/378; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 3/118-120; Mansûr b. Yûnus el-Buhûfî, *Dekâiku üli'n-nühâli-Şerhi'l-Müntehâ* (Kahire: Âlemü'l-Küttüb, 1414/1993), 1/428; Erkal, *Zekât*, 119, 122, 124.

³⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zehîra* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3/10, 77.

³⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl fî Muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 2/279, 290, 291.

³⁹ Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 5/246; Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullah b. Necm İbn Şâs, *İkdü'l-cevâhiri's-semîne* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2003), 1/249; Ebû Amr Cemâlüddîn İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât* (b.y.: el-Yemâme li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1421/2000), 1/161.

⁴⁰ Buhûfî, *Dekâiku üli'n-nühâ*, 1/428; Erkal, *Zekât*, 118.

⁴¹ Nevevî, *Ravdatü'l-tâlibîn*, 4/378.

Karâfi de 1 dinârın 82,3 arpa tanesi ağırlığında olduğunu kabul etmektedir.⁴² Hattâb (ö. 954/1547), dirhem konusunda olduğu gibi dinâr konusunda da Karâfi, İbn Şâs ve İbnü'l-Hâcib'in, İbn Hazm'a ait görüşü tercih ettiklerini ve 1 dinârı 82,3 arpa tanesi ağırlığında kabul ettiklerini belirtmekte ve bunu icmâ'a aykırı saymaktadır. Ayrıca, buğday tanesi esas alındığında, mezhep içerisinde 1 dinârın 96 buğday tanesi ağırlığında olduğu şeklinde bir görüş bulunduğunu da nakletmektedir.⁴³ Mâlikî mezhebi içerisinde bile birçok meşhur fakihin 1 dinârın kaç arpa tanesi ağırlığında olduğu hususunda farklı görüşte olduğu hatta Hanefîlerin 1 dinârı 100 arpa tanesi kabul ettiği hesaba katılacak olursa, bu kadar görüş ayrılığının bulunduğu yerde icmâdan söz etmenin yerinde olmadığı aşikârdır. Şu var ki, dinârın kaç arpa tanesi ağırlığında olduğu hususunda ihtilaf bulunsa bile, yukarıda ifade edildiği üzere, dirhem ile dinâr arasında 10/7 oranının bulunduğu hakkında ittifak vardır.

Zekât konusunda adı geçen ağırlık ölçülerinden bir diğeri *ukiyye* olup 40 dirheme karşılık gelmektedir. Bunun miskal olarak karşılığı ise ihtilâfıdır.⁴⁴

İlk bakışta, dirhem ve dinârın karşılıklarına ilişkin Hanefîler ve diğerleri diye iki grubun bulunduğu şeklinde bir genelleme yapılabilirse de,⁴⁵ öşür nisabı söz konusu olduğunda bu görüş ayrılıkları artmaktadır. Zira yukarıda belirtildiği üzere, diğer mezhepler arasında 1 sâ'ın 5 tam ve 1/3 (5,3) rıtl olduğunda ittifak varken, 1 rıtlın kaç dirhem olduğunda görüş birliği bulunmamaktadır. Bu görüş ayrılığından sonra dirhem ve dinârın karşılığında ittifak etmiş oldukları varsayılsa bile, öşür nisabının ağırlık bakımından karşılığı konusunda da görüş birliği bulunduğu söylenemez.

Buraya kadar aktardığımız görüş ayrılıkları, veskin alt katı olan 1 sâ'ın, rıtl ve dirhem olarak karşılığının tespitine dönüktür. Sâ'ın kaç dirhem olduğu belirlenebilirse bundan sonra beş veskin kaç dirhem olduğu da tespit edilebilir ve ardından da bu kadar dirhem günümüzde kaç kilograma denk olduğu ortaya konulabilir. Fakat görüldüğü üzere mesele, birçok ihtilaf içinden bir tercihi zorunlu kılmaktadır.

Ayrıca belirtmek gerekir ki, öşür nisabının güncel değerinin bulunmasında takip edilen tek yaklaşım, sâ' → rıtl → dirhem → kilogram şeklindeki hesaplama değildir. Fıkıh kitaplarında aktarılan bu ölçüleri esas alma dışında farklı yollarla da öşür nisabının belirlenmeye çalışıldığı görülmektedir. Aşağıdaki başlık altında bunlara değinmek ve ardından öşür nisabı için günümüzde telaffuz edilen rakamlardan söz etmek uygun olacaktır.

⁴² Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/16; Karâfi, *ez-Zehira*, 3/10, 77.

⁴³ Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 2/279, 290.

⁴⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/14.

⁴⁵ Bk. Erkal, *Zekât*, 124-125.

1.3. Beş Veskin Günümüzdeki Karşılığını Tespitte Farklı Yaklaşımlar

Veskin ve onun alt katlarından olan sâ' ile müddün günümüz ölçülerinden karşılığının nasıl tespit edileceği hususunda birbirinden farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Necmeddin el-Kürdî'ye göre, geçmişte ve günümüzde sâ' ve müddün karşılığını tespit için şu yaklaşımlar gündeme gelmiştir: a) Geçmişte ortaya çıkan ve Hz. Peygamber müddüne ayarlandığı iddia edilen, tarihi eser kabilinden bazı müdlere itibar etmek, b) Normal bir insanın avucunun aldığı ürün miktarına göre müddü tespit etmek, c) *Kadeh* isimli eski bir hacim ölçüsünü esas alarak önce bunun ritl karşılığını ardından da müddü belirlemeye çalışmak, d) Mısır ritli ile Bağdat ritli arasındaki oranı dikkate alarak müd ve sâ'ı belirlemeye çalışmak, e) Ritlin miktarını belirlemede eski *sanç* ölçüsüne itibar etmek ve böylece sâ'ın karşılığını bulmak, f) Şer'î dirhemle ilgili Muhammed Ali komisyonunun dirhem verilerine ve Fransa'da yapılan çalışmalara itibar etmek ve bunlara dayanarak sâ'ın karşılığını belirlemek.⁴⁶ Kürdî, aktardığı bu yaklaşımlardan her birini farklı açılardan eleştiriye tabi tutmakta ve kendisi ritl gibi ölçüler hakkındaki kitabi bilgileri güncellemeyi ve ayrıca bazı müzelerde bulunan Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) dönemine ait dînar ile dirhem örneklerinin ağırlığını esas almayı öne çıkaran bir hesaplama yapmaktadır. Abdülmelik b. Mervân döneminin sikkelerini esas alması şer'î ölçülere uygun olarak basılan ilk İslâm paralarının bunlar olduğu kabulüne dayanmaktadır. Kürdî, Abdülmelik b. Mervân döneminde basılan İslâm paralarının ağırlığının Emevîler dönemi boyunca aynı kaldığı şeklinde bir cümle kurmuş olsa da yapılan araştırmalarda bunun aksine bilgiler de vardır. Kaldı ki kendi hesaplamaları da, örneğin dinarda tek bir örneğin ağırlığına değil birden çok dinarın farklı ağırlıklarının ortalamasına dayanmaktadır.⁴⁷

Bütün bunlara bakılarak denilebilir ki, şer'î ölçülerin karşılıklarını belirlemede tarihte farklı kabuller var olduğu gibi günümüzde de farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Öşür nisabının günümüzdeki ölçüler bakımından karşılığını tespit etmede, her birinin vardığı sonuç diğerlerinden farklıdır.

Şer'î ölçülerle ilgili bu genel yaklaşımlar yanında daha özeldir öşür nisabının yani beş veskin günümüzdeki karşılığı konusunda belirli bir rakam telaffuz edenler genellikle cumhurun veya Hanefîlerin ölçülerle ilgili kabullerine atıf yapmakta, esas aldıkları bazı verileri bunlara dayandırmaktadırlar. Bazıları ise hangi mezhebin kriterlerine dayandığını açıkça belirtmeden hesaplama yapmaktadırlar. Dolayısıyla günümüzdeki

⁴⁶ Muhammed Necmeddin el-Kürdî, *el-Mekâdirü's-şer'iyye ve'l-ahkâmü'l-fikhiyyeti'l-müteallikati bihâ* (Kahire: y.y. 1426/2005), 109-110; 186-196.

⁴⁷ Bk. Kürdî, *el-Mekâdirü's-şer'iyye*, 103-105, 109-123; Emre Günay, "Emevî Dönemine Ait Dînar ve Dirhemlerden Örnekler", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2021), 27.

yaklaşımları bir başka yönden, yani bir mezhebe dayanıp dayanmama bakımından, böyle üçlü şekilde kategorize etmek mümkündür.

Ölçüler konusunda Hanefiler dışındaki cumhurun kabullerini esas olarak hesaplama yapanlardan ikisi Necmeddin el-Kürdî ve Yûsuf el-Karadâvî (ö. 2022)'dir. Cumhuriyet esas aldıklarının göstergelerinden biri, 1 sâ'ı 5 tam 1/3 (5,3) rıtlı olarak kabul etmeleridir.

Necmeddin el-Kürdî'ye göre 1 sâ' 2036,57 gramdır.⁴⁸ Buradan yola çıkarak 1 veski: $60 \times 2036,57 = 122,194$ kg edecektir. Beş veskin $300 \times 2036,57 = 610,971$ gram yani takriben 611 kg etmektedir. Ancak Kürdî birkaç sayfa ileride bu hesabına tam olarak uymamış ve kısmi farklılıkla 1 veski 122,16 kg ve öşür nisabını da 610,8 kg olarak ilan etmiştir.⁴⁹

Yûsuf el-Karadâvî'ye göre buğdayda öşür nisabı 647 kg'dır. Karadâvî bu sonuca varırken, fıkıh kaynaklarında esas alınan Bağdat rıtlını Mısır rıtlı ile karşılaştırmış ve Mısır rıtlından hareketle Bağdat rıtlının ağırlığını tespit etmiş ve buradan da sâ'ın ağırlığı ve kilogram karşılığına, sonra da beş veskin güncel ağırlığına ulaşmıştır.⁵⁰

Şer'î ölçüler konusunda cumhur ve Hanefiler şeklinde genel bir ayırımdan söz edilse de 1 rıtlın kaç dirhem olduğu meselesi gibi bazı detaylarda cumhurun içinde de farklı kabuller bulunduğunu yukarıda ifade etmiştik. Bu noktaya işaret eden araştırmacılardan Temel Kacı, öşür nisabının, örfî dirhem esas alındığında Nevevî (Şâfîiler) ve Hanbelîlere göre takriben 642 kg, Mâlikîlere göre 639 kg; şer'î dirhem esas alındığında ise Şâfîiler ve Hanbelîlere göre takriben 575,6 kg, Mâlikîlere göre 573,4 kg olacağını ifade etmektedir.⁵¹ Kacı, kendi hesaplamasında arkeolojik bulgulardan yararlanıp müzelerdeki dinar ve dirhemlerin ağırlığını dikkate almanın gerekliliğini savunmuş ve öşür nisabının Hanefiler dışındaki fakihlerin (Hicaz ekolünün) görüşlerine göre 612 kg olması gerektiği sonucuna varmıştır.⁵²

Başka bir çalışmada Suudi Arabistan'daki farklı fetva mercilerinin veskin alt katlarından olan müddü avuç hesabıyla belirledikleri ve sonuçta beş veskin günümüzde 780 kg ve 900 kg olduğu şeklinde ayrı ayrı rakamlar ortaya koydukları belirtilmektedir.⁵³

⁴⁸ Kürdî, *el-Mekâdirü 'ş-şer'îyye*, 197.

⁴⁹ Kürdî, *el-Mekâdirü 'ş-şer'îyye*, 201.

⁵⁰ Karadâvî eserinin ilk baskılarında öşür nisabını 653 kg olarak vermekle birlikte sonraki baskılarında bunu 647 kg olarak değiştirmiştir. Bk. Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 1/21, 399-400, 403, 458.

⁵¹ Temel Kacı, *İslam Hukuk Düşüncesinde Mali Mükellefiyetler Açısından Nisap* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 173.

⁵² Kacı, "Öşre Tâbi Ürünlerin Nisabı", 127, 139.

⁵³ Kutluay, "Farklı Tarım Ürünlerine Göre Öşür Nisabının Tespiti", 175.

Buraya kadar zikrettiğimiz isimlerin belirledikleri nisap rakamları birbirinden farklıdır ki, bu durum, Hanefiler dışındaki cumhurun kabulleri esas alınsa dahi günümüzde nisapta ittifak edilemediğini göstermektedir. Nitekim aşağıda listeleneceği üzere, ülkemiz dışında, cumhurun kabullerini esas aldığını düşündüğümüz ülkelerden öşür nisabını 600 kg, 610 kg, 611 kg, 612 kg, 652 kg ve 653 kg ilan edenler bulunmaktadır.

Beş veskin günümüzdeki karşılığını, Hanefilerin ölçülerle ilgili kabullerini esas alarak hesaplayanlar da bulunmaktadır. Ömer Nasuhi Bilmen,⁵⁴ Kâmil Miras,⁵⁵ Hayrettin Karaman⁵⁶ ve Hamdi Döndüren,⁵⁷ Hanefilerin ölçülerinden yola çıkıldığında beş veskin 1 ton olduğunu ifade etmektedirler. Bu müelliflerin hesaplamaları, aşağıda Din İşleri Yüksek Kurulu'nun konuyla ilgili verileri ele alınırken biraz daha detaylı açıklanacaktır.

Hanefilerin yaklaşımını veren diğer bazı çalışmaların ortaya koyduğu rakamlar ise 873,6 kg, 875 kg ve 973,5 kg şeklindedir.⁵⁸ Bu rakamların farklılığında özellikle, hesaplamada şer'î dirheme mi yoksa örfî dirheme mi itibar edileceği ve ayrıca bir dirhemın karşılığının kaç gram olduğu hususundaki görüş ayrılıkları öne çıkmaktadır.

Batılı araştırmacı Walther Hinz (ö. 1992), ölçüler konusunda hangi yaklaşımı esas aldığını belirtmeksizin, bir veskin buğdayda 194,3 kg geldiğini ifade etmektedir⁵⁹ ki, bu durumda öşür nisabı olan beş vesk, 971,5 kg'a tekabül etmektedir.

Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) da hangi yaklaşıma itibar ettiğini belirtmeden bir veskin 240 kg olduğunu ifade etmekte olup⁶⁰ buna göre beş vesk 1200 kg etmektedir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde beş veskin karşılığı; "Vesk" maddesindeki bilgilere göre 612 kg,⁶¹ "Öşür" maddesindeki

⁵⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980), 4/121-122, 125-126.

⁵⁵ Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: DİB Yayınları, 1978), 5/83.

⁵⁶ Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 1/224.

⁵⁷ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2002), 528-529.

⁵⁸ Kacır, *İslam Hukuk Düşüncesinde Mali Mükellefiyetler Açısından Nisap*, 173; "Zekât", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, ed. Ahmed Ağırakça (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1994), 6/443.

⁵⁹ Walther Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, çev. Acar Sevim (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990), 65.

⁶⁰ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak Gazetesi, 2003), 2/986.

⁶¹ Cengiz Kallek, "Vesk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/70.

bilgilere göre 653 kg,⁶² “Nisab” maddesindeki bilgilere göre 660 kg,⁶³ “Arâyâ” maddesindeki bilgilere göre ise 875 kg’dır.⁶⁴

Görülmektedir ki, ister Hanefilerin ister diğer mezheplerin ölçüleri dikkate alınsın, bunların günümüzdeki karşılıklarını tespit etmede her bir araştırmacı farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Farklı araştırmacıların farklı neticelere ulaştığı bir konuda da, cumhurun veya Hanefilerin kabullerinin bulunduğu sonucu şu veya bu olduğu şeklinde tek bir rakamdan söz etmek mümkün değildir.

Şu var ki, çağdaş araştırmacıların çalışmalarına bakıldığında Hanefilerin ölçülerini esas alanların beş veski kilogram bakımından genellikle 800 kg ile 1000 kg arasında, diğer mezhepleri esas alanların ise kilogram bakımından daha düşük olarak, genellikle, 522 ile 700 kg arasında hesapladıklarını söylemek mümkündür.

İhtilafı gidermek için günümüzde Kürdî gibi araştırmacılar tarafından teklif edilen ve yukarıda değindiğimiz, müzelerdeki Abdülmelik b. Mervan dönemine ait dinar ve dirhemlerin ağırlığını esas alma yaklaşımı hakkında kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, bu yaklaşımın da ihtilafı sona erdirmesi zordur. Zira sikkelerin ağırlıkları konusunda tek bir rakam ortaya konulsa bile bu, öşür nisabında tek bir rakama ulaşılacağı anlamına gelmemektedir. İhtilaf sadece dinar ve dirhem ağırlığı konusunda değildir. Yukarıda aktardığımız üzere, sâ‘ ve veski gibi hacim ölçülerinin karşılığının kaç rıtl ve bir rıtlın da kaç dirhem olduğu hususunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Ayrıca müzelerde bulunan ve Abdülmelik b. Mervan dönemine ait olduğu belirtilen dinar ve dirhemlerin ağırlığının standart olmadığı bilinmektedir. Kimi araştırmacılar bu durumu dikkate alarak ortalama ağırlığın, en hafifinin veya en ağır olanın esas alınabileceği gibi alternatiflerden söz etmektedirler. Kürdî de ağırlık farkı bulunduğunu kabul etmektedir. Mesela onun tespitine göre müzelerdeki 1 dinarın ağırlığı 4,12 gr. ile 4,31 gram arasında değişmektedir. Bunlarla ilgili kendine göre bir ortalama ağırlık tespiti yapmıştır. Bu hesaplamada önce her bir müzede sikkelerin, daha sonra ise bütün müzelerdekilerin ortalama ağırlığını dikkate almıştır.⁶⁵ Öte yandan söz konusu dinar ve dirhemlerde

⁶² Mehmet Erkal, “Öşür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/98.

⁶³ Mehmet Erkal, “Nisab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/139.

⁶⁴ Halit Ünal, “Arâyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/337.

⁶⁵ Bk. Kürdî, *el-Mekâdirü’ş-şer’iyye*, 109-123; Muhammed Re’fet Osman, “Rudûdü’l-bâhisîn”, *en-Nedvetü’l-tâsia li kadâya’z-zekâti’l-muâsira 10-13 Muharrem 1420 - 26-29 April 1999* (Küveyt: Beytü’z-Zekât, 2007), 251.

tarihi süreçte gerçekleşen yıpranma paylarını hesap edebilmek, orijinallik sağlamasını yapabilmek, o döneme ait olup daha ağır veya daha hafif olduğu halde günümüze gelmeyen dinar ve dirhemlerin olup olmadığını tespit edebilmek gibi hususlarda ve hepsinden öte bunları fikhî delil olarak kabul etmekte görüş birliğine varmak kolay değildir.

2. Ürün Ağırlıklarının Belirlenmesiyle İlgili Problemler

Öşür nisabında söz konusu olan veskin, bir hacim ölçüsü olduğunu belirtmiştik. Herhangi bir ürünün hacminin hangi ağırlığa tekabül ettiğini tespit etmenin bir takım problemleri bulunmaktadır. Zira her bir ürünün farklı ağırlıkta türleri bulunabilmektedir.

Örneğin buğdayın ağırlığını tespit etmek istediğimizde, çeşidinin ne olduğu, ekmeçlik mi yoksa makarnalık mı, ağırlık bakımından buğday çeşitlerinden en ağır çeken bir tür mü, en hafif çeken bir tür mü yoksa orta ağırlıkta bir tür mü olduğu ve benzeri hususların bilinmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Aynı durum nohut ve mısır gibi diğer ürünler hakkında da geçerlidir. Ayrıca ölçümde kullanılan aletler ve bunların hassasiyeti gibi konular ayrı bir uzmanlık gerektirmektedir. Ölçümlerin belli bir standartta gerçekleştirilebilmesi için özel bir uzmanlığa ihtiyaç bulunmaktadır. Dolayısıyla bu konularda araştırma yapan ilahiyatçıların, kendi ölçümleri yerine, ziraat alanındaki ilgili alan uzmanlarının çalışmalarını ve bu konudaki kuruluşların yayınlarındaki hazır verileri dikkate almaları ve referans göstermeleri söz konusu olacaktır.

Günümüzde alan uzmanlarınca yapılan çalışmalarda buğday gibi tarım ürünleri tartıldığında, sonuç, litre/hektolitre ağırlığı veya bin dane/tane ağırlığı şeklinde ifade edilmektedir. Öşürde nisabı tespit bakımından, önce bir hacim ölçüsü olan veskin günümüzdeki hacim ölçülerinden karşılığını bulma ve sonra da buna göre farklı ürünlerin ağırlıklarını belirleme yaklaşımı tercih edilecekse, ürünün tane/adet değil de litre/hektolitre ağırlığını, yani bir litre veya yüz litre ürünün kaç kilogram çektiğini tespit etmek önem arz edecektir.

Bir araştırmaya göre Türk buğdaylarında hektolitre, yani yüz litre ağırlığı, 72-83 kg arasındadır. Ortalama olarak yüz litre buğday, 78 kg'dır.⁶⁶

Çorum Sungurlu İlçesi Ticaret Borsası'nın internet sitesinde ise hem ekmeçlik hem de makarnalık buğdaylardan 16 buğday çeşidine ait veriler bulunmakta olup burada listelenen buğdaylardan en hafifi ile en ağırının hektolitresi 72,5 ila 84 kg'dır.⁶⁷ Bu verilere göre, yüz litre buğday ortalama 78,9 kg'dır.

⁶⁶ Erciyes Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Gıda Mühendisliği Bölümü (EÜMFG-MB), "Buğdayın Dış Görünüşü" (Erişim 01 Nisan 2023).

⁶⁷ Sungurlu Ticaret Borsası (STB), "Buğday Çeşitleri" (Erişim 01 Nisan 2023).

Kuru yetiştirme koşullarında 14 ekmeklik buğday çeşidi üzerinden yapılan başka bir araştırmada, buğdayların hektolitreye ağırlığı 73,2 - 78,35 kg arasında verilmiştir. Ortalaması ise 76,895 kg olmaktadır.⁶⁸

Başka bir araştırmada makarnalık buğdaylardan 7 buğdayın hektolitreye ağırlığı 75,7 - 77,1 kg arasında verilmiş, ortalama ise 76,5 kg olarak tespit edilmiştir.⁶⁹

Ekmeklik buğdaylardan 5 buğday çeşidi üzerinden yapılan başka bir ölçümde, buğdayların hektolitreye ağırlığı 66,1 - 71,9 kg arasında verilmiş, ortalama ise 69,6 kg olarak tespit edilmiştir.⁷⁰

Bu beş araştırmanın verileri bir araya getirildiğinde buğdayın hektolitreye ağırlığı en az 66,1 kg en çok ise 84 kg'dır ki, aradaki fark yüz litreye 17,9 (yaklaşık 18) kg'dır. Şayet 5 veskin, Yûsuf el-Karadâvî'nin hesaplamalarında olduğu gibi 825 litre⁷¹ olduğu kabul edilecek olursa (ki bu da hektolitrenin 8,25 katıdır) en hafif çeken buğday ile en ağır çeken buğday arasında nisap bakımından (17,9 x 8,25) 147,675 kg fark olacaktır.

“Toprak Mahsulleri Ofisi Hububat Alım ve Satış Esaslarına İlişkin Uygulama Yönetmeliği”nin 14. maddesinde, “hektolitreye ağırlığının; makarnalık buğdayda 78 kg, ekmeklik buğdayda 77 kg, arpada 64 kg, çavdar ve tritikalede 74 kg, yulafta 46 kg, mısırdaki 71 kg'dan düşük olması halinde” tam fiyattan alım yapılmayıp ürün fiyatında indirim yapılarak alım yapılacağı belirtilmektedir.⁷² Yönetmelikteki bu hükmün, söz konusu ürünlerdeki ideal ağırlığı ortaya koyduğu söylenebilir.

Görülmektedir ki, öşre tabii ürünlerin hepsi için kilogram bakımından tek bir nisap tayin edilmeyip her bir ürün için ayrı ayrı nisap belirleme yaklaşımı tercih edildiğinde, çeşitli zorluklarla karşılaşmaktadır. Ayrıca böyle bir tercih, ülkedeki tüm ürünlerin ve çeşitlerinin ölçümünün yapılmasını gerektirecek, başka ülkelerden ülkemize getirilerek yetiştirilmeye başlanan her yeni ürün için de yeni ölçümler yapıp nisap belirlenmesini gerekli kılacaktır.

⁶⁸ Seydi Aydoğan - Süleyman Soylu, “Ekmeklik Buğday Çeşitlerinin Verim ve Verim Ögeleri ile Bazı Kalite Özelliklerinin Belirlenmesi”, *Tarla Bitkileri Merkez Araştırma Enstitüsü Dergisi* 26/1 (2017), 27.

⁶⁹ Hasan Kılıç vd., “Makarnalık Buğdayda Bazı Tarımsal Özelliklerin Genotip X Çevre İnteraksiyonu, Kalıtım Derecesi Tahminleri İle Stabilite Analizleri” (Erişim 01 Nisan 2023).

⁷⁰ Hasan Kılıç, “Ekmeklik Buğdayda Bazı Tarımsal Özelliklerin Genotip X Çevre İnteraksiyonu, Kalıtım Derecesi Tahminleri İle Stabilite Analizleri Etkisi”, *Tarla Bitkileri Merkez Araştırma Enstitüsü Dergisi* 14/1-2 (2005), 80.

⁷¹ Karadâvî bir sâ'î 2,75 litre kabul etmekte olup buna göre 5 vesk 825 litre olmaktadır. Bk. Karadâvî, *Fikhü 'z-zekât*, 1/399.

⁷² Toprak Mahsulleri Ofisi (TMO), “Toprak Mahsulleri Ofisi Hububat Alım ve Satış Esaslarına İlişkin Uygulama Yönetmeliği” (Erişim 01 Nisan 2023).

3. Diğer Ülkelerdeki Yetkili Kurumlarca İlan Edilen Öşür Nisabı

Günümüzde Müslümanların çoğunlukta olduğu diğer ülkelerde, zekât ve öşür nisabıyla ilgili bilgilere -müstakil görüş açıklayan ilim adamları ve özel hayri kuruluşlar haricinde- genellikle yetkili merci konumundaki üç tür kurum ve kuruluşun yayınlarında ve internet sitelerinde rastlandığını belirtmek gerekir ki, bunlar şöyledir:

1) Yetkili fetva mercileri/fıkıh meclisleri

2) Vakıflar ve din işleri bakanlıkları

3) Zekât organizasyonunu gerçekleştiren ve devlete bağlı olup Sundûku'z-zekât veya Dîvânü'z-zekât gibi adlarla anılan kuruluşlar.

Bir ülkede yukarıdaki mercilerden üçü birden bulunsa bile, genellikle bunların öşür nisabı konusunda birbirleriyle uyumlu oldukları ve aynı ülkede ortak bir nisap ilan ettikleri görülmektedir.

3.1. Öşür Nisabının Tek Bir Kilogram Olarak İlan Edilmesi

Görebildiğimiz kadarıyla Müslüman ülkelerin çoğunda öşür nisabı ilan edilirken, geçmişte vesk ile ölçüldüğü halde günümüzde kiloyla tartılan bütün ürünlerin nisabı için tek bir kilogram ilan edilmektedir. Mesela öşür nisabı; Birleşik Arap Emirliklerinde Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şüüni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf tarafından 600 kg,⁷³ Ürdün'de Dâiratü'l-İftâ tarafından 611 kg,⁷⁴ Mısır'da Dârü'l-İftâ ve Beytü'z-Zekât tarafından 612 kg,⁷⁵ Bahreyn'de Sundûku'z-Zekât tarafından 652 kg,⁷⁶ Katar'da Sundûku'z-Zekât tarafından 653 kg,⁷⁷ Sudan'da Dîvânü'z-Zekât tarafından 653 kg,⁷⁸ Lübnan'da Sundûku'z-Zekât tarafından 653 kg,⁷⁹ Hindistan Fıkıh

⁷³ Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şüüni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, "Zekâtü'n-nahli'l-lezî fi'l-bü-yût" (Erişim 31 Mart 2023).

⁷⁴ Dâiratü'l-İftâ el-Ürdüniyye, "ez-Zürü'u'l-letî tecibü fihe'z-zekât" (Erişim 31 Mart 2023); Fakat aynı Ürdün fetva dairesi 1 sa'ın 2,5 kg olduğunu da söylemektedir. Dolayısıyla burada çelişkili bir durum göze çarpmaktadır. Zira 1 sa'ın 2,5 kg kabul edilmesi durumunda beş veskin (300 x 2,5) 750 kg olarak ilan edilmesi beklenirdi. Fakat beş vesk, yani öşür nisabı 611 kg olarak ilan edilmiştir. Bk. Dâiratü'l-İftâ el-Ürdüniyye, "Mikdâru Zekâti'l-Fitr li Âm 1435" (Erişim 01 Nisan 2023); Dâiratü'l-İftâ el-Ürdüniyye, "Mâ hüve mikdâru zekâti'l-fitr" (Erişim 01 Nisan 2023).

⁷⁵ Dârü'l-İftâ el-Misriyye, "Zekâtü'z-zürü' ve's-simâr ve sûretü ihrâcihâ"; Beytü'z-Zekât ve's-Sadakât el-Misri, "Kavâidü'z-zekât" (Erişim 13 Mart 2023).

⁷⁶ Sundûku'z-Zekât ve's-Sadakât el-Bahreynî, "el-İstifsârâtü'ş-şer'iiyeti'l-hâssa bi'z-zekât ve's-sadakât" (Erişim 01 Nisan 2023).

⁷⁷ Sundûku'z-Zekât el-Katarî, "el-Hulâsa fi ahkâmi'z-zekât" (Erişim 01 Nisan 2023).

⁷⁸ Dîvânü'z-Zekât es-Sûdânî, "Zekâtü'z-zürû'i ve's-simâr". Dîvânü'z-Zekât'a ait bu internet sitesinde Sudan'da kilo ile ölçülen ürünler için nisabın 653 kg olarak belirlendiği, kileyle ölçülen ürünlerin nisabının ise 100 rubu' (takriben 825 litre) veya 50 kile olduğu ifade edilmektedir.

⁷⁹ Sundûku'z-Zekât el-Lübnânî, "Keyfe yüzekki'l-müzâriûn mezzûatihim" (Erişim 01 Nisan 2023); Sundûku'z-Zekât el-Lübnânî, "Nisâbu zekâtü'z-zürû'i ve's-simâr

Akademisi tarafından 653 kg,⁸⁰ Pakistan Zekât Kanunu'nda 948 kg,⁸¹ Bangladeş Zekât Fonu Yönetmeliği'nde 948 kg⁸² ilan edilmiştir. Kısacası bu ülkelerde, günümüzde kiloyla tartılan ürünlerin nisabı için tek bir kilogram belirlenmiş ve bu rakam, eskiden keylî olan bütün ürünlere şamil kılınmıştır.

3.2. Öşür Nisabının Kilogram Bakımından Her Üründe Farklı İlan Edilmesi

Bazı ülkelerde öşür nisabının, bütün ürünlerde tek bir kilogram olarak değil de her bir üründe farklı bir kilogram şeklinde ilan edilmesi eğilimi bulunmaktadır. Bu da nisapta hacmi, yani litre benzeri ölçüleri esas almalarına dayanmaktadır.

Küveyt'te bulunan Beytü'z-Zekât kurumu, 1999 tarihinde gerçekleştirdiği toplantıda buğdayın nisabını 612 kg olarak belirleyip bunu da 0,79' bölerek litreye çevirmiş ve farklı ürünlerin nisabının farklı ağırlıkta olabileceğine işaret etmiştir. Beytü'z-Zekât'a göre, 1 vesk 154,92 litre olup 5 vesk 774,6 litreye tekabül etmektedir. Buna bağlı olarak kuru hurmanın nisabını da 522,2 kg olarak ilan etmiştir. Bu rakam belirlenirken orta ağırlıktaki hurmanın dikkate alındığı ifade edilmiştir.⁸³

Yine Küveyt'teki İdâratü'l-İftâ'nın internet sitesinde müellif ismi belirtilmeksizin yer verilen *el-Fıkhü'l-müeyesser* adlı çalışmada, nisabın buğdayda 653 kg, pirinçte 750 kg, diğer ürünlerde de farklı kilogramlarda

bi'l-kîlu" (Erişim 01 Nisan 2023).

⁸⁰ Islamic Fiqh Academy India, "Deduction of Expenses For determining the Nisab of 'Ushr" (Erişim 01 Nisan 2023). Bu kararda, esasında öşürde nisap şartının gerekli olmadığını kabul eden Hindistan Fıkıh Akademisi, çiftçinin fakir olması veya ürünün bir afete maruz kalması gibi hallerde İmâmeynin ve cumhuru fukahanın kavliyle amel ederek beş veskten (653 kg) az olan ürün için öşür vermeyebileceğine karar vermiştir. Diğer yandan bu karar, özel olarak beş veskin karşılığını tespit etmeye dönük olmadığından, İngilizce versiyonunda parantez içinde bilgi vermekle yetinilmiştir. Kararın başka kaynaklarda yer alan Arapça versiyonunda ise sadece beş vesk ifadesi geçmekte olup bunun 653 kg'a karşılık geldiğine dair herhangi bir parantez içi bilgi bulunmamaktadır. Krş. Islamic Fiqh Academy India, "Nizâmü'l-'Uşri ve'l-Harâc fi'l-İslâm ve Hükümü Erâdi'l-Hind ve Bâkistân" (Erişim 01 Nisan 2023).

⁸¹ Recep Cici, "Günümüz İslâm Ülkelerinde Zekâtın Kurumsallaştırılması Çabaları", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât: Tartışmalı İlmî Toplantı 17-18 Kasım 2007* (İstanbul: Ensar Neşriyat - İSAV, 2008), 249; Pakistan'da Zekât Kanunu bulunmakla birlikte 1994 yılından beri öşür toplanmadığı hakkında bk. Babar Sajjad - Ali Haider Kahloon, "Zekâtın Pakistan'da Kurumsallaşması", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 03-04 Aralık 2016* (İstanbul: Ensar Neşriyat - İSAV, 2017).

⁸² Cici, "Günümüz İslâm Ülkelerinde Zekâtın Kurumsallaştırılması Çabaları", 253.

⁸³ Her ne kadar bu kararın ve ilgili fetvaların yayımlandığı kitabın bir sayfasında buğdayın nisabı 653 kg olarak verilmiş olsa da şer'î heyetin bu fetvasının 1989/3 sayılı bir fetva olduğu ve bunun 1999 tarihli karardan önceye ait olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Beytü'z-Zekât, *Ahkâm ve fetâva 'z-zekât*, 104, 108, 109, 112.

olacağı ifade edilmiştir. Burada buğdayın nisabıyla ilgili verinin, Beytü'z-Zekât kurumunun 1999 tarihli kararından önceye ait olduğu söylenebilir. Dikkati çeken asıl mesele ise, nisabın buğdayda ve pirinçte farklı farklı belirlenmiş olmasıdır.⁸⁴

Cezayir'de, Vizâratü's-Şüûni'd-Dîniyye ve'l-Evkâf, öşür nisabının 825 litre olduğunu bunun buğdayda 647 kiloya diğer ürünlerde ise farklı bir kilograma tekabül edeceğini belirtmiştir.⁸⁵ Fakat diğer tarım ürünlerinin nisabını kilogram olarak açıklamamıştır.

Malezya'da, öşür sadece çeltikten/pirinçten verilmekte olup nisap, bir tür hacim ölçüsü olan *gantang*⁸⁶ ile belirlenmektedir. Federal bölgelerde ve eyaletlerde nisabın, 363 gantang, 375 gantang, 450 gantang veya 480 gantang (1.648 litre, 1702 litre, 2043 litre veya 2179 litre) olarak farklı farklı belirlenmesi söz konusudur.⁸⁷ Nisabın bir tür hacim ölçüsü olan gantang ile ifade ediliyor oluşu, ilk bakışta farklı ürünlerin nisabının kilogram bakımından farklı kabul edilebileceğine işaret eder şekilde yorumlanabilir. Fakat esasen öşür nisabı konusunda Malezya'nın durumu kendine özgüdür. Zira diğer bütün ülkelerden farklı olarak orada nisap kilogram olarak değil hacim ölçüsüyle ilan edilmektedir. Çeltik dışında bir üründen öşür verildiği de bilinmemektedir.

Malezya'da öşür nisabının yüksek olduğu da görülmektedir ki, bu, çeltiğin kabuklu şekilde öşre tabi tutulmasından kaynaklanmaktadır. Zira çeltik gibi kabuklu/kapçıklı olarak depolanan ürünlerde nisabın iki kat olarak uygulanmasına dair Şâfî ve Hanbelîlerde görüşler bulunmaktadır.⁸⁸ Nitekim Singapur İslâm Dini Kurulu tarafından yayımlanan bir kitapçıkta da, Malezya Ulusal Din Kurulu'nun 1997 tarihli bir kararına atıf yapılarak çeltik gibi hububatta nisabın 10 vesk (363 gantang) olarak tespit edildiği, mısır ürününün nisabının ise bunun yaklaşık yarısı kadar yani 178 gantang olduğu belirtilmiştir.⁸⁹

Ürdün'deki Dâiratü'l-İftâ, geçmişte keylî olduğu halde şimdi tartılan bütün ürünler için 610 kg'ı nisap olarak ilan etmişken, aynı kurumun

⁸⁴ İdâratü'l-İftâ el-Küveytiyye, "Bâbü'l-hâric mine'l-ard" (Erişim 01 Nisan 2023).

⁸⁵ Cumhûriyyetü'l-Cezâiriyye Vizâratü's-Şüûni'd-Dîniyye ve'l-Evkâf, "Nisâbu'z-Zekât" (Erişim 31 Mart 2023); Cumhûriyyetü'l-Cezâiriyye Vizâratü's-Şüûni'd-Dîniyye ve'l-Evkâf, "Keyfe tahsib zekâte mâlik" (Erişim 10 Ocak 2023).

⁸⁶ Gantang ölçüsü hakkında şu bilgi bulunmaktadır: 1 gantag = 4,54 litre = 1 gallon. Bk. Şensoy, "Çağdaş Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Zekât: Malezya Zekât Sandığı Örneği", 97.

⁸⁷ Yalçın, "Malezya Kamusal Zekât Uygulaması Üzerine", 259; Şensoy, "Çağdaş Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Zekât: Malezya Zekât Sandığı Örneği", 97, 100.

⁸⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/500-504; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/7-8; "Zekât", *el-Mevsüâtü'l-fikhiyye* (Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.), 23/283-284.

⁸⁹ Majlis Ugama Islam Singapura, "A Guide To Zakat" (Erişim 01 Nisan 2023).

internet sitesinde müftü Nuh Ali Selmân adına paylaşılan bir fetvada, nisabın buğdayda 611 veya 744 kg, arpada ise 606 kg olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla buğday ve arpanın nisabında ayırım yapılmıştır. Sitede, bu fetvanın kuruma nispet edilmemesi gerektiği şeklinde açık bir not da bulunmaktadır.⁹⁰

Kısacası, günümüzde oşür nisabını hacim (litre) ölçüsüyle belirleyen ve bunun kilogram bakımından her üründe farklı olabileceğini belirten muasır kişi ve kuruluşlar bulunmakla birlikte nisabı kilogram olarak belirlenen ürünlerin buğday ve hurma gibi ürünlerle sınırlı kaldığı diğer ürünler için nisap tespiti yapılmadığı görülmektedir.

4. Ülkemizde Din İşleri Yüksek Kurulu'na Göre Oşür Nisabı ve Ser'î Ölçülerin Karşılıkları

4.1. Kurul Fetvalarında Oşür Nisabı

Din İşleri Yüksek Kurulu, önceleri oşürde belli bir nisabın şart olmadığı yönünde İmam Azam Ebû Hanîfe'nin ichtihadına göre fetva vermiştir. Örneğin 1965 yılındaki bir kararda "İmamı Âzam'a göre öteden beri oşre tâbi araziden elde edilen mahsulün azından ve çoğundan tohum, amele ve hayvan vesair masraflar çıkarılmaksızın ve bunda (nisâp) ve (havelâni havl) de gözetmeksizin hepsinden onda bir hesabıyla oşür verilmek lazım olduğu..." ifade edilmiştir.⁹¹

2001 yılında, 95 sayılı Kurul kararıyla, bir değişikliğe gidilmiş ve İmâmeyn ile diğer mezheplere ait olan ichtihad tercih edilerek, ürünün nisap miktarına ulaşması halinde oşür vermek gerektiği ifade edilmiştir.⁹² Fakat bu kararda, nisabın günümüzde nasıl belirleneceğine dair bir açıklamaya yer verilmemiştir. Sonraki süreçte Kurul adına yayınlanan çalışmalarda önceleri nisap bazen "yaklaşık 650 kg" bazen ise "650-1000 kg arası" olarak verilmiştir.⁹³ Daha sonra *Zekat: Sıkça Sorulanlar* kitapçığının 2017 baskısı ile *Fetvalar* kitabının 2018 baskısında, buğday ve arpa gibi saklanabilir ürünlerin nisabının, "ürüne göre 653-1000 kg arasında mesela buğdayda 653 kg" olduğu belirtilmiştir. Böylece, kilogram bakımından tüm ürünlerde geçerli bir nisabın bulunmadığı, her bir ürünün nisabının farklı farklı olabileceği kabul edilmiş ancak nisabı net olarak belirlenen tek

⁹⁰ Dâiratü'l-İftâ el-Ürdüniyye, "Kıymetü zekâti'l-hubûbi bi'l-kiluvât" (Erişim 01 Nisan 2023).

⁹¹ Din İşleri Yüksek Kurulu Arşivi (DİYKA), *Kurul Kararları*, 1965/173 sayılı karar. Ayrıca bk. Fatih Yücel, "Türkiye'de Güncel Zekât Problemleri", *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat - İSAV, 2017), 674.

⁹² DİYK, "Günümüz Şartlarına Göre Oşür Oranları ve Yapılan Masrafların Zirâi Mahsulden Düşürülmesi" (Erişim 01 Nisan 2023).

⁹³ Bk. DİYK, *Zekât: Sıkça Sorulanlar* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 16; DİYK, *Fetvalar I* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 253-254; DİYK, *Fetvalar* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 248, 250.

ürün buğday olmuş, diğer saklanabilir ürünlerin nisabı netleştirilmemiştir. Saklanabilir olmayan ürünlerin ise saklanabilir olanlardan değeri en düşük olanının nisap kıymetine ulaştığı zaman zekâta tabi olacağı ifade edilmiştir.⁹⁴

4.2. Kurul Fetvalarında Sâ‘ın Karşılığı ve Şer‘î Dirhem - Örfî Dirhem Ayrımı

Esasen, Din İşleri Yüksek Kurulu’nun, öşür nisabından bağımsız olarak, şer‘î ölçülerin günümüzdeki karşılıklarına ilişkin özgün ve detaylı bir hesaplaması bulunmaktadır. Bu hesaplama, öncelikle fitre miktarının ve zekât nisabının belirlenmesine ilişkindir. Bu hesapta, tek bir buğday ve arpa tanesi ile 1 kıratın kaç gram olduğundan başlayarak dirhem ve miskal gibi ölçülerin gram karşılıkları tespit edilmiş, sadaka-ı fitır olarak verilecek 1 sâ‘ın günümüzdeki karşılığı 2920 gram olarak, altının zekât nisabı ise 80,18 gram olarak belirlenmiştir. 1959/273 ve 1960/75 sayılı Kurul kararlarında, 1 şer‘î dirhem = 2,806 gram ve 1 sâ‘ = 1040 dirhem olarak kabul edilmiş, bugünkü ölçülerle 1040 dirhem (1 sâ‘ın) fitreye konu olan tüm ürünlerde 2920 gram olduğu belirtilmiştir. Daha sonraki 1960/109 ve 1960/110 sayılı Kurul kararlarında ölçülerle ilgili daha detaylı karşılıklar açıklanmıştır.⁹⁵ Bu kararları cetvele dökerek, şer‘î ölçülerin günümüzdeki karşılıklarını, “Zekât, fitır sadakası ve Kurban nisaplarının hesaplanması Hk.” başlığıyla müftülüklere ileten 26.11.1980 tarihli ve 7 sayılı genelgede şer‘î dirhem esas alınarak 1040 dirhem (1 sâ‘ın) 2920 gram ettiği teyit edilmiştir.⁹⁶

Dikkati çeken husus şudur ki, o dönemde Kurul, bir hacim ölçüsü olan sâ‘ın karşılığını farklı ürünlerde farklı ağırlıkta göstermemiştir. Şöyle ki, 1 sâ‘ın (1040 dirhem) karşılığını buğday, hurma, kuru üzüm ve arpada hatta buğday ununda 2920 gram olarak belirtmiştir.⁹⁷

Sâ‘ın günümüzdeki karşılığının Kurul tarafından 2920 gram olarak belirlenmesine bakılacak olursa buradan yola çıkarak öşür nisabı olan beş veskin karşılığını bulmak mümkündür. Zira bir veskin altmış sâ‘, beş veskin de üçyüz sâ‘ olduğunda ittifak olduğu yukarıda ifade edilmişti. Buna göre beş vesk, (300 x 2920 gram) 876 kg’a denk gelmektedir.

⁹⁴ DİYK, *Fetvalar*, 243-245; DİYK, *Zekat: Sıkça Sorulanlar*, 24, 25.

⁹⁵ DİYKA, *Kurul Kararları*, 1959/273, 1960/75, 1960/109 ve 1960/110 sayılı kararlar.

⁹⁶ DİYK, “Zekât, Fıtır Sadakası ve Kurban Nisaplarının Hesaplanması Hk. 16.11.1980 tarihli ve 7 No’lu Genelge”, *Diyanet İlmî Dergi* 23/2 (1987), 23-24.

⁹⁷ Belirtmek gerekir ki, sadaka-i fitır miktarını buğdayda ve buğday ununda yarım sâ‘ olarak kabul eden Kurul, yarım sâ‘ın 1460 grama tekabül ettiğini kabul etmiş olup bunun iki katı da 2920 grama denk gelmektedir. Kısacası sâ‘ın gram karşılığını bütün ürünlerde aynı kabul etmiştir. Bk. DİYKA, *Kurul Kararları*, 1960/75 sayılı kararın eki.

Ülkemizde yayınlanan *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin "Arâyâ"⁹⁸ maddesi ile *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*'nin "Zekât" maddesinde beş veskin karşılığının 875 kg olarak ifade edilmesi⁹⁹ ve günümüzde özellikle bazı internet sitelerinde bu rakamın alıntılanması da, Kurul'un geçmişteki mezkûr hesaplamasına dayanıyor gibi gözükmektedir.

Kurul, zekât ve fitre konusunda örfî dirhemi değil şer'î dirhemi esas almaktadır. Şer'î dirhemi de 2,806 gram olarak kabul etmiştir. Ülkemizdeki başka kaynaklarda sâ'ın kilogram karşılığının veya zekât nisabının farklı açıklanması örfî dirhemin esas alınmasından ya da şer'î dirhem esas alınsa bile gram olarak farklı bir ağırlıkta kabul edilmesinden kaynaklanmış olabilir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1980 tarihli genelgesinde ve öncesindeki Kurul kararlarında, örfî dirhemin de karşılığı verilmiştir. 1 örfî dirhemin 3,207 gram ve 1040 örfî dirhemin (yani 1 sâ'ın) 3335 gram olduğu da belirtilmiştir ki, buna göre üçyüz sâ', (300 x 3335= 1000500 gram) 1000,5 kg'a tekabül etmektedir. Yani örfî dirhem esas alınırsa öşür nisabı yaklaşık 1 ton olur.

Beş veskin karşılığı olarak Ömer Nasuhi Bilmen'in *Hukûk-ı İslâmiyye* isimli eserinde 1 ton rakamının zikredilmesi de örfî dirhemin kabulüyle ilgilidir. Çünkü bu esnada dirhemin karşılığı olarak 3,207 gramı (kitabın baskısında bu rakam hatalı çıkmıştır) esas alınmıştır. Hâlbuki Bilmen, bundan birkaç sayfa öncesinde şer'î ve örfî dirhemlerin ağırlık bakımından farklarını açıklamış ve 356,5 şer'î dirhemin 1 kg ettiğini belirtmiştir. $1000 \div 356,5 = 2,805$ eder ki, bu da 1 şer'î dirhemin gram olarak karşılığını gösterir. Kurul da şer'î dirhemin karşılığını 2,806 gram şeklinde belirlemiştir ki, nerdeyse bununla aynıdır.¹⁰⁰

Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali* kitabının sadaka-ı fitr bölümünde de şer'î ve örfî dirhem ayırımını yaparak zekât ve fitre konusunda dirhem denilince şer'î dirhemin anlaşılması gerektiğini söylemiş ve 1 sâ'ın (1040 dirhemin) şer'î dirheme göre 2,917 kg, örfî dirheme göre ise 3,33 kg geldiğini belirtmiştir.¹⁰¹ Burada şer'î dirhemi esas alıp 1 sâ'ın karşılığı olarak verdiği rakam, Kurul'un belirlediği rakam ile neredeyse aynı olup beş veskin 300 sâ' olduğu dikkate alınınca, (2,917 kg x 300) 875,1 kg rakamına ulaşılmaktadır. Çıkan sonuç, öşür nisabında şer'î dirhem esas alındığında ulaşılan takribî bir rakamdır. İlave bir not olarak belirtelim ki, *Büyük İslâm İlmihali*'nin bazı sadeleştirilmiş nüshalarında "Arazi Ürünlerinin Zekâtı" kısmındaki bir dipnotta beş veskin 950 kg'a denk geldiği ifadesi vardır

⁹⁸ Ünal, "Arâyâ", 3/337.

⁹⁹ "Zekât", 1994, 6/443.

¹⁰⁰ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 4/121-122, 125-126.

¹⁰¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1986), 345.

ki, bu ifadenin sadeleştirilene ait olması muhtemel olup kitabın aslında bulunamamıştır.

Kâmil Miras da beş veskin 1 ton ettiğini söyleyen müelliflerden biridir. Onun hesaplamasına bakıldığında 1 dirhemi 3,205 gram olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır ki, bu da 1 örfî dirhem'in Kurul tarafından kabul edilen karşılığıyla neredeyse aynıdır.¹⁰² Kurul ise 1959 tarihinden itibaren zekât ve fitre konusunda şer'î dirhem'in esas alınmasında karar kılmıştır.

Hayrettin Karaman ve Hamdi Döndüren'in¹⁰³ de Hanefilere nispet ederek beş veskin 1 ton ettiğini belirtmeleri, Bilmen ve Miras'ın hesaplamaları doğrultusundadır ki bütün bunlar örfî dirhem'in esas alınmasından kaynaklanmaktadır.

Kısacası Kurul'un şer'î dirhemi esas alarak ölçülerle ilgili ortaya koyduğu hesaplama beş veskin 876 kilogram civarında olmasını gerektirirken¹⁰⁴ yayınlarında buğdayın nisabı için 653 kg'dan söz edilmesi bu hesaplama uyuşmadığını göstermektedir.

5. Öşür Nisabını Tek Bir Kilograma Sabitlemenin İmkânı

Buraya kadar aktardığımız tespitlerden sonra öşür nisabını kilogram bakımından her üründe farklı farklı ilan etmek yerine, tek bir kilogram olarak ilan etmenin imkânını ve dayanaklarını aramanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

5.1. Sâ'ın Karşılığının Belli Bir Ağırlığa Sabitlenebileceğine Dair Görüşler

Öşür nisabının belli bir kilograma sabitlenmesi, bir hacim ölçüsü olan veskin belli bir ağırlık ölçüsüne sabitlenmesine bağlıdır. Veskin sabitlenmesi hususunu ise onun alt katlarından olan sâ' üzerinden değerlendirebiliriz. Zira özellikle Hanefî mezhebinde öşürde nisap söz konusu olmadığından bu konu vesk üzerinden tartışılmamıştır. Sadaka-ı fıtrda gündeme geldiği için, sâ' üzerinden ele alınmıştır.

İmam Muhammed'den farklı bir görüş rivayet edilmekle birlikte Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'den naklettiği ve mezhepte kabul edilen görüşe göre, sâ'ın karşılığının ritl olarak, başka bir deyişle, ağırlık/vezn bakımından tespit edilmesi gereklidir. Zira 1 sâ'ın 8 mi yoksa 5,3 ritl mı olduğu şeklinde mezhepler arasındaki tartışmada her iki taraf da sâ'ı ritl ile belirlemeye çalıştığına göre, ritl üzerinde icmâ oluşmuş sayılır. Artık sâ' başka türlü belirlenemez. Bundan başka alternatiflerin, ittifakın dışına çıkmak

¹⁰² Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 5/83.

¹⁰³ Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 1/214; Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, 528, 529.

¹⁰⁴ Kurul hakkında aynı tespiti yapan bir çalışma için bk. Kacı, "Öşre Tâbi Ürünlerin Nisabı", 126.

anlamına geleceği ifade edilmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre ağırlığı aynı olduktan sonra hacmin ürüne göre farklılık arz etmesinin sakıncası yoktur. 8 rıtl ağırlığındaki her ürün 1 sâ' sayılır. İmam Muhammed'den rivayet edilen görüşe göre ise öncelikle hacim belirlenmelidir. 1 sâ' miktarında kabul edilecek ürünlerin hacimlerinin eşit olması zorunludur, ağırlıkları farklı olabilir.¹⁰⁵ Hanefilerce sâ', 8 rıtl olarak belirlendikten sonra, rıtl da dirhem ile tespit edilmiştir. İlerleyen asırlarda mezhep içinde gittikçe kabul gören yaklaşıma göre 1 rıtl, 130 dirhem, 8 rıtl (1 sâ') ise 1040 dirhemdir.

Hanefî kaynaklarda Tahâvî'den (ö. 321/933) nakledilen bir görüşe göre, 1 sâ'ın karşılığının 8 rıtl olarak belirlenmesinde mercimek ve fiğ esas alınır. Zira bunların ağırlığı ile hacmi birbirine eşit kabul edilmiş ve tane ağırlıkları arasında ciddi bir fark görülmemiştir. Buna göre 8 rıtl (1040 dirhem) mercimek veya fiğ alan bir kap, 1 sâ' kabul edilir. Bundan sonra, fitır sadakası bakımından, böyle bir kap ne kadar arpa, hurma veya kuru üzüm alıyorsa, 1 sâ' sayılır ve tamamı sadaka olarak verilir. Buğdayda ise böyle bir kabın yarısını dolduran buğday yarım sâ' kabul edilir ve sadaka olarak verilir. Tahâvî'den aktarılan bu görüş, İbnü'l-Hümâm ve İbn Nüceym (ö. 970/1563) gibi sonraki bazı Hanefiler tarafından imamlar arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmaya yönelik bir teklif olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁶ Sonraki bazı Hanefiler arasında öne çıkmakla birlikte mezhepte bu görüş üzerinde ittifak olduğu söylenemez. Esasında bu görüşün, İmam Muhammed'in kanaati doğrultusunda şekillendiği söylenebilir. İbn Âbidîn de bu tespiti yapmakta, söz konusu görüşün imamlar arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmadığını, Ebû Hanîfe'nin sâ'ın ağırlığı konusunda mercimeği veya fiği esas aldığını söylemenin gerçekçi olmayacağını, onun esas aldığı ürünlerin fitre konusunda gündeme gelen buğday ve arpa gibi ürünler olabileceğini belirtmektedir.¹⁰⁷ Tahâvî'nin görüşü uygulandığında, önce 8 rıtl miktarındaki mercimek veya fiğın hacmi tespit edilecek yani sâ' böyle belirlenecek, miktarı 1 sâ' olan ürünlerin hacimleri eşit fakat ağırlıkları farklı olacaktır. Böylece 1 sâ'ın ağırlığı her ürüne göre farklılık arz edecektir. Sonuçta, 1 sâ'ın 8 rıtl olduğu şeklinde mezhepteki

¹⁰⁵ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993), 3/113; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/73; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/301-302; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 2/274.

¹⁰⁶ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/73; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/301-302; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 2/274; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1423/2003, 3/320-321.

¹⁰⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1423/2003, 3/321; Bu nüshada hatalı olan bir ibare, başka bir nüshadan kontrol edilerek buna göre bir yorum yapılmıştır. Bk. Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Mısır: Dârü't-Tibâati'l-Mısrıyye, 1272), 2/77.

temel görüşten ayrılma söz konusu olacaktır. Ebû Hanîfe'ye ait olan ve mezhepte kabul edilen görüşe göre 1 sâ' olan bütün ürünlerin ağırlıkları aynı fakat hacimleri farklı olmaktadır. Bu ağırlık da 8 rıtlıdır (1040 dirhem). Dolayısıyla mercimek ve fiğ dışındaki ürünlerden 8 rıtlı (1040 dirhem) ağırlığına ulaşan miktar da, bir sâ' kabul edilir.

İmam Muhammed'in görüşünün, sâ'ın hacim ölçüsü olduğuna ilişkin nassa bağlılık iddiasına dayandığı söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin görüşü ise artık o hacim ölçüsünü aynen tespit etmenin imkânsızlığına ve bunun karşılığının ağırlık olarak belirlenmesi üzerinde ittifak gerçekleşmiş olmasına dayanmaktadır. Sâ'ın ağırlıkla ifade edilmesi, asla uygunluk bakımından problemlili gözüke de, karşı görüş de şüpheden hali değildir. Zira sâ' sonraki devirlere hacim ölçüsü olarak aynen aktarılmamıştır. Mercimek ve fiğ üzerinden yapılacak bir takdirde de, önce bunların ağırlığının 8 rıtlı olarak kabul edilmesi sonra da buna bağlı olarak hacmin ortaya konulması söz konusudur. Böyle bir takdirin de izafilik taşıdığı açıktır.

İbn Âbidîn'in aktardığına göre Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) fitre konusunda sâ'ın ağırlığını belirlerken, iyi cins buğdayı esas almanın ihtiyat olduğunu belirtmektedir. Çünkü buğday mercimekten daha hafif çekmektedir ve ikisi de aynı ağırlıkta olduğunda buğday hacim bakımından daha çoktur. Fitre verirken de daha çok vermek, ihtiyattır. Buna göre 1 sâ', 8 rıtlı (1040 dirhem) buğday alan bir kaptır. Fakat İbn Âbidîn buğdayın değil arpanın ağırlığını esas almanın ihtiyata daha uygun olacağı kanaatinde. Çünkü arpa buğdaydan daha hafiftir ve ikisi de aynı ağırlıkta olduğunda arpa hacim bakımından daha çoktur. Buna göre 1 sâ', 8 rıtlı (1040 dirhem) arpa alan bir kaptır. Arpa dışında bir üründen de fitre verilecek olsa bile, böyle bir kabı dolduracak kadar verilmesi uygun olur. Burada meselenin ihtiyat bağlamında ele alınması, ihtiyata uymayan diğer görüşle amel etmenin de geçerli olacağına işaret etmekteyse de, İbn Âbidîn, ibadetler konusunda ihtiyatla amel etmenin vacip olduğu yönünde Serahsî'den (ö. 483/1090 [?]) bir görüş aktarmaktadır.¹⁰⁸

Fitre konusunu bir tarafa bırakarak öşür nisabına dönecek olursak, burada ihtiyat, nisap rakamını yukarıda değil aşağıda tutmaktır. Zekât alacak tarafın lehine olan da budur. Dolayısıyla hacim bakımından daha az olanın, başka bir deyişle, daha ağır çeken ürünün ağırlığının nisap kabul edilmesi ihtiyata uygundur. Örneğin mercimeğin en ağır çeken ürün olduğu varsayıldığında, beş vesk (300 sâ'/876 kg) mercimek, hacim bakımından beş vesk buğdaydan ve arpadan daha az olacaktır. Böylece örneğin 876 kg mercimek kaç litre ediyorsa bunun nisap kabul edilmesi, ardından her bir üründen bu kadar litrenin zamanımızda kaç kilograma tekabül ettiğinin

¹⁰⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1423/2003, 3/321.

belirlenerek her ürün için ayrı ayrı rakamların nisap olarak belirlenmesi durumu ortaya çıkacaktır. Şu var ki, fitre konusunda başka, öşür nisabı konusunda başka bir ihtiyatı esas almak sonuçta bir hacim ölçüsü için iki ayrı karşılık tespit etmek anlamına gelecektir ki, bunun kafa karışıklığına ve zorluğa yol açacağı aşikârdır. Tüm bunlar İmam Muhammed'den gelen ve hacmi esas alan rivayetin doğurduğu sonuçlardır. Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre ise sâ'ın ağırlık olarak karşılığı belirlendikten sonra bu ağırlık bütün ürünlere uygulanabilir. Aynı uygulamayı beş vesk için de geçerli kıldığımızda tespit edilen ağırlık tüm ürünler için nisap kabul edilebilir. Her ürün için ayrıca nisap belirlemeye gerek kalmayacaktır. Tabi ki burada Ebû Hanîfe'nin öşürde beş vesk nisabını kabul etmediği hatırlanmalıdır. Onun, ölçülerin karşılığını tespitteki genel yaklaşımının bu meseleye uyarlanması ile mezkûr sonuca ulaşılmakta ve bunun tatbiki daha kolay olmaktadır. Bu durumda önce bütün ürünlerden öşür gerektiği konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşünün, ardından öşürde nisabın şart olduğu konusunda İmâmeynin ve diğer mezheplerin görüşlerinin esas alındığı ve nisap ölçülerini belirlerken tekrar Ebû Hanîfe'nin ölçülerle ilgili yaklaşımına başvurulduğu söylenebilir. Şu var ki, sâ'ın karşılığını belirlemede ağırlığın itibara alınması sadece Ebû Hanîfe'nin değil aynı zamanda Ebû Yûsuf'un da görüşüdür. Ebû Yûsuf öşürde nisap şartını kabul etmektedir. Öte yandan imamlardan yapılan bu aktarımların sadece destekleyici mahiyette olup esasında onların görüşlerinin bir arada taklid/telfik edilmesinin değil yeni bir icihadın söz konusu olduğu söylenecek olursa o takdirde muhtemel itirazlar kısmen cevaplanmış olur.

Diğer mezheplerin bir kısmında da sâ' ve veskin belli bir ağırlık ölçüsüne sabitlenmesinin imkânı bulunmaktadır. Nevevî, ister buğdaydan ister başka bir üründen olsun, 1 sâ'ın 5,3 rıtl olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda çeşitli müelliflerden alıntılara yer veren Nevevî, sâ' gibi ölçülerin tespitinde ağırlık değil hacim ölçülerinin asıl olduğunu, fakat Hz. Peygamber'in sâ'ına uyarlanmış bir ölçek bulunmadıkça, akılda kalıcılığı sağlayan ve ağırlık türünden belirlenen karşılığa (rıtl) itibar edilmesi şeklindeki görüşün daha güzel olduğunu belirtmektedir. İhtiyata dikkat ederek daha çok miktarda fitre verilmesi onun da üzerinde durduğu bir husustur.¹⁰⁹ Bir diğer eserinde Nevevî, kefâretlerin ve fitrenin miktarını belirlemede problem bulunduğunu belirtmektedir. Zira bazı fakihler bu konularda ağırlığın değil hacmin/keylin muteber olduğunu zikretmişler bazı fakihler ise müddün ağırlık olarak karşılığı ne ise bunun itibara alınacağını söylemişlerdir.¹¹⁰ Nevevî, Şâfi mezhebinde beş veskin ağırlık ölçülerinden karşılığının 1600 rıtl olarak belirlenmesinin kesin bir sınır

¹⁰⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/128-129.

¹¹⁰ Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 8/135.

(tahdidî) mı yoksa yaklaşık (takribî) bir tespit mi olduğu hususunda ihtilaf bulunduğunu, çoğunluğa göre bunun tahdidî kabul edildiğini ifade etmektedir. Takribî olduğunu söyleyenlere göre, birkaç ritil noksanlık kusur kabul edilmez ve bu haliyle de beş vesk sayılabilir.¹¹¹

Hanbelîlerden İbn Kudâme, nisapta keylin muteber olduğunu ancak bunun tam olarak belirlenip korunabilmesi ve sonraki nesillere nakledilebilmesi için vezne çevrildiğini ifade etmektedir.¹¹²

Ebû Hanîfe başta olmak üzere, eski fakihlerden yapılan yukarıdaki aktarımlara bakıldığında Hz. Peygamber devrindeki sâ‘ ve veskin günümüzdeki tam karşılığı bulunamadığından bunları belli bir ağırlık ölçüsüne sabitlemenin fıkhen mümkün olduğu sonucuna varılabilir. Fakihlerin ihtiyatın esas alınması yönündeki tavsiyelerinin uygulanmasına gelince, yukarıda belirttiğimiz gibi, fitre verirken başka, öşür nisabını belirlerken başka bir ihtiyatı esas almak, geçmişteki şer‘î ölçülerin güncel karşılığını tespit bakımından ikiliğe, zihin karışıklığına ve zorluğa yol açacaktır. Zorluğu giderme gerekçesi, aynı zamanda bir sonraki başlıkla ilişkilidir.

5.2. Zorluğu Def Etme ve Maslahat İlkeleri

Her bir ürünün nisabının kilogram bakımından farklı ilan edilmesi, yukarıda ifade ettiğimiz detaylı ve zorlu çalışmaları gerektirmesinin yanında, öşür verecek mükellefler bakımından da çeşitli zorluklara yol açacaktır. Zira bu durumda öşür nisabıyla ilgili onlarca farklı rakam bulunacak ve bunların hem akılda tutulması hem de uygulanmasında zorluklar yaşanacaktır. Herhangi bir çiftçinin, farklı tarlalarda veya aynı tarlada, yıl içinde birçok ürün yetiştirdiği hesaba katılacak olursa, yaşanacak zihin karışıklığının boyutları daha iyi kavranabilir. Hâlbuki asr-ı saadette öşür nisabı, o günün ölçüleri bakımından tek ve sadedir: o da beş vesktir. Dolayısıyla günümüzde kilogram bakımından belirlenecek nisabın, sade, kolay ve uygulanabilir olmasını dikkate almak da önem arz etmektedir.

Bu noktada kanaatimizce zorluğu def etme ve maslahat ilkeleri de işletilebilir. Bunun başka örnekleri fıkhîta bulunmaktadır. Örneğin Ebû Hanîfe’ye göre, gümüşün ve altının zekâtı kırkta bir olmasına rağmen, nisabı geçen ancak kırka tam olarak bölünmeyip kesirli sonuç veren sayılarda zekât farz olmaz. 200 dirhem gümüşü olan kimse 5 dirhem zekât vereceği gibi iki yüzden sonra 240 olmadıkça, mesela 239 dirhem bulunduğu yine 5 dirhem zekât verecektir. Dirhemlerin sayısı 240’a ulaştığında ise 6 dirhem zekât verir. Aradaki sayılarda zekâtın gerekmemesi, küsuratlı sonuç verecek şekilde hesap yapmanın ve bunu uygulamanın zor olmasını itibara alarak “zorluk giderilir / الحرج مدفوع” kaidesinin işletilmesi şeklin-

¹¹¹ Nevevî, *Ravdatü’l-tâlibîn*, 2/233.

¹¹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/11.

de izah edilmektedir. İmâmeyn ise bu konuda farklı görüştedir.¹¹³ Neticede Ebû Hanîfe'nin hesaplama zorluğunu dikkate alarak, tam bölünemeyen sayılarda zekâtın gerekmeceğini ifade etmesi, bizim meselemize de ışık tutmaktadır. Çok sayıda ürün için farklı farklı kilogramları nisap olarak belirlemenin ve bunu uygulamanın zorluğu nedeniyle tek bir ürünün nisabı için belirlenen kilogram, diğerlerine uygulanabilir ve aralarındaki farklılık görmezden gelinebilir.

Nitekim çağdaş araştırmacılardan bazıları da ölçülerin karşılıklarıyla ilgili kesin bir tespit yapmanın ve tek bir rakam belirlemenin zorluğu nedeniyle, yaklaşık bir rakamın kabul edilmesinin meşruiyetini savunurken dinde “kolaylık” ilkesinden ve “takrib” kaidesinden söz etmektedirler. Bu anlayışın gerekçelerinden biri Hz. Peygamber devrinde piyasada farklı ağırlıkta dirhemler bulunmasına rağmen bunların hepsi için nisabın 200 dirhem olarak belirlenmiş olmasıdır. Bu bilgiye daha önce de yer vermiştik. Hz. Peygamber, “Fârisî dirhem olursa onun nisabı şu kadar, Bağlı dirhem olursa onun nisabı şu kadar” diye ayırmamış ve bütün dirhemler için 200 rakamını nisap kabul etmiştir.¹¹⁴

5.3. Örfî Ölçünün Ortadan Kalkmasının Hükme Etkisi

Öşürle ilgili hadislerde veskten söz edilmesi, başta Hanbelîler olmak üzere bazı fakihler tarafından öşürün sadece vesk ile ölçülen ürünlerde gerekli olacağı şeklinde anlaşılmıştır. Bu şekildeki lafzî ve zâhirî bir yaklaşım devam ettirilecek olursa, günümüzde nisabın da ancak keyl cinsinden olabileceği, yani hacim ölçüsüyle belirlenmesi gerektiği anlayışı ortaya çıkabilir. Ancak mezkûr hadisleri esas alarak öşürde nisabın gerekli olduğunu kabul eden İmameyn gibi fakihler, veskin zikredilmesini sınırlayıcı olarak görmemişler ve vesk ile ölçülmeyen ancak dayanıklı olan ürünlerde de öşürün gerekli olduğunu kabul etmişlerdir. Ürünün vesk ile ölçülüyor olması yükümlülüğün ortadan kalkmasını gerektirmemektedir.

Bu bağlamda, önceki iki gerekçeden başka, hadislerde zikredilen veskin de örfî olduğunu ve örf değiştiğinde ölçünün değişebileceğini dolayısıyla geçmişte vesk ile ölçülen ürünler için günümüzde tek bir kilogramın nisap olarak ilan edilebileceğini söylemek mümkündür.

Hadislerde veskin zikredilmesini, tarım ürünlerinin ebedi olarak vesk ile ölçülmesi gerektiği şeklinde emredici tarzda anlamak isabetli gözükmemektedir. Nasta, o gün kullanılan basit ve kolay, tek bir ölçü

¹¹³ Ebû'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-Ihtiyâr li ta'lîl'il-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 1/111; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 3/371.

¹¹⁴ Muhammed Abdülğaffâr eş-Şerîf, “Münâkaşa”, *en-Nedvetü't-tâsia li kadâ-ya'z-zekâti'l-muâsıra 110-13 Muharrem 1420 / 26-29 April 1999* (Küveyt: Bey-tü'z-Zekât, 2007), 228-229.

getirilmiştir. Bu da beş vesktir. Günümüzde ürünler genellikle ağırlık ölçüsüyle tartıldığına göre, nisabın kilogram olarak ilan edilmesi bir ihtiyaçtır. Bu doğrultuda nisapta hacmin dikkate alınmasının genel geçer bir ilke değil örfi olduğu, örf değiştiğinde ölçünün de değişebileceği ve yeni ölçünün hadislerdeki ölçüye uyarlanabileceği söylenebilir. Bu şekildeki bir açıklama, hadislerde veskin zikredilmesini o günün şartlarına bağlı kabul edip şayet o devirde hububat gibi ürünler kilo ile ölçülüyor olsaydı, nisaplarının da kilo ile belirleneceği ve nisabın kilo bakımından tek bir rakam olacağı şeklindeki bir yorumun sonucudur.

Örfi ölçünün değişmesi nedeniyle yeni bir ölçünün belirlenmesi hususunda, öşür nisabına benzer bir örnek, vakitlerin tam oluşmadığı bölgelerde namaz vakti için “takdir” yöntemine başvurulmasıdır. Normal vaktin oluşmaması, namazın vücubiyetini kaldırmadığı gibi o bölgelerdeki namaz vakitlerinin vaktin normal olarak oluştuğu yerlere göre belirlenmesini de zorunlu kılmamaktadır. Değişik kriterlere göre bir takdire başvurmak mümkündür.¹¹⁵

Sonuç

Öşürde nisabın şart olduğu görüşünü kabul edenler bakımından, günümüzde tarım ürünlerinin zekât nisabı konusunda kilogram bakımından belli bir rakamın belirlenmesine gerek duyulmaktadır. Zira eskiden vesk ve kile benzeri hacim ölçüleriyle ölçülen tarım ürünlerinin çoğu artık tartılmaktadır.

Öşür nisabını belirlemek üzere, geçmişte bir hacim ölçüsü olan veskin zamanımızdaki litre gibi hacim ölçülerine çevrilmesi, ilk bakışta asla daha uygun gibi gözükse de, böyle bir işlemin kesin karşılık vereceği garanti edilememekte olup burada esas alınan verilerin her biri hakkında tarihi süreçte ve günümüzde çeşitli ihtilaflar bulunmaktadır. İhtilaf ve şüpheden arı bir yöntem söz konusu değildir. Buna rağmen, veskin litreye çevrilmesi ve ardından da bu kadar litre çeken her bir ürünün farklı ağırlıkta olmasına bakılarak, her ürün için farklı farklı kilogramların nisap olarak belirlenmesi, nisap için onlarca farklı rakamı ortaya çıkaracak, bu da hem öşür mükellefleri için hem de onlara rehberlik edecek din adamları için zorluk ve meşakkate yol açacak, kafa karışıklığına neden olacaktır. Zorluğu def etme ve maslahat gibi ilkeler, nisap için tek bir kilogram belirlemeye ve bunu eskiden keylî olduğu halde şimdilerde tartılmakta olan bütün ürünlerde geçerli kılmaya imkân vermektedir. Geçmiş devirlerde ulemanın, sâ‘ ve veski, rıtl veya dirheme çevirirken genellikle tek bir rakam belirlemeleri ve her bir ürüne göre farklı rakamlar tespit etme gayretine girmemeleri,

¹¹⁵ Örf ve niyetlerin değişimi ile fetvanın değişimi noktasında farklı örnekler için bk. Fatih Yücel, “Fetvanın Değişim Gerekçelerine Güncel Bir Bakış -Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örneği-”, *Diyanet İlmî Dergi* 58/3 (2022), 1149.

mesela 1 sâ'ın Hanefiler tarafından bütün ürünlerde 8 rıtl (1040 dirhem) olarak ilan edilmesi de bu kanaatimizi desteklemektedir. Aynı doğrultuda Din İşleri Yüksek Kurulu da, geçmişte fitre konusunda 1 sâ'ın karşılığını 1040 dirhem ve 2920 gram olarak belirlerken buğday ve diğer ürünler arasında ayırım yapmamıştır. Bu yaklaşım devam ettirildiğinde, öşür nisabı konusunda da, geçmişte keylî olup şimdi tartılan bütün ürünler için geçerli tek bir kilogramın belirlenmesi söz konusu olacaktır. Nitekim İslâm ülkelerindeki fetva mercileri ve zekât kurumlarının çoğunluğunun, öşür nisabını tek bir kilogram olarak ilan etmeleri de bunu desteklemektedir.

Sonuç olarak; a) Dayanıklı olup geçmişte keylî olan ve günümüzde ağırlık ölçüleriyle tartılan tüm ürünlerin öşür nisabı için tek bir kilogramın belirlenmesi fikhen mümkündür. İlke olarak bunu kabul ettikten sonra söz konusu kilogramın kaç olacağı hususu da önem taşımaktadır. Esasen bu makale, eski ölçülerin kilogram gibi güncel ölçülere çevrilmesinde çok farklı hesaplamaların bulunduğu ve belli bir rakamda ittifak etmenin zor olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla her bir fetva merciinin, kendi hesaplamalarına göre bir rakam belirlemesi ve örneğin ülkemizde yetkili olan Din İşleri Yüksek Kurulu'nun, geçmişteki özgün hesaplamalarına dayanarak öşürde nisabı 876 kg olarak belirlemesi uygun gözükmektedir. b) Dayanıklı olup tarihte keylî olan ve günümüzde bazı ülkelerde hâlâ hacim yönünden ölçülen ürünlerde ise nisabı kilogram olarak belirleme lüzumu bulunmadığından, bu tür durumlarda nisabın litre ve gantang benzeri ölçülerle belirlenmesi mümkündür. c) Dayanıklı olmayan veya dayanıklı olduğu halde tarihte keylî olmayan ürünlerin nisabı ise ağırlık veya hacim bakımından değil de kıymet bakımından tespit edilebilir. Bu noktada nisabı kilogram olarak belirlenen ürünlerden en düşük veya orta fiyatta olanın ya da ülkede en yaygın olarak üretilenin nisap kıymetini esas almak gibi alternatifler bulunmaktadır. Hangisinin tercih edileceği hususu başka bir çalışmayı gerektirmektedir.

Kaynakça

Akyüz, Vecdi. *Zekât*. İstanbul: İz Yayıncılık, ts.

Aydoğan, Seydi - Soylu, Süleyman. “Ekmeklik Buğday Çeşitlerinin Verim ve Verim Ögeleri ile Bazı Kalite Özelliklerinin Belirlenmesi”. *Tarla Bitkileri Merkez Araştırma Enstitüsü Dergisi* 26/1 (2017).

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.

Babar Sajjad - Kahloon, Ali Haider. “Zekâtın Pakistan’da Kurumsallaşması”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 03-04 Aralık 2016*. İstanbul: Ensar Neşriyat - İSAV, 2017.

Beytü’z-Zekât. *Ahkâm ve fetâva ’z-zekât ve ’s-sadakât ve ’nüzür ve ’l-keffârât*. Küveyt: Beytü’z-Zekât, 1440/2019.

Beytü’z-Zekât ve ’s-Sadakât el-Mısırî. “Kavâidü’z-zekât”. Erişim 13 Mart 2023. <https://baitzakat.org.eg/rules/>

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1986.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi’u’s-sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Dekâiku üli’n-nühâ li-Şerhi’l-Müntehâ*. 3 Cilt. Kahire: Âlemü’l-Kütüb, 1414/1993.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî fi’l-fikhi’l-Hanefî*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri’l-İslâmiyye - Medine: Dârü’s-Sirac, 1431/2010.

Cici, Recep. “Günümüz İslâm Ülkelerinde Zekâtın Kurumsallaştırılması Çabaları”. *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur’an ve Sünnette Zekât: Tartışmalı İlmî Toplantı 17-18 Kasım 2007*. İstanbul: Ensar Neşriyat - İSAV, 2008.

Cumhûriyyetü’l-Cezâiriyye Vizâratü’ş-Şüûni’d-Dîniyye ve’l-Evkâf. “Keyfe tahsib zekâte mâlik”. Erişim 10 Ocak 2023. <https://www.marw.dz/%D9%83%D9%8A%D9%81-%D8%AA%D8%AD%D8%B3%D8%A8-%D8%B2%D9%83%D8%A7%D8%A9-%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83>

Cumhûriyyetü’l-Cezâiriyye Vizâratü’ş-Şüûni’d-Dîniyye ve’l-Evkâf. “Nisâbu’z-Zekât”. Erişim 31 Mart 2023. <https://marw.dz/%D9%86%D8%B5%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%83%D8%A7%D8%A9>

Dâiratü’l-İftâ el-Ürdüniyye. “ez-Zürû’u’l-letî tecibü filhe’z-zekât”. Erişim 31 Mart 2023. <https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=2924#YVdRTJrWPF1>

Dâiratü’l-İftâ el-Ürdüniyye. “Kıymetü zekâti’l-hubûbi bi’l-kiluvât”. Erişim 01 Nisan 2023. <https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=2277#YVdQbJrWPFK>

Dâiratü'l-İftâ el-Ürdüniyye. “Mâ hüve mikdâru zekâti'l-fitr”. Erişim 01 Nisan 2023. <https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=1221#.YVddKZrwPFI>

Dâiratü'l-İftâ el-Ürdüniyye. “Mikdâru Zekâti'l-Fitr li Âm 1435”. Erişim 01 Nisan 2023. <https://www.aliftaa.jo/Decision.aspx?DecisionId=255#.YVdfE5rwPFL>

Dâru'l-İftâ el-Mısriyye. “Zekâtü fâkihîti'l-mancû”. Erişim 19 Mart 2023. <https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/14941/%D8%B2%D9%83%D8%A7%D8%A9-%D9%81%D8%A7%D9%83%D9%87%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86%D8%AC%D9%88>

Dâru'l-İftâ el-Mısriyye. “Zekâtü'z-zürüi ve's-simâr ve sûretü ihrâcihâ”. Erişim 10 Ocak 2023. <https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/13476/%D8%B2%D9%83%D8%A7%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D8%B1%D9%88%D8%B9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%85%D8%A7%D8%B1-%D9%88%D8%B5%D9%88%D8%B1%D8%A9-%D8%A5%D8%AE%D8%B1%D8%A7%D8%AC%D9%87%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B3%D8%AA%D8%A7%D8%B0-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%83%D8%AA%D9%88%D8%B1-%D8%B4%D9%88%D9%82%D9%8A-%D8%A5%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%87>

Dîvânü'z-Zekât es-Sûdânî. “Zekâtü'z-zürü'i ve's-simâr”. Erişim 01 Nisan 2023. <http://www.zakat-sudan.org/index.php-page=subject2&pid=30.htm>

DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. İzmir: DİB Yayınları, Aralık 2018.

DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar I*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.

DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Günümüz Şartlarına Göre Öşür Oranları İve Yapılan Masrafların Ziraî Mahsulden Düşürülmesi”. Erişim 01 Nisan 2023. <https://fetva.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/11329/gunumuz-sartlarinagore-osur-oranlari-%E2%80%8Eve-yapilan-masraflarin-zirai-mahsulden-dusurulmesi%E2%80%8E>

DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Zekât, Fıtır Sadakası ve Kurban Nisaplarının Hesaplanması Hk. 16.11.1980 tarihli ve 7 No'lu Genelge”. *Diyanet İlmî Dergi* 23/2 (1987).

DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. *Zekât: Sıkça Sorulanlar*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.

DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. *Zekat: Sıkça Sorulanlar*. İstanbul: DİB Yayınları, 2017.

DİYKA, Din İşleri Yüksek Kurulu Arşivi. *Kurul Kararları*.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslâm İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2002.

Ebü Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Harâc*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1399/1979.

Erkal, Mehmet. “Nisab”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Erkal, Mehmet. “Öşür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Erkal, Mehmet. *Zekât : -bilgi ve uygulama-*. İstanbul : Erkam Yayınları, 2004.

EÜMFGMB, Erciyes Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Gıda Mühendisliği Bölümü. “Buğdayın Dış Görünüşü”. Erişim 01 Nisan 2023. <https://gida.erciyes.edu.tr/upload/AJOTJ1N8-tahillarda-koku,-renk,-yab-madde,-tane-Ir,-hektolitire,-bintane-donusturuldu.pdf>

Güman, Osman. “Zekât Nisab Değerlerinin Güncellenmesi”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 03-04 Aralık 2016*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Günay, Emre. “Emevî Dönemine Ait Dînâr ve Dirhemlerden Örnekler”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (2021).

Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak Gazetesi, İmaj İç ve Dış Ticaret A.Ş., 2003.

Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl fî Muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.

Hey'etü'l-Âmme li'-Ş-Şüni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf. “Zekâtü'n-nahli'l-lezî fi'l-büyût”. Erişim 31 Mart 2023. <https://www.awqaf.gov.ae/ar/Pages/FatwaDetail.aspx?did=92632>

Hinz, Walther. *İslâm'da Ölçü Sistemleri*. çev. Acar Sevim. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1990.

Islamic Fiqh Academy India. “Deduction of Expenses for Determining the Nisab of ‘Ushr”. Erişim 01 Nisan 2023. <http://www.ifa-india.org/pdfs/pdf-20210602062051.pdf>

Islamic Fiqh Academy India. “Nizâmu'l-'Uşri ve'l-Harâc fi'l-İslâm ve Hükmü Erâdi'l-Hind ve Bâkistân”. Erişim 01 Nisan 2023. <http://www.ifa-india.org/ar/pdfs/pdf-20211110043508.pdf>

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkı. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Mısır: Dârü't-Tıbbâti'l-Mısriyye, 1272.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkı. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Muğni*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1425/2004.

İbn Şâs, Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullah b. Necm. *İkdü'l-cevâhiri's-semîne*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2003.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn. *Câmi'ü'l-ümmehât*. b.y.: el-Yemâme li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1421/2000.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

İdâratü'l-İftâ el-Küveytiyye. “Bâbü'l-hâric mine'l-ard”. *el-Fıkhü'l-müyesser*. Erişim 01 Nisan 2023. <https://eftaa.awqaf.gov.kw/ar/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%B3%D8%B1/%D8%A8%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D8%B1%D8%AC-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B1%D8%B6-4912>

Kacı, Temel. *İslam Hukuk Düşüncesinde Mali Mükellefiyetler Açısından Nisap*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Kacı, Temel. “Öşre Tâbi Ürünlerin Nisabı”. *Güncel Dinî Meseleler İstisare Toplantısı XI: Öşür Hesaplamalarıyla İlgili Güncel Dinî Meseleler*. Ankara: DİB Yayınları, 2022.

Kallek, Cengiz. “Dânek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/457-458. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kallek, Cengiz. “Kile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/568-571. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kallek, Cengiz. “Men”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/105-107. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kallek, Cengiz. “Rıtl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/52-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Kallek, Cengiz. “Sâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Kallek, Cengiz. “Vesk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/70. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Karadâvî, Yûsuf. *Fıkhü'z-zekât*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1424/2003.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Mısırî. *ez-Zehîra*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Karaman, Hayreddin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Kâsânî, 'Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.

Kılıç, Hasan. “Ekmeklik Buğdayda Bazı Tarımsal Özelliklerin Genotip X Çevre İntereksiyonu, Kalıtım Derecesi Tahminleri İle Stabilite Analizleri Etkisi”. *Tarla Bitkileri Merkez Araştırma Enstitüsü Dergisi* 14/1-2 (2005), 75-84.

Kılıç, Hasan vd. “Makarnalık Buğdayda Bazı Tarımsal Özelliklerin Genotip X Çevre İntereksiyonu, Kalıtım Derecesi Tahminleri İle Stabilite Analizleri”. Erişim 01 Nisan 2023. <http://acikerisim.bingol.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.12898/224/makarm.%c3%a7everxgenotip.pdf?>

Kutluay, Abdulmelik. “Farklı Tarım Ürünlerine Göre Öşür Nisabının Tespiti”. *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı XI: Öşür Hesaplamalarıyla İlgili Güncel Dinî Meseleler*. Ankara: DİB Yayınları, 2022.

Kutluay, Abdulmelik. “Günümüz Ölçü Birimlerine Göre Tarım Ürünlerinin Zekât Nisabının Tespiti”. *Darulfunun İlahiyat* 33/1 (Haziran 2022), 209-245.

Kürdî, Muhammed Necmeddin. *el-Mekâdirü 'ş-şer'iyye ve'l-ahkâmü'l-fikhiyyeti'l-müteallikati bihâ*. Kahire: y.y. 1426/2005.

Majlis Ugama Islam Singapura. “A Guide To Zakat”. Erişim 01 Nisan 2023. <https://www.muis.gov.sg/-/media/Files/Zakat/PDFs/A-Guide-to-Zakat.pdf>

Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîl'il-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.

Mevvâk, Muhammed b. Yûsuf Ebi'l-Kâsım. *et-Tâc ve'l-iklîl şerhu Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1994.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: DİB Yayınları, 1978.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi 'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nesefî, Ebü Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed. *Tilbetü't-talebe fî'l-istilâhâti'l-fikhiyye*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1416/1995.

Nevevî, Ebü Zekerîyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû 'şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Nevevî, Ebü Zekerîyya Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn*. thk. Zuheyr eş-Şâvîş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991.

Re'fet Osman, Muhammed. “Rudûdü'l-bâhisîn”. *en-Nedvetü't-tâsia li kadâya'z-zekâti'l-muâsıra 10-13 Muharrem 1420 - 26-29 April 1999*. Küveyt: Beytû'z-Zekât, 2007.

Sahillioğlu, Halil. “Dirhem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/368-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Semerkindî, Ebü Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.

Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.

STB, Sungurlu Ticaret Borsası. “Buğday Çeşitleri”. Erişim 01 Nisan 2023. <http://www.sungurlutb.org.tr/%C3%9Creticimize/Bu%C4%9Fday%C3%87e%C5%9Ffitleri/tabid/3889/Default.aspx>

Sundûku'z-Zekât el-Katarî. “el-Hulâsa fî ahkâmi'z-zekât”. Erişim 01 Nisan 2023. https://www.zf.org.qa/Contents/misTopics/zakat/library/books/zakat_khlasa.pdf

Sundûku'z-Zekât el-Lübânî. “Keyfe yüzekki'l-müzârîün meZRûâtihim”. Erişim 01 Nisan 2023. <https://www.zakat.org.lb/pages/ar/questions-and-answers/1319>

Sundûku'z-Zekât el-Lübânî. “Nisâbu zekâtü'z-zürû'i ve's-simâr bi'l-kîlu”. Erişim 01 Nisan 2023. <https://www.zakat.org.lb/pages/ar/questions-and-answers/909>

Sundûku'z-Zekât ve's-Sadakât el-Bahreynî. “el-İstîfârâtü'ş-şer'iyeti'l-hâssa bi'z-zekât ve's-sadakât”. Erişim 01 Nisan 2023. https://zakafund.bh/?page_id=313

Şensoy, Necdet. “Çağdaş Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Zekât: Malezya Zekât Sandığı Örneği”. *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât: Tartışmalı İlmî Toplantı 17-18 Kasım 2007*. Ensar Neşriyat - İSAV, 2008.

Şerîf, Muhammed Abdülğaffâr. “Münâkaşa”. *en-Nedvetü'l-tâsia li kadâya'z-zekâti'l-muâsıra 110-13 Muharrem 1420 / 26-29 April 1999*. Küveyt: Beytû'z-Zekât, 2007.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed Damad Efendi. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. İstanbul: Eda Neşriyat, 1991.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dükâtî. *Hâşiye alâ Merâki'l-felâh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîye, 1418/1997.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî. *Mevsûatu Keşşâfî ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan [Librairie du Liban], 1996.

TMO, Toprak Mahsulleri Ofisi. “Toprak Mahsulleri Ofisi Hububat Alım ve Satış Esaslarına İlişkin Uygulama Yönetmeliği”. Erişim 01 Nisan 2023. https://www.tmo.gov.tr/Upload/Document/mevzuat/Icyonetmelik/46_hubyonetm22072011.pdf

Ünal, Halit. “Arâyâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yalçın, İsmail. “Malezya Kamusal Zekât Uygulaması Üzerine”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 235-270.

Yavuz, Yunus Vehbi. “Hz. Peygamber Dönemi Hayat Standartlarında Belirlenen Klasik Ölçüler Dikkate Alınarak Zekât Nisabının ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi”. *Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri*. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.

Yücel, Fatih. “Fetvanın Değişim Gereççelerine Güncel Bir Bakış -Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örneği-”. *Diyanet İlmî Dergi* 58/3 (2022).

Yücel, Fatih. “Türkiye’de Güncel Zekât Problemleri”. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat - İSAV, 2017.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddin Osmân b. Alî. *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1313.

“Keyl”. *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*. 35/177-182. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüni'l-İslâmiyye, ts.

“Mekâdîr”. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 38/295-325. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.

“Mîzân”. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 39/400-404. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.

“Nisâb”. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 40/318-319. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.

“Vezni”. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 43/136-138. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.

“Zekât”. *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 23/226-335. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.

“Zekât”. *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*. ed. Ahmed Ağırakça. 6/442-444. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1994.

Eşler Arası Uyuşmazlıkların Giderilmesinde Sulhun Rolü*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 08 Kasım 2023 Kabul Tarihi: 08 Mart 2023

Alaaddin Hançer

Dr. Öğrencisi / PhD student

DİB / Presidency of Religious Affairs

Osmaniye İl Müftü Yardımcısı / Deputy Provincial Mufti of Osmaniye

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0002-0531-301X>

alaaddinhancer46a@gmail.com

Öz

Bu çalışmada, eşler arasında meydana gelen uyuşmazlıkların giderilmesinde sulhun önemi ve uyuşmazlıkla sulh arasındaki ilişkiler değişik açılardan tahlil edilmiştir. Konu nitel veri analiziyle ele alınmıştır. Araştırılan alana dair tematik okumalar yapılmış klasik ve çağdaş kaynaklar taranmıştır. Elde edilmiş olan bulgular alt başlıklarla tahlil edilmiştir. Ele alınan konunun merkezinde yer alan aile, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren insanlığın vazgeçilmez ortak değeri olarak yerini ve önemini her zaman korumuştur. Bu öneminden dolayı hukuk sistemleri ailenin kuruluşunu ve devamını sağlayıcı düzenlemeler yapmıştır. Eşlere yüklenen sorumluluklar ve birbirleri üzerindeki hakları çerçevesinde eşler arasındaki uyuşmazlıkların giderilmesine yönelik alınan önlemler güncelliğini korumaktadır. Bununla birlikte uyuşmazlıkların artış gösterdiği görülmektedir. Bu artışın sebepleri arasında aile yapısının yeni gelişmelere göre değişim eğilimi göstermesi, kadınların iş hayatına atılmasıyla ekonomik bağımsızlık elde etmesi, geniş aile yapısından çekirdek aile anlayışına doğru değişimin gerçekleşmesi sayılabilir. Makalede sulh akdinin hem geçmişten günümüze devam eden eşler arası uyuşmazlıkların çözümünde hem de günümüzde aile yapısının gösterdiği değişimden kaynaklanan uyuşmazlıkların çözümünde katkı sunacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Sulh, Aile Hukuku, Tahkim, Uyuşmazlık.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Role of Consent in Settlement of Disputes Between Spouses

Research Article

Received: 08 November 2023 Accepted: 08 March 2024

Abstract

In this study, the importance of peace in resolving disputes between spouses and the relationships between conflict and peace were analyzed from different perspectives. The subject was addressed using qualitative data analysis. Thematic readings were conducted in the researched area and classical as well as contemporary sources were reviewed. The analysis was conducted by categorizing the findings under subheadings. The topic being discussed pertains to the concept of family, which has been a fundamental shared value among humans since the dawn of civilization. Marriage has been widely adopted by societies around the world, despite variations in its purpose, establishment, and functioning. Arrangements have been made to ensure the establishment and continuation of the family home, which is considered the core of the society. The allocation of responsibilities between spouses, the rights of each spouse over the other, and the measures taken to resolve disputes between spouses are still current. There seems to be an increase in disputes, however. The reasons for this increase are multifaceted and include changes in family structure due to new developments, women gaining economic independence by entering the workforce, and a shift from extended family structures to nuclear family units. The article concludes that the settlement agreement could potentially aid in resolving disputes between spouses that have persisted from the past to the present, as well as those that may arise from changes in family structure today.

Keywords: Islamic Law, Peace, Family Law, Arbitration, Dispute.

Summary

It can be observed that individuals inherently possess a natural inclination towards social interaction. It can be observed that one's material needs can be met through the shared environment with others. Living a life intertwined with society is crucial for the fulfillment of one's vital needs. Nevertheless, it is worth noting that as social beings, human beings may encounter certain incompatibilities. There may be instances where conflicting interests and differing desired outcomes can lead to the occurrence of conflict. This situation is particularly evident in our current age, where human relationships have become more diverse and numerous.

It is not uncommon for conflicts to arise in various aspects of human relationships. This situation may also arise between spouses residing in the family home. In various fields, relevant institutions have been working on implementing different measures to address and resolve disputes. Furthermore, it is worth noting that there exist solution methods that have been shaped by society over a significant period of time. Various solution methods have been employed over the course of human history. In certain situations, individuals have chosen to settle disputes through the use of an arbitrator, whose decision is mutually agreed upon by both parties, rather than seeking legal intervention. At times, a solution has been found through the settlement method, which involves only the parties in dispute and is reached through mutual consent.

The Qur'an and the Sunnah both speak highly of the settlement contract as a means of resolving disputes through mutual consent and the relinquishment of rights. They also acknowledge the benefits of reaching a settlement. The verse 'If a woman fears that her husband will ill-treat her or turn away from her, there is no sin on them if they come to a reconciliation between them, and reconciliation is better...' can be interpreted as evidence supporting the importance of reconciliation in a marriage. The Prophet (saw) stated that peace is permissible among Muslims, as long as it does not result in making the lawful haram and the unlawful lawful.

The structure of the peace contract has the potential to resolve a majority of the disputes. Similarly, when considered in the context of family law, it can undertake significant responsibilities. Nevertheless, for the peace contract to be effectively utilized in compliance with the law, it is imperative that certain conditions are met. It is important to note, as emphasized in the hadith, that the settlement agreement should not alter the status of what is considered haram

to halal, or vice versa. For instance, in the scenario where the perpetrator of a murder and a witness to the crime come to an agreement to settle the case in exchange for compensation, the validity of such an agreement may be called into question.

The settlement should be for a matter that pertains solely to the rights of the servant or a matter in which the servant's rights take precedence. It is important to note that certain actions, such as taking a life, engaging in extramarital affairs, or consuming alcohol, are prohibited by law and therefore cannot be resolved through a settlement. This is because each of these matters are considered to be related to the rights of Allah. Furthermore, it is important to ensure that the compensation offered in exchange for the resolution is rightfully owned by the individual. In the context of settlement, it is important to consider that assets or interests not belonging to the individual should not be the focus of the resolution, nor should their valuation be interpreted as a form of compensation.

The analysis of the settlement contract, within the framework of its conditions and purpose, reveals a structure applicable for resolving disputes between spouses in a marital union. This is due to the fact that the majority of disputes between spouses typically fall within a context where individuals can voluntarily preserve, waive their rights, and establish a new agreement.

A settlement agreement represents a peaceful method for resolving disputes. It facilitates both parties in the dispute to arrive at an amicable resolution. Given that it expedites resolution compared to cases handled by judicial authorities, it minimizes fatigue for the involved parties, avoids financial losses, and prevents the development of feelings of animosity and hostility. It holds a more advantageous position compared to the court process in safeguarding family privacy during the resolution of disputes between spouses. The settlement contract can play a significant role in safeguarding an established family home from disintegration or in facilitating a peaceful separation when it is acknowledged that the marital union is untenable. The resolution of disputes during and after the engagement period, before the marriage union, following the marriage contract, and during and after divorce is structured to eliminate victimization and prevent potential feelings of hatred, anger, hostility, and revenge. Nevertheless, if the parties are unable to resolve the dispute through settlement, the option to pursue legal proceedings in court remains available. The party unwilling to enter into a settlement agreement retains the right to seek legal remedies before a judge at any juncture.

Giriş

İnsanoğlu sosyal bir varlık olarak yaratılmıştır. Onun hayatı toplum bünyesi içinde yer almakla anlam kazanır. Bu durum beraberinde toplum ile iç içe olmayı, ihtiyaç duyduğu maddi ve manevi gereksinimlerini diğer insanlarla dayanışma içerisinde temin etmeyi gerektirir.

İnsanoğlunun sosyal bir varlık olması birçok faydayı ihtiva ettiği gibi bir takım uyuşmazlıklara da yol açabilmektedir. İnsan ilişkilerinin çeşitlendiği ve arttığı çağımızda bu durum kendisini daha fazla hissettirmektedir. Uyuşmazlıklar insan ilişkilerinin her boyutunda olabileceği gibi eşler arasında da gerçekleşebilmektedir. Eşler arası uyuşmazlığın giderilebilmesi için ülkemizde ve dünya genelinde çeşitli önlem arayışları sürmektedir. Aile danışmanlığı ve arabuluculuk gibi müesseselerin tesis edilmesi bu arayışlarından bazılarıdır.¹

Genel anlamda uyuşmazlıkların çözümü için devletin yetkili kıldığı adli makamları olmakla beraber, uzun bir geçmişe sahip alternatif çözüm yolları insanlık tarihi boyunca kullanılagelmiştir. Bunların en önemlilerinden biri sulh yöntemidir. Ne var ki tahkîm ile önemli benzerlikleri bulunması kadar farklı yönleri bulunan sulh akdinin eşler arası uyuşmazlıkların giderilmesi özelinde değerlendirilmesi ihmal edilmiştir.

Sulh ile ilgili yaptığımız literatür taramasında Davut Yaylalı tarafından doçentlik tezi olarak hazırlanan *İslâm Hukukunda Sulh* konulu çalışmanın ülkemizde sulh akdini konu alan ilk eserlerden biri olduğu görülmüştür. Eserde sulh akdi borçlar hukuku, medeni hukuk ve ceza hukuku kapsamında ele alınmış, ayrıca sulh akdinin diğer akitlerle ilişkisi üzerinde durulmuştur. Eser, sulh akdinin aile hukuku ile ilgili olarak nafaka, muhâlea ve miras ile ilişkilendirilmesi bakımından önem arz etmektedir.²

Hasan Ellek tarafından *İslâm Hukukunda Mali Konularda Sulh Anlaşması* başlığıyla hazırlanan doktora tezi, alışveriş, kiralama, rehin,

* Bu çalışma, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Dr. Alimcan Bugda danışmanlığında hazırlanan *İslam Aile Hukukunda Uyuşmazlık* konulu savunma aşamasındaki doktora tezimizden istifade edilerek hazırlanmıştır. / This article is based on the doctoral dissertation titled “İslam Aile Hukukunda Uyuşmazlık” under the supervision of Dr. Alimcan Bugda at Kahramanmaraş Sütçü İmam University Institute of Social Sciences currently in the defense phase.

¹ Beyhan Kaplan Güler, *Boşanmanın Hukuki Sonuçlarında Arabuluculuk* (İstanbul: Sümer Kitabevi, 2014), 23.

² Davut Yaylalı, *İslam Hukukunda Sulh* (İstanbul: Taştan Matbaası, 1993).

şirketler, ipotek ve diğer mali konularda sulh akdinin işlevsel yönü üzerinde durularak hazırlanmıştır. Özellikle günümüzde geniş bir alana sahip ticari ilişkiler ile ilgili uyuşmazlıkların İslâm hukuku çerçevesinde sulh akdi ile giderebileceğine dair önemli konulara temas edilmiştir.³

Sulh akdi ile ilgili Ertuğrul Boynukalın tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan *İslâm Hukukunda Sulh* konulu tez ise sulh akdini İslâm hukuku ve batı hukuku kapsamında mukayeseli olarak ele almış, sulh akdinin rükünleri, şartları ve hukuki neticeleri üzerinde durmuştur.⁴

Sulh akdi ile ilgili Hasan Ellek tarafından kaleme alınan iki makale bulunmaktadır. Bu makaleler aynı yazar tarafından hazırlanan doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu makalelerden birincisi “İslâm Hukukunda Malla İlgili Sulh Anlaşması” konulu makale olup, sulh akdini ticari ilişkiler kapsamında ele almıştır.⁵ Diğeri ise “Kur’an ve Hadis Işığında İnsanlar Arası Anlaşmazlıkların Sulh Yoluyla Çözümü” konulu makaledir. Bu makalede sulh akdinin Kur’an ve sünnette dayandığı temel esaslara değinilmiş, genel anlamda sulh akdinin insan ilişkilerinin bulunduğu her yerde uygulanabilirliğine dikkat çekilmiştir.⁶ Sabiha Altındeğer’in hazırladığı “17. yüzyılda Trabzon’da Hukuki Arabuluculuk ve Uzlaşma (Es-Sulhu Seyyidü’l-Ahkâm/Sulh En İyi Hükümdür)” konulu makale ise 17. yüzyılda Trabzon özelinde adli mercilerde meydana gelen sulh örneklerine yer vermesi bakımından önem arz etmektedir.⁷

Sulh akdi ile ilgili yapılan taramada yabancı kaynaklar arasında Mahmud Mahcûb Abdunnûr tarafından hazırlanan *es-Sulhu ve eseruhû fî inhâi’l-husûmeti fi’l-fikhi’l-İslâmî* adlı yüksek lisans tezinin, sulh akdini mali konular, uluslararası hukuk ve ceza hukuku kapsamında ele alması yanında aile hukuku bağlamında da ele alması açısından literatüre katkı sağladığı değerlendirilmiştir.⁸

Bu çalışmaların her biri hazırlanış amacı ve ele aldığı konu bağlamında

³ Hasan Ellek, *İslam Hukukunda Mali Konularla İlgili Sulh Anlaşması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

⁴ Ertuğrul Boynukalın, *İslâm Hukukunda Sulh* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992).

⁵ Hasan Ellek, “İslâm Hukukunda Malla İlgili Sulh Anlaşması”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2013), 187-223.

⁶ Hasan Ellek, “Kur’an ve Hadis Işığında İnsanlar Arası Anlaşmazlıkların Sulh Yoluyla Çözümü”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2013), 91-112.

⁷ Sabiha Altındeğer, “17. Yüzyılda Trabzon’da Hukuki Arabuluculuk ve Uzlaşma (Es-Sulhu Seyyidü’l-Ahkâm/Sulh En İyi Hükümdür)”, *History Studies* 13/5 (Ekim 2021), 1425-1451.

⁸ Mahmûd Mahcûb Abdunnûr, *es-Sulhü ve eseruhu fî inhâi’l-husûmeti fi’l-fikhi’l-İslâmî* (Kâhire: Câmîiatü Kahire Külliyyeti Dâru’l-Ulûm Kısmi Şeriatü’l-İslâmiyye, 1980).

sulh akdi ile ilgili önemli bilgiler sunmakla beraber, içerisinde eşler arası uyuşmazlıkların sulh yoluyla giderilebileceğine dair konunun ya hiç işlenmediği ya da kısmi olarak yer verildiği görülmüştür. Eşler arası uyuşmazlıkların giderilmesinde sulh akdini konu edinen müstakil bir çalışmaya ise yapılan literatür taramasında ulaşılamamıştır. Bu çalışmanın eşler arası uyuşmazlıkların çözümüne yönelik sulh akdini müstakil bir başlık olarak ele alması açısından literatüre katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

İslâm hukuku kapsamında sulh akdine ayrı bir değer verilmiş, uyuşmazlıkların giderilmesi naslarda teşvik edilmiş, nasların belirlediği çerçevede sulh akdinin meşruluğuna işaret edilmiştir. Sulh akdinin çerçevesini belirleyen naslar, sulh akdinin eşler arasında vaki olan uyuşmazlıkların giderilmesine de müsait durumdadır. Sulh akdinin eşler arasındaki sorunları bertaraf etmeye ve uyuşmazlıkları gidermeye yönelik yapılan çalışmalara katkısının olacağı izahtan varestedir.

Sulh akdi İslâm hukukunda geniş bir uygulama alanına sahiptir. Fakihlerin sulh akdini âdi ve kazâî olmak üzere iki kısımda inceledikleri görülür. Âdi sulh şahsın üzerinde serbestçe tasarrufta bulunabileceği konular üzerinde cereyan eder. Âdi sulh akdi yapmak isteyenlerin herhangi bir adli makamın gözetimi ve müdahalesine ihtiyaç duymaksızın kendi aralarında yaptıkları sulh akdini ifade eder. Kazâî sulh ise kişilerin serbestçe tasarrufta bulunamadıkları, adlî mercilerin gözetimi ve onayı ile gerçekleşen sulh akdi olarak bilinir.⁹ Çalışmada eşler arası uyuşmazlığın gerçekleşmesi halinde her iki tarafın serbestçe tasarrufta bulunabileceği âdi sulh akdi üzerinden hareket edilmiştir.

Çalışmada eşler arası uyuşmazlıkların gerçekleştiği alanlar tespit edilirken Türkiye’de gerçekleşen eşler arası uyuşmazlık sebepleri göz önünde bulundurulmuş, belirli aralıklarla TÜİK tarafından yapılan aile araştırmaları sonuçları esas alınmıştır. Bu vesile ile çalışmanın günümüzde meydana gelen eşler arası uyuşmazlıklara çözüm sunması hedeflenmiş, İslâm hukukunun söz konusu uyuşmazlıklara getirdiği çözüm önerileri sunulmuştur. Konu ele alınırken TÜİK raporlarında yer alan eşler arası uyuşmazlık ve boşanma sebeplerinin tamamına yer verilmemiş, İslâm hukukunda eşler arası uyuşmazlık kapsamında değerlendirilen nüşûz konusuna ayrı bir çalışma gerektirecek niteliğe sahip olduğu kanaatiyle çalışma içerisinde yer verilmemiştir.

⁹ Fahrettin Atar, “Sulh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/481.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Sulh

Sulh, Arapça bir kelime olup (صَلَحَ) fiilinin mastarıdır. Sözlükte fesattan sonra iyileşmek, iyi olmak, barış yapmak, uzlaşmaya varmak, faydalı ve elverişli hale gelmek, müstakim düzgün olmak anlamına gelir.¹⁰ Sulh, bu anlamıyla Kur’ân-ı Kerîm’de de yer almıştır. “Eğer bir kadın kocasının kötü muamelesinden yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur ve sulh daha hayırlıdır”¹¹ âyetinde sulhun barış yapmak, uzlaşmaya varmak ve anlaşmak anlamlarında kullanıldığını görüyoruz. Aynı kökten (أَصْلَحَ) fiili ise bir şeyi bozulduktan sonra düzeltmek, elverişli hale getirmek, iki kişiyi barıştırmak ve aralarını düzeltmek anlamı taşımaktadır.¹² Nitekim bir âyet-i kerîme’de “Müminler ancak kardeşlerdir, öyleyse iki kardeşinizin arasını düzeltin, Allah’a itaatsizlikten sakının ki rahmetine mazhar olasınız”¹³ buyrulmuş, taraflar arasını düzeltmek ve husumeti ortadan kaldırmak anlamında kullanılmıştır. Yine “Onların fısıldaşmalarının birçoğunda hayır yoktur. Ancak bir sadaka verilmesini yahut bir iyilik yapılmasını ya da insanların arasının düzeltilmesini isteyenler müstesnadır. Kim Allah’ın rızasını elde etmek için bunu yaparsa biz ona ileride büyük bir karşılık vereceğiz”¹⁴ âyetinde de sulh insanların arasını düzeltmek, uyuşmazlığı ortadan kaldırmak anlamıyla kullanılmıştır.

Hanefî fakihler sulhu bir hukuk terimi olarak taraflar arasındaki uyuşmazlığı ortadan kaldıran, davayı sonlandıran, anlaşmazlığı gideren bir akit olarak ifade etmişlerdir.¹⁵ Tanımda dikkati çeken temel esas, sulhun husumeti gideren bir sözleşme olarak ifade edilmesidir. Mâlikî fakihler arasında kabul gören tanımlamaya göre sulh, “ortaya çıkan ya da çıkma ihtimali olan bir hak ihlalinin sona erdirmek ve bir haktan ve hakkın

¹⁰ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1984), “Saleha”, 1/383; Cemalüddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), “Saleha”, 2/517.

¹¹ en-Nisâ 2/128.

¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Saleha”, 2/517; Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), “Saleha”, 713.

¹³ el-Hucurât 49/10.

¹⁴ en-Nisâ 2/114.

¹⁵ Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/5; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr al'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Muhammed Ali Beydâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 8/433; Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'îk Şerhu Kenzü'd-dekâik* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1331), 7/437.

levazımından nizayı kaldırmak için bir bedel karşılığında vazgeçmektir”¹⁶ şeklinde tanımlanmış, sulhun bir bedel karşılığı yapıldığına ve haktan feragat içerdiğine dikkat çekilmiştir. Şâfiî fakihler ise “sulh hasımlar arasında niza ve husumetin kendisi ile sona erdiği akittir” demişler, tanımlamada sulhun husumeti ortadan kaldıran bir akit olduğu yönüne ağırlık vermişlerdir.¹⁷

Mecelle'de ise sulh “anlaşmazlığı karşılıklı rıza ile ortadan kaldıran ve icap ve kabul ile tamamlanan bir akit”¹⁸ olarak tanımlanmıştır. İslâm hukuku alanında sulh ile ilgili yaptığı çalışmasında Davut Yaylalı sulhu “Tarafların bir bedel karşılığında aralarındaki ihtilafı kaldırmak için kendi rızalarıyla yaptıkları akde sulh denir”¹⁹ şeklinde tanımlar.

Verilen tanımlarda sulh akdinin tarafların rızası dâhilinde gerçekleşen bir akit olduğu, tarafların akdin kuruluşunda bizzat kendilerinin rol aldığı, uyuşmazlığı kaldıran ve husumeti sonlandıran yönü ön plana çıkmaktadır. Mâlikî mezhebi hukukçularının tanımlamasıyla taraflardan birinin hakkından feragat etmesi ve sulh akdinin bir bedel karşılığı gerçekleşmesi hususları dikkatleri çekmektedir. Bu yönüyle tarafların sulh akdinde bizzat müdahil olduklarını göstermektedir.

1.2. Tahkîm

Sulh ile benzerlikleri bulunmakla beraber farklı yönleri de bulunan tahkîm, kişinin kendisine ait olan herhangi bir konuda hüküm verme ve sonuca bağlama işini bir başkasına devretmesi, ilgili konuda yetki vermesi demektir. Başka bir ifade ile kendisine ait bir konuda hüküm vermek üzere başka bir kimseden hüküm vermesini talep etmek,²⁰ emretmek, hâkim kılmak gibi manalarına gelmektedir.²¹ Istilahta ise aralarında uyuşmazlık olan iki tarafın, aralarındaki uyuşmazlığı bertaraf etmesi için hüküm vermeye ve yargılamaya resmî yetkisi olmayan bir şahsı hakem

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk el-Abderî el-Gırnâtî, *et-Tâc ve'l-İklîl 'alâ Muhtasari'l-Halîl* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1994), 7/3; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî, *Şerhu Muhtasari'l-Halîl* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 6/2; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibu'l-celîl li-şerhi'l-Muhtasari'l-Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 7/3.

¹⁷ Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu'l-tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcüd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 2003), 3/427; Şemsüddîn el-Hatib Muhammed b. Muhammed eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1997), 2/230.

¹⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003), 4/5.

¹⁹ Yaylalı, *İslam Hukukunda Sulh*, 13.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “hakeme”, 12/140.

²¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 7/26.

tayin etmesinden ibarettir.²² Tahkîmde tarafların kendi rızaları ile ve seçim hakkını kullanarak hâkim sıfatı taşımayan bir kimseyi yetkilendirmesi söz konusudur. Sulh akdinde, akdin gerçekleşmesi tarafların bizzat kendi müdahalesi ile gerçekleşirken, tahkimde üçüncü kişilerin müdahalesi söz konusudur. Sulh akdi tarafların kendi rızalarıyla haklarından feragat etmeyi içerirken tahkim üçüncü kişilerin müdahalesi ile gerçekleştiğinden tarafların rızası söz konusu olmaz.²³

1.3. Af

Af, sulh ile benzer anlama sahip bulunan kavramlardan biridir. Ceza vermekten ya da başkasında olan hakkından vazgeçmek anlamlarını haiz olan af,²⁴ hakkından vazgeçmek manasıyla sulh ile benzer bir anlama sahiptir. Zira sulhta tarafların birinin veya her ikisinin sahip olduğu hakkın bir kısmından veya tamamından vazgeçmek anlamı vardır. Bununla beraber sulh yapılırken hakkın tamamının veya daha fazlasının alınması sulh akdini aften ayırır. Ayrıca sulh karşılıklı rıza ile yapılan bir akit olup bu anlam hukuki manada afta bulunmaz.²⁵

1.4. İbrâ

Sözlükte uzaklaştırdı, uzak kıldı, arındırdı, temize çıkardı²⁶ gibi anlamlara sahip olan ibrâ, fıkıh literatüründe bir kimseyi borcundan uzak kılmak, borcunu düşürmek anlamında kullanılır.²⁷ Benzer anlam sulh akdinde de mevcuttur. Zira sulhta taraflardan biri diğerinde olan hakkının bir kısmını düşürmekte, karşıdakinin borç yükünü hafifletmektedir. Ancak ibrâ tek taraflı olarak yapılabilen bir işlem olması yönüyle sulh akdinden ayrılır.²⁸

1.5. Feragat

Sulh akdi ile benzerlik irtibatı sağlanabilecek kavramlardan biri de feragat kavramıdır. Feragat anlam itibarıyla kişinin herhangi bir mal üzerindeki hakkından veya talep ettiği bir davanın neticesinde elde ettiği hakkından vazgeçmesidir.²⁹ Sulh akdinde de hakkından vazgeçmek söz

²² Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 2/91.

²³ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 4/31.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Afv", 15/72.

²⁵ Ellek, "İslam Hukukunda Mali Konularla İlgili Sulh Anlaşması", 14.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Berie", 1/32; H. Yunus Apaydın, "İbrâ", *Türkiye Diyanet Vâkıfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/263.

²⁷ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 4/68; *Mevsûatü'l-fikhi'l-İslâmî* (Kahire: Vizera-tü'l-Evkâfi ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997), 1/179.

²⁸ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 4/68; Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal* (Beyrut: Mües-sesetü'r-Risâle, 1999), 312.

²⁹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 93.

konusudur. Ayrıca her ikisinde de uyuşmazlık halinin sonlandırılması vardır. Ancak sulh ile neticelenen bir davadan dönme durumu söz konusu değilken feragat ile sona erdirilen davanın yeniden tesisi mümkündür.³⁰

2. Sulhun Hukuki Dayanağı

Allah insanların bu dünyada huzur ve güven ortamında birbiriyle uyum içinde yaşamalarını, insanlar arasında çıkan uyuşmazlıkların anlaşma ve barış ile giderilmesini istemektedir. Bu sebeple husumeti tarafların rızası ile gideren sulh, naslarda övülmüş, sulhta fayda olduğuna işaret edilmiştir. Nitekim bir âyet-i kerîme’de “*Eğer bir kadın kocasının kötü muamelesinden yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur ve sulh daha hayırlıdır...*”³¹ buyrulmuş, eşler arası uyuşmazlıklarda sulhun hayırlı bir iş olduğu ifade edilmiştir.³² “*Onların fısıldeşmalarının birçoğunda hayır yoktur. Ancak bir sadaka verilmesini yahut bir iyilik yapılmasını ya da insanların arasının düzeltilmesini isteyenler müstesnadır. Kim Allah’ın rızasını elde etmek için bunu yaparsa biz ona ileride büyük bir karşılık vereceğiz*”³³ âyetinde de sulha işaret edilmiş, anlaşmazlıkları gidermeye yönelik fısıldeşmaların günah olmadığına vurgu yapılmıştır.

Başka bir âyette ise “*Müminler ancak kardeşlerdir; öyleyse iki kardeşinizin arasını düzeltin, Allah’a itaatsizlikten sakının ki rahmetine mazhar olasınız*”³⁴ buyrulmuş ve kırgınlık halinde diğer Müslümanlara kardeşlerin arasını ıslah etme görevi verilmiştir.

“*Sana ganimetleri soruyorlar. Ganimetlerin Allah’a ve resulüne ait olduğunu söyle! O halde siz gerçek müminler iseniz Allah’a karşı saygısızlıktan sakının, aranızı düzeltin, Allah ve resulüne itaat edin*”³⁵ âyetinde de mümin olma vasfı Allah’a karşı saygılı davranma ve barış halinde yaşama unsuruna dayandırılmıştır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) “Helâli haram, haramı helâl kılan sulh dışında, Müslümanlar arasında sulh caizdir”³⁶ sözüyle sulh akdinin, haramı helal, helali de haram haline getirmemek kaydıyla meşru olduğuna işaret etmiştir.

³⁰ Abdunnûr, *es-Sulhü ve eseruhu*, 27.

³¹ en-Nisâ 2/128.

³² Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Ta-beristânî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 11/67; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 5/216.

³³ en-Nisâ 2/114.

³⁴ el-Hucurât 49/10.

³⁵ el-Enfâl 8/1.

³⁶ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Ahkâm”, 17; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 2015), “Akdiye”, 12; Ebû Ab-

Hadisin işaretiyle hür insanı köleleştiren sulh, nikâh akdi bulunmayan kadın ve erkeğin zina etmek üzere yaptıkları sulh, sebepsiz yere öldürmek, yaralamak, yalan şahitlikte bulunmak, başkasına ait bir mala tecavüz etmek ve hırsızlık yapmak şeklinde dinen meşru görülmeyen hususlar üzerine yapılan sulh akdi geçersizdir.

Hz. Peygamber bir hadislerinde “Size oruç, namaz ve sadakadan daha faziletli bir amel söyleyeyim mi?” diye sorduğunda, “Evet ey Allah’ın Resulü” cevabı verilince “İnsanların arasını düzeltmektir. Çünkü insanların arasındaki fesat yani bozukluk dini kökünden kazır”³⁷ buyurmuşlardır.

Takdim edilen âyetler ve hadisler, Müslümanların husumet, çatışma, çekişme ve anlaşmazlıklardan uzak, barış içinde sürdürecekleri bir hayat tesis etmelerini tavsiye etmektedir. Huzurlu bir hayatın inşası için barış ve anlaşma yolunun önemine vurgu yapmakta, husumetin sulh ile giderilmesine işaret etmektedir.

3. Sulhun Konusu ve Şartları

Üzerinde hukuki uyuşmazlık bulunan herhangi bir mal, menfaat veya hak sulhun konusu içine girmektedir. Buna göre taşınır ve taşınmaz mallar sulha konu olabileceği gibi bir menfaat ya da hak da sulhun konusu olabilmektedir.³⁸ Ancak sulh akdinin yapılabilmesi için birtakım şartları haiz olması gerekir.

1. Sulhun konusu, kul hakkına taalluk eden bir alanda olmalıdır.³⁹ Şahsa ait bir mal, hak veya menfaat sulh akdine konu olabilir. Zira kişiler sadece kendi hakkını ilgilendiren bir konuda bedelli veya bedelsiz olarak haklarından feragat edebilirler. Şahsın kendisine ait ev, araba, dükkân, arsa, arazi gibi mallar ile tasarruf yetkisinde olan alacak, zimmetteki borç ve terikedeki miras hakkı gibi konular sulh akdinin yapılabilmesi konularındır.⁴⁰ Mahza Allah hakkı kapsamına giren hususlar sulha konu olamaz. Örneğin ibadet mahiyetinde olan namaz, oruç, zekât ve hac gibi konular, had cezası gerektiren zinâ, soygun, yol kesme, şarap içme⁴¹ gibi konular ile kefaretlar gurubunda yer alan zihâr, yemin, hata ile işlenen cinâyetler⁴² sulh konusu içine girmektedir.⁴³

dillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru’l-Te’sîl, 2014), “Ahkâm”, 23.

³⁷ Tirmizî, “Edeb”, 58; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 50.

³⁸ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’ fi tertîbi’s-şerâ’i’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 6/42.

³⁹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-şanâ’i’*, 6/48; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-ğadir*, 8/433.

⁴⁰ Ellek, “*İslam Hukukunda Mali Konularla İlgili Sulh Anlaşması*”, 51.

⁴¹ Mevsılî, *el-İhtiyâr*, 3/7; Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1990), 9/18.

⁴² İbnü’l-Hümâm *Fethu’l-ğadir*, 8/438.

⁴³ Ertuğrul Boynukalın, *İslâm Hukukunda Sulh* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992), 51-52.

Allah hakkı ile kul hakkının beraber bulunduğu konularda ise Allah hakkının galip olması halinde sulha konu olamayacağı görüşü hâkimdir. Kazf haddi bunlardan biridir. Zina isnadında bulunan kişi bu iddiası ile iffet sahibi bir kişinin manevi şahsiyetine dil uzatmış, ailesi ve toplum nezdinde itibarını lekelemiş olur. Bu yönüyle kul hakkını ilgilendiren tarafı vardır. Bununla birlikte kazf suçu işleyen kimselerin ispat edemedikleri iddiaları şahsın kendisine zarar vermekle kalmaz. İspat edilemeyen bu iddialar toplumda kargaşa, fitne ve fesadın şüyûna, atılan iftira ile huzur ve güven ortamının sarsılmasına sebebiyet verir. Kazf haddinin icra edilmesinin fitne ve fesadın, kin, öfke ve husumet duygularının oluşması karşısında caydırıcı bir yönü vardır. Bu yönüyle de kamu hukukunu, dolayısıyla da Allah hakkını ihtiva eden bir konu olmaktadır.⁴⁴ Hanefî⁴⁵, Mâlikî⁴⁶ ve Hanbelî⁴⁷ mezhepleri kazf suçunda Allah hakkının galip olduğunu, dolayısıyla da sulha konu olamayacağı görüşündedirler. Bu durumda iftira atan ile iftira atılan kimsenin kazf davasından vazgeçmek üzere yapacakları sulh geçerli olmaz.

2. Sulh yapılacak konunun taraflardan birinin mülkiyetinde olması gerekir.⁴⁸ Zira bir kimsenin kendisine ait olmayan bir mal veya hakkı olmayan bir konuda tasarruf yapması mümkün olmadığı gibi sulh yapması da mümkün olmaz. Örneğin şüf'a hakkı olan kişi müşteriden alacağı bir bedel karşılığında şüf'a hakkından vazgeçmiş olsa yapılan sulh geçerli değildir. Zira şüf'a'ya konu olan gayrimenkul şahsın kendisine ait bir mal varlığı değildir. Başkasına ait olan bir malın üzerinden sulh yaparak bedel almak ise caiz değildir.⁴⁹

3. Sulhun konusu helâli haramı da helâl hale getiren bir konu olmamalıdır. Zira Hz. Peygamber bir hadislerinde “Helâli haram, haramı da helal kılan sulh dışında Müslümanlar arasında sulh caizdir”⁵⁰ buyurmuştur. Bu durumda birbirine yabancı erkek ve kadının zina etmek üzere sulh yapması, iki kişinin soygun yapma ve cinâyet işleme gibi had cezası gerektiren bir konuda sulh yapması veya bu suçlara şahit olan kimselerin

⁴⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/439.

⁴⁵ Aynî, *el-Binâye*, 9/17.

⁴⁶ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *Bidâ-yetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kâhire: Mektebetül-Hancı, 1994), 2/370.

⁴⁷ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî İbn Kudâme, *el-Muğni şerhu Muhtasari'l-Hirakî*, thk. Abdullah İbn Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettah Muhammed el-Hulvî (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türasi'l-'Arabî, 1985), 7/31.

⁴⁸ Ali Haydar, *Dürrerü'l-hükkâm*, 4/31.

⁴⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/47; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 5/21; Aynî, *el-Binâye*, 9/14; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/254.

⁵⁰ Tirmîzî, “Ahkâm”, 17; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 12; İbn Mâce, “Ahkâm”, 23.

suçlu ile bir bedel üzerinde anlaşarak şahitlik yapmaktan vazgeçmesi şeklinde yapılan sulh geçersizdir.⁵¹

4. Sulhun bir bedel karşılığında yapılması halinde sulh bedelinin alım satımında ve kiralama sözleşmelerinde bedel olması câiz olan bir mal ya da menfaat olması gerekir. Örneğin muhâlea⁵² yapılırken domuz eti ve şarap gibi dinen alınıp satılması caiz olmayan ve bedel olarak verilemeyen bir mal sulh bedeli olamaz.⁵³

5. Sulh bedeli istifade edilebilir bir niteliğe sahip olmalıdır. Domuz eti ve şarap gibi Müslümanlar açısından haram olduğu için kullanılamayan mallar ile hakikaten veya hükmen mülkiyetine sahip olunmayan kuş, denizdeki balık, yağmur suyu, güneşin ısı ve ışık enerjisi gibi kullanma ve istifade etme imkânı olmadığı için mütekavvim olmayan malların da sulh bedeli olması mümkün değildir. Zira bunların bir kısmı Müslüman için istifade edilmesi caiz olmayan, bir kısmı da hıyâzet altına alınmadığı için istifade etme imkânı olmayan mallardır.⁵⁴

Sulh, belirtilen şartlar kapsamında değerlendirildiğinde eşler arası uyuşmazlıkların birçoğunda sulh yapmanın imkân dâhilinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu kapsamda nişan sonrası meydana gelen ayrılmalarda, mehir ile ilgili anlaşmazlıklarda ve evlilik akdi sonrasında meydana gelen nafaka ve mesken hakkı gibi tarafların şahsına ait hak ihlallerinde sulh yapmak mümkündür.

Erkeğin boşama yetkisini elinde bulunduran taraf olması hasebiyle kasten kadını mağdur ettiği durumlarda muhâlea yapmaları ve bir bedel üzerinde sulh yaparak evlilik birlikteliğini sonlandırmaları da uyuşmazlığın hukuka uygun bir şekilde giderilmesi yöntemi olarak kabul edilmiştir. Kocanın inisiyatifinde olan boşama yetkisi kişinin kendi hakkıdır. Üzerinde tasarrufta bulunabileceği bir konudur. Bu açıdan sulh konusu olmaya elverişlidir. Diğer taraftan erkeğin kendisini bırakması karşılığında bir bedel vermesi veya herhangi bir hakkından feragat etmesi de kadının kendi tasarrufunda bulunan bir husustur. Her iki taraf açısından da tamamen kul

⁵¹ Aynî, *el-Binâye*, 9/14; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfî fî fikhi'l-Medîne el-Mâlikî* (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 2002), 451; İbn Kudâme, *el-Muğnî şerhu Muhtasari'l-Hirakî*, 7/29.

⁵² Hul' sözlükte soymak ve izâle etmek anlamına gelirken bir fıkıh terimi olarak, sahih bir evlilik bağı ile evli olan kadının kocasına bir bedel teklif ederek evlilik ilişkisini sonlandırmak istemesi ve kocanın alacağı bedel karşılığında evlilik birlikteliğini sona erdirmeye razı olması anlamına gelmektedir. Bu akit eşler arasında bir anlaşma ile meydana geldiği için muhâlea adı verilmiştir.

⁵³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/42; İbn Kudâme, *el-Muğnî şerhu Muhtasari'l-Hirakî*, 7/29.

⁵⁴ Aynî, *el-Binâye*, 9/13; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb li's-Şirâzî*, thk. Muhammed Necib el-Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 13/451; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 4/31.

hakkı ihtiva eden bir konu olduğundan tarafların bir bedel üzerinde sulh yaparak evlilik birlikteliğini sonlandırmaları caiz görülmüştür.⁵⁵

4. Sulhun Hukuki Bağlayıcılığı

Sulh akdi, netice itibariyle uyuşmazlığı bertaraf ederek çekişme ve anlaşmazlığı gideren bir yapıya sahiptir. Bu sebeptendir ki sulh akdi tamamlandıktan sonra, taraflardan biri sulhu bozup yeniden dava etme hakkını kullanmak istese bu hakkını kaybetmiş olur.⁵⁶ Hatta hak iddiasında bulunan dava sahibi daha sonra delil ibraz etmiş olsa dahi dava etme hakkı düştüğü için davanın tekrar görülmesi talebi itibara alınmaz.⁵⁷

Sulh akdi, alım satım ve kiralama akitleri gibi hukuki sonuçları olan akitlerden birisidir. Bu sebeple uyuşmazlığı gidermek üzere yapılacak sulh, sulha taraf olanlar açısından birtakım yükümlülükler doğurur. Örneğin alışveriş hükümleri çerçevesinde yapılan sulh akdi satıcının sulha konu olan malı teslim yükümlülüğü ile mülkiyetin naklini ve müşteri açısından sulh konusu olan malın bedelinin ödenmesini gerektirir. Kiralama akdi gibi bedelli ya da âriyet akdi⁵⁸ gibi bedelsiz elde edilen menfaat temlik için yapılan akitlerin hükmüne tabi olan sulh akdi ise menfaat mülkiyetinin naklini gerektirir. Kiraya veren açısından müşterinin menfaat temin edeceği şekilde malı teslim etmesi, kiracının ise elde edeceği menfaat karşılığında bedelini ödemesi yükümlülüğünü doğurur.⁵⁹

Sonuç itibariyle sulh akdi diğer akitlerde olduğu gibi yükümlülük doğuran bir akitir. Akitler ise akdin ana umdelerini zedeleyen bir engel olmadıkça bağlayıcı olmaktadır. Bu yönüyle uyuşmazlık halinde eşlerin kendi arasında yaptıkları sulh, tarafları bağlayıcı neticeler ortaya çıkarır.

5. Eşler Arası Uyuşmazlıklarda Sulh Yapılması Mümkün Olan Konular

Eşler arasında meydana gelen uyuşmazlıkların hukuki yapısı genel anlamda sulh akdine zemin hazırlayan uyuşmazlıkların yapısı ile aynı özellikleri haizdir. Zira uyuşmazlık halinde eşlerin serbestçe tasarrufla bulunabilecekleri ve sulh yapabilecekleri alan buna müsait durumdadır.

⁵⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/156.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i*, 7/492; Mansûr b. Yunus b. İdris el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-knâ' an metni'l-İknâ'* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 3/390; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/56.

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i*, 7/496.

⁵⁸ Bir fıkıh terimi olarak âriyet akdi, bir malın menfaatinin bedelsiz olarak başkasına devredilmesi demektir. Menfaatinden istifade edilmek üzere verilen mala âriyet denilir. Âriyet akdi tek taraflı olarak ortadan kaldırılabilen akitlerdendir.

⁵⁹ Aynî, *el-Binâye*, 7/606; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/178; Buhûtî, *Keşşâfu'l-knâ' an metni'l-İknâ'*, 3/394; Ellek, "İslam Hukukunda Mali Konularla İlgili Sulh Anlaşması", 89.

Bu başlık altında aile hukuku kapsamında meydana gelen uyuşmazlıkların sulh ile giderilebileceğine dair bazı örneklere yer verilecektir.

5.1. Nişanın Bozulması Halinde Verilen Hediyelerle İlgili Uyuşmazlıklarda Sulh

İslâm hukukçuları, Mâlikî mezhebine mensup hukukçular istisna edilirse, söz kesme ve nişanın taraflara evlilik akdi yapma mecburiyeti yüklediği prensibini kabul ederler.⁶⁰ Bu durumda taraflardan her biri tek tarafı olarak nişan ilişkisini sonlandırma yetkisine sahiptir. Taraflardan biri diğerini evlilik yapmaya zorlayamaz. Bununla beraber söz kesme ve nişan evresinde evlilik yapmaya yönelik vaatler, karşılıklı verilen hediyeler ve nişanın bozulması halinde tarafların maruz kalacağı maddi ve manevi zararların durumu kendine has hukuki bir sürece sahiptir.⁶¹ Zira erkek ve kadın, sözlenme ve nişanlanmayı kuracakları aile birlikteliği için ilk adım olarak kabul etmekte, evlilik akdi ile yeni bir yuva kurmaya yönelik birbirine söz vermekte, bu amaç doğrultusunda maddi harcamalarda bulunarak fedakârlık yapmakta, hatta yaşam tarzında değişiklikler yaparak kendisini evliliğe adapte etmektedir. Söz ve nişanın bozulması halinde yapılan fedakârlıklar boşa gitmekte, evlilik kurma hayalleri sonuçsuz kalmaktadır. Bu durum her iki tarafın yıpranmasına, zarara uğramasına ve hayal kırıklığına sebep olmakta, evlilik hazırlıklarının akamete uğratılmaktadır.⁶²

Her ne kadar sözlenme ve nişanlanma taraflara evlilik akdi mecburiyeti yüklemese⁶³ de taraflardan birinin nişan ilişkisini bitirmesi dolayısıyla diğerinin uğradığı zararı telafi etmesi İslâm hukukunun ruhuna da uygun düşmektedir. Zira “*Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin*”⁶⁴ âyeti verilen sözlerin yerine getirilmesi gerektiğine vurgu yaparken, Hz. Peygamber’den “zarar vermek ve zarara zarar ile karşılık vermek yoktur”⁶⁵ şeklinde rivayet edilen hadis tarafların uğradıkları zararın giderilmesi gerektiğine işaret etmektedir. *Mecelle*’de ise yaşanan bu mağduriyetin giderilmesi “zarar izale edilir”⁶⁶ şeklinde kanunlaştırılmıştır. mece

⁶⁰ Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü’ş-Şahsiyye*, 36.

⁶¹ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1985), 7/10; Muhammed Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü’ş-Şahsiyye* (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabiyye, 1957), 35; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 58.

⁶² Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü’ş-Şahsiyye*, 37; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 66.

⁶³ Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü’ş-Şahsiyye*, 35; Sâlim b. Abdulğani er-Râfiî, *Ahkâmu’l-ahvâli’ş-Şahsiyye li’l-müslimin fi’l-garb* (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2002), 214; Mehmet Dirik, “İslâm Hukuku Açısından Nişanı Bozma Tazminatı”, *Mizânu’l-Hak: İslâmî İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 107.

⁶⁴ el-Mâide 5/1.

⁶⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdil-Kadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2003), “Sulh”, 8.

⁶⁶ Ali Haydar, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/37.

Nişanlanma ilişkisi her ne kadar yakın ilişkileri beraberinde getirirse de hukuki bir akit niteliği taşımadığı için taraflar evlilik akdi yapmak zorunda değildir. Taraflardan biri veya her iki taraf herhangi bir sebep ile nişanlılık ilişkisini sonlandırabilir.⁶⁷

Nişanlılık ilişkisi evlilik akdinde olduğu gibi tarafların bir arada yaşamalarını gerektirmez. Taraflara aynı evde yaşama ve beraber bulunma hakkı da vermez. Erkek ve kadın arasındaki mahremiyet sınırlarının muhafaza edilmesi gerekir.⁶⁸

Nişanlanma erkeğe nafaka ve mesken temin etme ile mehir verme yükümlülüğü gibi sorumluluklar yüklediği gibi nişanlı kadına da nişanlısına itaat etme ve hazırladığı evde ikamet etme gibi sorumlulukları yüklemeyebilir. Nişanlı erkeğin nişan evresinde vefat etmesi halinde nişanlı bayanın iddet beklemesi ya da iki taraftan birinin vefat etmesi halinde tarafların birbirine mirasçı olmaları da söz konusu değildir.

Nişanlılık döneminde erkeğin kadına mehre mahsuben maddi değere sahip aynı ve nakdi mallar vermesi caiz görülmüştür. Nişanın bozulması durumunda mehre mahsuben verilen takı, süs eşyası ve diğer malların tekrar erkeğe iade edilmesi gerektiği hususunda hukukçular arasında ittifak vardır. Zira mehir evlilik akdine bağlı bir hüviyete sahiptir. Nişanlılık dönemi evlilik akdi ile tamamlanmayınca sebep ortadan kalkacağı için mehrin iadesi gerekir.⁶⁹

Nişan ilişkisinin sona ermesi halinde mehre mahsuben verilen takı ve süs eşyası gibi malların kadın tarafından harcanması, kaybedilmiş olması veya değişikliğe uğratılması gibi hallerde iade edilecek bedel üzerinde herhangi bir uyuşmazlık olması durumunda işin ehli olan kimselerden hakem tayin edilerek bedelin belirlenmesi, verilen eşyanın değerinin tespiti mümkün gözükmektedir. Bunun yanında taraflar kendi aralarında anlaşabilirlerse mehre mahsuben verilen eşyanın değeri üzerinde sulh olmaları da mümkündür.

Nişanlılık döneminde verilen hediyelerin durumunda ise hukukçuların ihtilafı vardır. Bu ihtilafın temelinde hediyelerin hibe olup olmadığı ve nişanın erkek ya da kadından hangisi tarafından bozulduğu tartışması bulunmaktadır.⁷⁰

⁶⁷ Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*, 130; H. İbrahim Acar, “Nişan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/152.

⁶⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, ts.), 5/62; Vehbe Zuhaylî, *el-Vecîz fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2006), 3/18; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*, 7/24; Abdülvehhâb Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâlî 'ş-şahsiyye* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990), 19; Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 60.

⁶⁹ Râfî, *Ahkâmu'l-ahvâlî 'ş-şahsiyye*, 214; Hallâf, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*, 21; Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 64.

⁷⁰ Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 64.

Haneffî hukukçular verilen hediyelerin hibe kapsamında olduğunu dolayısıyla hibe hükümlerine tabi olduğunu düşünerek verilen hediyelerin aynen iade edilmesi gerektiğini, tüketilmiş, harcanmış veya önemli ölçüde değişikliğe uğramış ise bedelinin ödenme zorunluluğu bulunmadığını söylemişlerdir.⁷¹ Nişanın kim tarafından ve hangi sebeple bozulduğuna bakmamışlardır.

Mâlikî ve Hanbelî hukukçular verilen hediyelerin durumu ile ilgili olarak görüşlerini nişanın kim tarafından bozulduğu hususuna bağlamışlardır. Buna göre nişan erkek tarafından bozulmuş ise kız tarafına verilen hediyeleri isteme hakkı düşmüş olur. Verilen hediyeler aynen duruyor olsa bile iade edilmesi gerekmez. Ancak nişan kız tarafından sonlandırılmış ise bu durumda erkeğin verdiği hediyeleri talep etme hakkı vardır. Hediyeler duruyorsa aynen iade edilmesi gerekir. Eğer harcanmış, tüketilmiş veya değişikliğe uğramış ise bedeli iade edilmelidir.⁷²

Şafî mezhebine mensup olan hukukçular ise nişanın kim tarafından bozulduğunu ölçü almamışlar ve verilen hediyeler duruyorsa aynen, telef olmuş ise bedelinin iade edilmesine hüküm vermişlerdir.⁷³

Nişanlı çiftlerin nişanlılık döneminde karşılıklı verdikleri hediyelerin durumu bu olmakla beraber önemli olduğunu düşündüğümüz ikinci bir husus daha vardır. Bu da ister erkek tarafının isterse de kadın tarafının evliliğe giden yolda nişanlılık döneminde yaptıkları diğer ekonomik harcamalar ve tarafların manevi şahsiyetleri ile ilgili uğradıkları zararlardır.

Erkek tarafı bayanın istekleri doğrultusunda bir nişan töreni hazırlamış, aile yuvası için bayanın tercih ettiği ev eşyalarını almış, bayanın tercih ettiği mahalle veya bölgeden ev satın almış veya kiralamıştır. Buna karşılık kadın belki de çalıştığı işini bırakmış, kendisine evlilik teklifi için gelebilecek muhtemel taliplerinden mahrum kalmış ve nişandan dönülmesi halinde toplum nazarında nişandan sonra terkedilmiş bir bayan olarak anılmaya başlanmıştır. Tüm bunlar birlikte düşünüldüğünde tarafların hem maddi hem de manevi anlamda birtakım kayıplarının olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Her iki tarafın uğradığı zararların telafi edilmesi hakkaniyete daha uygun düşmektedir.⁷⁴ Mağdur durumda olan ister erkek tarafı isterse de bayan tarafı olsun maddi ve manevi tazminat talebinde bulunabilir.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/47; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/48; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-İkâdîr*, 9/39; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 38; Râfîi, *Ahkâmu'l-ahvâli's-Şahsiyye*, 223; Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 64.

⁷² Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 7/26; Zuhaylî, *el-Vecîz*, 3/24; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 39; Râfîi, *Ahkâmu'l-ahvâli's-Şahsiyye*, 223; Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 64.

⁷³ Zuhaylî, *el-Vecîz*, 3/24; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 40; Râfîi, *Ahkâmu'l-ahvâli's-Şahsiyye*, 223; Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 64.

⁷⁴ Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 67.

Zira İslâm hukuku insanlar arası uyuşmazlıkların adalet ve vicdani ölçüler çerçevesinde giderilmesini öngörür.

Nişanın bozulması halinde hediyelerin durumuna öncelikle tarafların verdikleri hediyelerin tüketilmiş veya harcanmış olması durumunda bedelinin iade edilmesi gerektiği kanaatinde olan Mâlikî, Hanbelî ve Şâfiî hukukçular penceresinden bakmak gerekir. Mehre mahsuben verilen malların tüketilmiş olması ve bedelinin iade edilmesinde nasıl ki sulh yöntemine müracaat edebiliyorlarsa aynen burada karşılıklı rıza ile sulh olmaları mümkündür. Buna göre taraflar iade etmeleri gereken bedel yerine herhangi bir mal varlığı üzerinde sulh olabilirler. Örneğin erkek tarafından kadına hediye edilen özel yapıma sahip altın bir bilezik⁷⁵ harcanmış ise ve değeri üzerinde uyuşmazlık olmuşsa bu bilezik yerine değerine denk olan başka bir malın iade edilmesi şeklinde sulh olmak mümkündür. Ancak burada özel yapım bileziğin tazmini, değerine denk başka bir altın ile yapılmamalıdır. Zira bu şekilde yapılan tazmin araya zaman farkı girdiği için nesie faizine yol açar.

Erkek veya kadın tarafının, karşı tarafın tercihlerini göz önünde bulundurarak aldığı ev eşyaları ile ilgili zararların giderilmesi konusunda da sulh yapmak hukuka uygun düşmektedir. Zira karşı tarafın tercihi ve yönlendirmesi ile alınan ev eşyaları başka bir kimse tarafından beğenilmeyebilir. Örneğin erkek tarafının bu şekilde aldığı eşyalar başka bir bayan tarafından beğenilmeyip başka model veya markada eşya alınması istenebilir.⁷⁶ Özellikle ev eşyası alımının değer olarak hayli yüksek olduğu günümüzde erkek tarafının ağır ekonomik zarara uğraması söz konusudur. Ancak bu tür zararları karşılıklı sulh ile ortadan kaldırmak hukuka ve ahlaka daha uygundur.

Taraflardan birinin nişanı bozması durumunda karşı tarafın maruz kaldığı maddi kayıplar yanında manevi şahsiyeti de zedelenebilmektedir. Manevi şahsiyetin zedelenmesi her ne kadar erkek için de söz konusu olsa da bu durum bayan açısından daha fazla hissedilmektedir. Zira nişanın bozulması erkeklere göre daha hassas bir yapıya sahip olan bayanların ruhsal sıkıntılar yaşamasına, yaşama karşı küsmesine, dışlanmışlık ve terk edilmişlik duygusuna kapılmasına sebebiyet verebilmektedir. Hiçbir gerekçe yokken nişandan dönülerek evlenme vaadiyle ümitlendirilen bir bayanın psikolojik sorunlar yaşamasına sebep olunması ve toplum nazarında itibar kaybına uğraması ile ilgili manevi zararın tazmin edilmesinin önünde bir engel

⁷⁵ Altının özel bir ustalık ve maharetle işlenerek özel yapım bir bilezik haline getirilmesi her ne kadar onu misli mal olmaktan çıkarmasa da üzerindeki sanat eseri değerini artırmaktadır. Bu sebeple iade edileceği zaman harcanmış ise piyasada benzeri bulunmadığı için değeri üzerinde taraflar arasında uyuşmazlık söz konusu olabilir. Ancak bu uyuşmazlığı nesie faizine düşmeden sulh ile gidermek mümkündür.

⁷⁶ Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 7/28.

gözükmemektedir.⁷⁷ Bayanın şahsı manevisinin hissedilebilir derecede zarar gördüğü böyle bir durumda erkek tarafının bu zararı nispeten giderebilme adına bir bedel üzerinde anlaşarak sulh olmaları makul ve hukuki bir çözüm yolu olabilir. Nişanın hiçbir gerekçe yokken kadın tarafından bozulması erkek tarafının manevi şahsiyetine ciddi manada zarar verdiği durumlarda da bir bedel üzerinde sulh olmak mümkündür.

5.2. Mehir ile İlgili Uyuşmazlıklarda Sulh

Mehir nikâh akdinin kadın lehine doğurduğu sonuçlardan biridir. Bu sebeple nikâh akdi öncesinde veya nikâh akdi sırasında belirlenmemiş olsa bile nikâh sonrası kocanın zimmetinde sabit bir borç olarak sübut bulmaktadır.⁷⁸

Nişanlılık döneminde iken erkeğin kadına mehre mahsuben herhangi bir mal veya altın gibi takılar vermesi mümkündür. Ancak verilen bu takıların hediye mi yoksa mehre mahsuben mi verildiği hususunda çoğu kez taraflar arasında herhangi bir sözleşme yapılmaz ve herhangi bir konuşma olmaz. Zira evlilik planı yapan iki taraf birbiri ile ilişkilerini güven esasına üzerine temellendirmek ister. Ancak bu durum olumsuz neticelerini nişanın bozulması ile ya da evlilik akdinin yapılmasından sonra gösterir.

Bunu şu şekilde izah edebiliriz. Nişanın bozulması halinde erkek ve kadın arasında verilen süs eşyası, takı ve benzeri mal varlıklarının hediye mi yoksa mehre mahsuben mi verildiği hususu ortaya çıkabilir.⁷⁹ Bu durum bir uyuşmazlık halidir. Zira verilen şeyler hediye olup, harcanmış, tüketilmiş veya önemli ölçüde değişikliğe uğramış ise bu durumda Hanefî mezhebine göre hediyeler hibe olarak kabul edileceğinden kadının iade etme zorunluluğu bulunmaz.⁸⁰ Ancak mehre mahsuben verilmiş ise bedelinin erkek tarafına iade edilmesi gerekir.

Nişanlılık döneminin evlilik akdi ile tamama ermesi halinde ise eşler arasında yine uyuşmazlık durumu söz konusu olabilir. Zira koca, nişanlılık döneminde verdiği şeyleri mehre mahsuben verdiğini iddia ederek belirlenen mehri eksiltmek isteyebilir. Kadın ise verilen şeylerin hediye olduğunu iddia ederek nikâh esnasında belirlenen mehrin tamamını talep edebilir.

⁷⁷ Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 68; Dirik, “İslam Hukuku Açısından Nişanı Bozma Tazminatı”, 133.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Katar: Dâru'l-Evkâf, 2021), 10/227; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadir*, 3/304; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 169.

⁷⁹ Hallâf, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 98.

⁸⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvi*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed (Medine-i Münevvere: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 4/34.

Mehirle ilgili uyuşmazlığın vaki olduğu hususlardan biri de mehrin nikâh sırasında veya daha sonra verilebilmesi imkânına dayanır. Bu da iki şekilde olabilir ki birincisi mehrin nikâh akdi öncesinde veya nikâh akdi sırasında belirlenip belirlenmediği hususudur. Eşlerden biri nikâh akdi öncesinde mehrin belirlendiğini iddia ederken diğeri mehrin belirlenmediğini dolayısıyla mehri misil verilmesi gerektiğini iddia edebilir.⁸¹ İkincisi ise eşlerin her ikisinin de nikâh akdi öncesinde mehrin belirlenmediğinde ittifak etmekle beraber nikâh akdi sonrasında verilmesi gereken mehri misil miktarında ihtilafa düşmeleridir.⁸²

Eşler arasında mehir ile ilgili uyuşmazlığın olduğu yerlerden bir diğeri de belirlenen mehrin bir kısmının nikâh öncesinde veya nikâh akdi sırasında verilir verilmeyişi hususudur.⁸³ Bu uyuşmazlık ya aradan uzun zaman geçmesi dolayısıyla eşlerden birinin mehrin verilir verilmeyişi hatırlayamaması ya da boşama meydana geldikten sonra ödenmesi aciliyet kazanan mehirle ilgili eşlerden birinin diğere daha fazla zarar verme arzusuyla kasıtlı olarak iddiada bulunması ile ortaya çıkabilmektedir.

Mehir ile ilgili eşler arasındaki uyuşmazlıklar genel olarak bu şekilde meydana gelmektedir. Ancak bu uyuşmazlıkların her biri ile ilgili taraflardan birinin delil ortaya koyamadığı durumlarda tarafların akliselim ile hareket ederek sulh olmaları ile de giderilebilmesi mümkündür.

İslâm hukukçuları kadının hiçbir şekilde daha önce mehrinden bir şey almadığını iddia etmesi halinde delil getirilmedikçe iddiasının tasdik edilmeyeceğini söylemişlerdir. Zira mehirde asıl olan nikâh akdi ile birlikte en azından bir kısmının verilmesidir. Kadının mehrini almadıkça zifafa girmeme hakkı vardır.⁸⁴ Kadın ise bu aslın aksini iddia etmektedir. Aslın aksini iddia etme durumunda delil getirmek gerekir. Delil getirilememiş ise söz karşı tarafın olur.⁸⁵ Buna mukabil mehrin muaccel kısmını aldığı, ancak müaccel kısmından bir şey almadığını iddia ediyorsa bu durumda kadının sözüne itibar edilir. Zira asıl olan mehrin bir kısmının alındıktan sonra zifafa girilmesidir. Kadın da mehri muacceli aldığı söylemektedir. Kocasının mehrin tamamını verdiğini iddia ediyorsa bu durumda delil ortaya koymalıdır.⁸⁶

⁸¹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî ibn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/296.

⁸² Burhâneddin Ebu'l-Meâlî Mahmud b. Ahmed b. Abdülazîz, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nümânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3/104.

⁸³ Hallâf, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 96.

⁸⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/431; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/300.

⁸⁵ Hallâf, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 97.

⁸⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/298.

Eşler arasındaki bu ihtilafın sonuçsuz kalmaması ve aile içi uyuşmazlığı tetikleyen bir etmen olmaması için tarafların kendi rızalarıyla herhangi bir bedel veya mal varlığı üzerinde sulh olmaları mümkündür. Erkeğin teklif edeceği bir mal varlığı veya altın ve para cinsinden bir bedel üzerine kadının rızası dâhilinde kendi aralarında sulh yapabilirler. Sulh, evliliğin devam ettiği süreç içerisinde oluşan bu uyuşmazlığın daha da derinleşmesine engel olacak uygun bir çözüm yoludur. Diğer taraftan evliliğin boşama veya başka bir şekilde sonlanması anında bu şekilde bir uyuşmazlık meydana geldiğinde de aynı çözüm yöntemi ile ihtilaf ortadan kaldırılabilir. Uyuşmazlığın sulh ile giderilmesinin eşlerin boşamanın gerçekleşmesinden sonra hak ve adaletin gerçekleşmesine katkı sağlayacağını düşünüyoruz. Bu şekilde zaten boşama ile gerçekleşen gerginlik ve uyuşmazlık daha da büyümeden yumuşatılarak giderilmiş olur.

Eşler mehrin belirlenmediğinde ittifak etmekle beraber emsal mehirde anlaşamamaları halinde de sulh yöntemi ile uyuşmazlığın kaldırılabileceği kanaatindeyiz. Zira emsal mehir ile ilgili bir anlaşmazlığın yüce ulvi değerler elde etme gayesiyle ve sağlam bir söz ile güvenli bir temel üzerine kurulan aile yuvasının sarsılmasına sebep olmaması gerekir. Mehri mislin belirlenmesi iki adil ve günün şartlarına hâkim akliselim sahibi kişilerin hakemliği ile mümkün olduğu gibi tarafların kendi aralarında mehrin miktarı ve yerine verilecek bir mal varlığı üzerinde sulh olmaları da mümkündür. Böylece devam eden bir evlilikte eşler arasındaki mehirten kaynaklı huzursuzluk sulh ile sonlandırıldığı gibi boşama sonrası aciliyet kazanan mehri müeccelin tahsil edilmesine de önemli katkı sağlar.

5.3. Nafaka ile İlgili Uyuşmazlıklarda Sulh

Nafaka bir kişinin bakmakla yükümlü olduğu kişi veya kişilerin giyim kuşam, barınma ve yedirilip içirilmesine yönelik ihtiyaçlarının giderilmesi ve temin edilmesini içine alan hukuki bir kavramdır. Bir kişinin nafaka ile ilgili sorumlu olabilmesi için akrabalık, sahih bir nikâh bağı veya milkiyet olması gerekmektedir.⁸⁷ Burada evlilik bağından neşet eden nafaka sorumluluğu üzerinde durulacaktır.

Nafaka, sahih bir nikâh akdinden sonra kadının, koca tarafından hazırlanan evde ikamet etmesi ve kocası ile beraber yaşayarak aile ve eş olmanın gerektirdiği şekilde yükümlülüklerini yerine getirmesinin karşılığı ve sonucudur. Daha öz bir tabirle evlilik akdinin hukuki bir sonucu olarak yeme içme, giyinme, tedavi ve mesken temini gibi her türlü yaşam imkânının koca tarafından karşılanmasını ifade eder.⁸⁸ Kadının zengin

⁸⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/275.

⁸⁸ Fahrettin Atar, "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 150; M. Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Şenyıldız Matbaacılık, 2020), 94.

olması ve kendi ihtiyaçlarını giderecek mal varlığına sahip olması kocadan nafaka sorumluluğunu düşürmez.⁸⁹

Bakara Sûresinde geçen “...Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur”⁹⁰ âyeti kadının nafakasının erkek tarafından sağlanması gerektiğine işaret eder. Başka bir âyet-i kerîmede ise “Allah’ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar...”⁹¹ buyrulmuş ve erkeklerin kadınlar üzerine hakim durumda olmaları, erkeklerin beden olarak daha güçlü ve kuvvetli olmaları yanında sahip oldukları mallardan harcama yapmalarına bağlanmıştır.⁹²

Hz. Peygamber’in hadislerinde de nafakanın erkeğin vazifesi olduğuna vurgu yapılmıştır: “Kadınlar hakkında Allah’tan korkun. Çünkü siz, onları Allah’ın emaneti olarak aldınız ve Allah’ın adını anarak (nikâh kıyıp) kendinize helâl kıldınız. Onların sizin üzerinizde yiyecek ve giyecek hakları vardır.”⁹³

Nafaka hakkı aynı zamanda bir kul hakkıdır. Zira nafaka evlilik bağından kaynaklı kadının kocası üzerindeki haklarından biridir.⁹⁴ Hak sahibinin haklarının bir kısmından vazgeçmesi mümkündür. Nafaka kadının kocası ile sulh yapmasına elverişli bir yapıya sahiptir. Şahsın kendisi dışında kamuyu ilgilendiren bir tarafı bulunmamaktadır. Bu sebeple nafaka kul hakkının hâkim olduğu bir konudur.

Kadının, kocası tarafından sağlanan nafakanın yetersizliği, kocanın ise yeterli miktarda nafaka sağladığı yönünde iddiada bulunması halinde karşılıklı rıza ile belirli bir miktar üzerinde anlaşma yapmaları mümkündür.⁹⁵ Nafakanın nasıl sağlanacağı ve miktarının ne olacağı üzerinde günün ekonomik şartlarını bilen ve bir kadının nafakası belirlenirken nelere ihtiyaç duyacağı üzerinde bilgi sahibi kimselerden de görüş ve öneri alınabilir. Bu görüş ve önerileri dikkate alarak nafaka miktarı üzerinde kadının yaşadığı

⁸⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/3; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-ğadir*, 4/341; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü’s-şahsiyye*, 231.

⁹⁰ el-Bakara 2/233.

⁹¹ en-Nisâ 4/34.

⁹² Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 5/280.

⁹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih* (Beyrut: Dâru’t-Te’sîl, 2013), “Nafakât”, 1- 4; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56; Tirmizî, “Radâ”, 11; İbn Mâce, “Nikâh”, 3.

⁹⁴ Yahya Bilginer, *Mer’î Hukukla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Nafaka* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023), 69.

⁹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/6.

çevrenin sosyal yapısını da göz önünde bulundurmak⁹⁶ suretiyle anlaşılabilir aralarındaki uyumsuzluğu bertaraf edebilirler.

Eşler arasında kurulan sulh akdi ile kadının nafaka hakkı sağlanarak mağdur edilmesinin önüne geçilmiş olur. Ayrıca kocanın da hem hukuki olarak hem de vicdani olarak sorumluluktan kurtulması sağlanır. Zira “*Eğer bir kadın kocasının kötü muamelesinden yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur ve sulh daha hayırlıdır. Nefisler de cimriliğe meyillidir. Eğer güzel davranır ve Allah’a itaatsizlikten sakınırsanız bilin ki Allah yaptıklarınızdan haberdardır*”⁹⁷ âyeti nafaka hususundaki uyumsuzluklar da dâhil olmak üzere eşler arasında meydana gelen her türlü uyumsuzluğun sulh yoluyla çözümlenmesine temel teşkil eden hukukî bir dayanaktır.

5.4. Mesken ile İlgili Uyuşmazlıklarda Sulh

İslâm hukukunun ön gördüğü şekilde kurulan bir evlilik akdinin hukukî neticelerinden biri de kadının hem canı hem de malı hususunda güven içerisinde olabileceği, namus ve iffetini koruyabileceği bir evin tesis edilmesidir.⁹⁸ Bu vazife kocaya ait bir sorumluluktur. İslâm hukukçuları mesken temin etmenin kocanın sorumluluğu içerisinde olduğu sonucuna ulaşırken “*İmkân ve varlığınıza uygun olarak oturduğunuz yerde oturtun*”⁹⁹ ve “*... ve onlara örf ve adetin gerektirdiği şekilde davranın*”¹⁰⁰ âyetlerine dayanmışlardır. İslâm hukukçuları mesken temin edilmesini yeme, içme, giyim eşyası temini, tedavi giderleri gibi nafaka kapsamında düşünmüşler ve kocanın sorumluluğunda kabul etmişlerdir.¹⁰¹

Mesken temini asıl olarak nafaka kapsamında ele alınan konulardan biridir.¹⁰² Ancak biz eşler arası uyumsuzlukların ve huzursuzluğun birçoğunun mesken çerçevesinde olduğundan hareketle ayrı bir başlık altında değerlendirmeyi uygun bulduk. Mesken ile ilgili uyumsuzlukların sulh ile giderilmeye elverişli bir konu olduğunu düşünüyoruz. Zira nafaka kapsamında bulunan mesken hakkı tamamen kul hakkını ilgilendiren, hayatın devam edebilmesi için gereken en tabii ihtiyaçlardan biridir. Bu sebeple kocanın, karısının oturabileceği ve temel ihtiyaçlarını

⁹⁶ Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî ibn Rüşd, *Bidâ-yetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk (Kâ-hire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 3/104.

⁹⁷ en-Nisâ 4/128.

⁹⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/4.

⁹⁹ et-Talâk 65/6-7.

¹⁰⁰ en-Nisâ 4/19.

¹⁰¹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 4/15; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/6; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 226;

¹⁰² İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/278; Hallâf, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 108.

giderebileceği bir meskeni temin etmesi, evlilikten kaynaklı en önemli sorumluluklardan biridir.¹⁰³ Bu sebeptir ki Mâlikî, Hanbelî ve Şâfiî mezhebine mensup hukukçular kadının nafakasının sağlanmaması veya mesken temin edilmemesi durumunda mahkemeye müracaat ederek tefrik talebinde bulunup bulunmayacağı konusunda serbest olduğu görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰⁴ Bu durum mesken temininin bir kul hakkı olduğuna ve üzerinde sulh yapılabilecek bir konu olduğuna işaret etmektedir. Buna göre kadın, kocasının hazırladığı evin sosyal çevreye uygun olmadığını, can, mal ve namusunu koruyacak nitelikte olmadığını iddia edebilir. Kadının iddiasını doğrulayacak deliller ortaya koyması durumunda imkânlar dâhilinde kocanın evliliğin gereği olarak evi yeniden tesis etmesi gerekir. Bu uyuşmazlık hali eşlerin sulh yapması ile giderilebilecek bir durumdur. Sulhun gereği olarak evin değiştirilmesi, kadının güven içinde yaşayabileceği bir başka yere taşınması gerekiyorsa kocanın bunu yapması gerekir.

Günümüzde eşler arası uyuşmazlıkların önemli sebeplerinden biri de kocanın başka eşinden olan mümeyyiz çocuklarını ve diğer yakınlarını eşi için tahsis ettiği evde ikamet ettirmesidir. Kocanın başka eşinden olan mümeyyiz çocukları ve diğer yakınlarından biri ile ikamet etmeye eşini zorlama hakkı yoktur.¹⁰⁵ Söz konusu kimselerin kadın için tahsis edilen evde ikamet ettirilmesi kadının iznine bağlıdır. Böyle bir durumda özellikle kadının rızası önem arz eder. Kadın, kocasının yakınları ile beraber ikamet etmeye razı olursa kendi hakkından feragat etmiş olur.¹⁰⁶ Kadının hakkından feragat etmesi kocası ile yapacağı sulh ile de mümkündür. İslâm hukuku açısından kabul edilebilir nitelikte belirli şartlar ileri sürerek bu şartların kocası tarafından sağlanması üzerine bir sulh akdi kurulabilir. Böylece karşılıklı rıza ile uyuşmazlık ortadan kaldırılmış olur.

5.5. Hidâne ile İlgili Uyuşmazlıklarda Sulh

Hidâne lügatte “çocuğunu kucağına almak, onu besleyip büyütme, yetiştirmek, bağına basmak ve barındırmak” anlamlarını haizdir.¹⁰⁷

¹⁰³ Yahya Bilginer, “Güncel Tartışmalarla Yoksulluk Nafakası ile İslâm Aile Hukukundaki Bâin Talâk Nafakasının Mukayesesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 521.

¹⁰⁴ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fihî'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 3/154; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), 2/518; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/307.

¹⁰⁵ Hallâf, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 110; Bilginer, *Mer'î Hukukla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Nafaka*, 77.

¹⁰⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/8; Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 148.

¹⁰⁷ İbn Manzûr, “hadane”, 13/122-124.

İstilahta ise herhangi bir sebeple evlilik birlikteliğinin sonlandırılması sonrasında çocuğun yetiştirilmesi, bakımının yapılması, terbiye edilmesi, korunması anlamına gelmektedir.¹⁰⁸

İslâm hukuku, doğumdan itibaren kendi ihtiyaçlarını giderecek seviyeye gelinceye kadar çocuğun beslenmesini, bakım ve temizliğini, yetiştirilip büyütülmesi hakkını anneye vermiştir. Zira henüz kendi ihtiyaçlarını gidermekten aciz olan küçüklerin temizliği, bakımı, yedirilip içirilmesi gibi zor olan ve meşakkat gerektiren hususlar ancak anne şefkati, sevgisi, merhameti, anne sabrı ve becerisi ile yerine getirilebilir.¹⁰⁹

Boşanma sonrasında çocuğun hidânesinin anneye verilmesi ile ilgili rivâyetler sünnette önemli yer tutar. Bu hususa dayanak teşkil edecek mahiyetteki rivâyetlerden biri şudur. Bir kadın Hz. Peygamber'e; "Ey Allah'ın elçisi! Şu benim oğlumdur. Karnımı ona yuva, göğsümü pınar, kucağımı da sıcak bir kundak yaptım. Şimdi ise babası beni boşadı ve çocuğu benden almak istiyor" diye şikâyet etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber kadına "başkası ile evlenmediğin müddetçe çocuğun üzerinde önce sen hak sahibisin"¹¹⁰ buyurmuştur.¹¹¹

Hız. Ebû Bekir, hanımını boşayan ve oğlu Asım'ın kimin yanında kalacağı hususunda boşadığı kadınla uyuşmazlığa düşen Hız. Ömer'e; "Annesinin okşaması, kucağına alması ve kokusu, çocuk bakımından senin yanında kalmasından daha hayırlıdır. Sonra çocuk büyüyünce seçimini yapar"¹¹² demiştir.¹¹³

Hidâne hususunda üzerinde durulması gereken öncelikli husus çocuğun hak ve menfaatleridir. Çocuğun kimin yanında kalacağı anne ve babanın duygularına dayalı istek ve arzularından daha çok çocuğun menfaatleri ve maslahatı ön planda tutularak belirlenmelidir.¹¹⁴

İslâm hukukçuları hidâne hakkının kimde olduğunu tespit ederken çocuğun menfaat ve maslahatını göz önünde bulundurdıkları için hidâne

¹⁰⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/14; Hallâf, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*, 194; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*, 406.

¹⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/207; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/318; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/322; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/592; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, thk. Muhyî Hilâlî Serhan (Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1971), 2/381; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 7/719; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 262.

¹¹⁰ Ebû Dâvûd, "Talâk", 35; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/14.

¹¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/207; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/284.

¹¹² Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Âzamî (Beyrut, Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 7/153.

¹¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/207; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/14; Cessâs, *Muhtasari't-Tahâvî*, 5/325; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, 7/721; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*, 406.

¹¹⁴ Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*, 411.

sahibinde birtakım şartların olması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bu şartlar hidâne sahibinin hür, buluğ çağında, akıllı ve çocuğun terbiyesi ile yakından ilgilenebilecek kimse olması, çocuk annesine verilecekse annenin yabancı bir kimse ile evlenmemiş olması, dini ve ahlaki zafiyetlerinin olmaması şeklindedir.¹¹⁵

Bununla birlikte hidânenin kadının hakkı mı yoksa sorumluluğu mu olduğu hukukçular arasında tartışılan konulardan biridir. Bu tartışmasının neticesi olarak hidâne anne için bir hak ise anne bu hakkı kullanmaya zorlanamaz. Annenin hakkından feragat etmesi kendi tercihine bağlı olur. Ancak hidâne anne için bir hak olma yanında aynı zamanda bir sorumluluk ise annenin çocuğun bakımı ve büyütülmesi için mecbur kılınması söz konusudur.¹¹⁶

Ebû Hanîfe, İmam Şafî ve Ahmed b. Hanbel annenin boşama sonrasında çocuğun annesi yanında kalmasını anneye ait bir hak olarak değerlendirmişlerdir. Bu sebeple anne boşama sonrası küçük çocukların bakımını üstlenmesi konusunda zorlanamaz.¹¹⁷ Anne ile babanın ayrılması sonrasında çocuğun kimin yanında kalacağına dair ihtilaf edilerek çözüm aranan olaylarda Hz. Peygamber annelerin talebini ve hakkını kullanmak istemesini ve annede bulunan şefkat duyguları ve çocuğa bakım konusunda daha becerikli bir yapıya sahip olmasını esas alarak çocuğu annelerine teslim etmiştir.¹¹⁸

Bu tür ihtilafların taraflar arasında sulh yapılarak giderilmesinin mümkün olduğu kanaatindeyiz. Zira hidânenin bir hak olduğu tezinden hareketle konunun kişinin hakkı kapsamında olması sebebi ile tarafların sulh yapmasına elverişli bir konu olduğu şeklinde değerlendirmek mümkündür. Buna göre annenin maddi imkânlarının zayıf olduğu veya çocuk ile yeterince ilgilenmesinin mümkün olmadığı ya da annenin Hz. Peygamberin uygulamaları ile kendisine hak olarak tanınan hidâne hakkından feragat etmek istemesi durumlarında tarafların sulh yaparak

¹¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/210; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/15-16; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Kâfî fî fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (b.y.: Dâru'l-Hicr, 1997), 5/112; Cessâs, *Muhtaşaru'l-Tahâvî*, 5/327; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 4/279; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 7/73; Hallâf, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 195; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 407; İbn Abdilber, *el-Kâfî*, 2/296.

¹¹⁶ Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 439.

¹¹⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 10/348; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/14; İbn Kudâme, *el-Kâfî fî fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 5/109; Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, 3/592; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik ve haşiyetü's-Şelebî* (Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1314/1896), 3/47; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, 10/47; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-Şahsiyye*, 194.

¹¹⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/14.

uyuşmazlığı gidermesi mümkündür. Bunun yanında babanın istediği zaman çocukları ile görüşebilmesi, bakım, terbiye ve eğitimleriyle yakından ilgilenebilmesi karşılığında hidânenin annede kalması üzerine de sulh yapılabilir.

Hidâne çerçevesinde yapılması hukuken mümkün olan durum bu örnekle sınırlı değildir. Bilindiği gibi boşama yetkisi temelde erkeğe ait olan bir haktır.¹¹⁹ Hâkime müracaat ile tefriki gerektirecek bir durum söz konusu olmadıkça veya koca tarafından kadına boşama yetkisi verilmedikçe kadının talak yetkisine sahip olması söz konusu değildir. Bununla birlikte kadın kocası ile evliliği devam ettiremeyeceği şiddetli geçimsizlik gibi bir durum meydana geldiğinde mülkiyeti kendisine ait olan herhangi bir mal varlığını veya bir menfaati kocasına vermeyi taahhüt ederek ya da kocası üzerinde olan bir hakından vazgeçerek kocasının kendisini boşamasını talep edebilir.¹²⁰ Fıkıhta buna muhâlea veya hul⁶ ismi verilir.

Eşlerin birbirinden ayrılması halinde hidâne hakkına sahip olan annedir. Boşama gerçekleştiği andan itibaren bakıma muhtaç olan çocuklar kendi ihtiyaçlarını giderecek seviyeye gelinceye kadar annenin himayesinde kalırlar.¹²¹ Ancak evlilik birlikteliğinin devam ettiği süreçte nafaka sorumluluğu babaya ait bir sorumluluktur. Boşama sonrası annelerinin yanında kalan çocukların eğitim, temizlik, giyim kuşam, yeme içme ve sağlık giderlerini kapsayan hidâne masrafları öncelikle çocuğun kendi malından karşılanır. Ancak çocukların böyle bir malı yoksa anne yanında kalsa bile nafakaları baba tarafından sağlanmalıdır.¹²²

Muhâlea ile eşinden ayrılmayı talep eden kadın ayrılık gerçekleştikten sonra çocuğun nafakasının kendisi tarafından karşılanması karşılığında muhâlea talep edebilir. Burada boşama muhâlea ile gerçekleşmiş olsa da içerisinde sulh akdi olan bir işlem olur. Kadının, ayrılıktan sonra kocasının sağlanması gereken nafakayı kendisi üstlenmek suretiyle yaptığı boşama talebi hukuken geçerlidir. Osmanlı aile hukuku uygulamalarında da bunun örneğini görmek mümkündür.¹²³

5.6. Ayrılık Sonrası Mal Paylaşımı Uyuşmazlıklarında Sulh

Eşler arasında meydana gelen ayrılığın beraberinde getirdiği uyuşmazlıklardan birisi de evde bulunan eşyaların ve mal varlığının paylaşımı noktasındadır.

¹¹⁹ el-Bakara 2/237.

¹²⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/156.

¹²¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/37; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*, 406; Hallâf, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*, 194.

¹²² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/197; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*, 386; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 265.

¹²³ Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 132.

İslâm hukuku kurulan bir aile yuvasının günlük hayatta kullanacakları her türlü eşyanın teminini, kadının ve çocukların giyim kuşam, yeme, içme, sağlık harcamalarını, çocukların eğitim masraflarının tamamını ve ailenin güven içerisinde olacakları mesken teminini kocanın sorumluluğuna vermiştir.¹²⁴ Kadının ister kocasından aldığı mehirle isterse de kendi mal varlığıyla mesken ve mesken içerisinde hayatın rutin işleyişine katkı sunmak amacıyla alınacak eşyaların temininde bir sorumluluğu yoktur.¹²⁵ Bununla beraber ev içinde bulunan bütün eşyaların koca tarafından temin edildiğini söylemek de mümkün değildir. Zira evlilik için hazırlık yapıldığı süreçte kadın veya kadının ailesi tarafından hazırlanan ve çeyiz adı verilen bazı eşyalar erkeğin hazırladığı eve yerleştirilmektedir. Ayrıca aile hayatının devam ettiği süreçte kadının bizzat kendi mal varlığı ile aldığı eşyalar bulunmakta, kocasının aldığı bazı eşyaların alımında kadın tarafından maddi katkı sağlanmakta hatta eş ve dostlar tarafından yeni kurulan aile yuvasına hediye olarak birtakım eşyalar getirilebilmektedir.

İslâm aile hukuku zorunluluk gerektiren bir durum olmadıkça aile yuvasının yıkılmasını, bölünüp parçalanmasını, aile sevgisine ve merhametine muhtaç durumda olan çocukların mağdur edilmesini asla hoş karşılamaz. Bununla beraber evlilik hayatının devam ettirilemeyeceğinin anlaşılması halinde eşlerin daha da fazla zarar görmemesi ve istemedikleri bir evliliğe mecbur edilmemesi için evlilik birlikteliğinin sonlandırılması imkânı tanımıştır. Ancak evlilik birlikteliğinin sonlandırılması her iki taraf açısından rahatlatıcı bir yol iken eşya paylaşımı gibi uyuşmazlıklar ile zorlaştırılmamalıdır. Bu durum iyilikle tutmak ya da iyilikle salıvermek¹²⁶ prensibine daha da uygun gözükmektedir.

İslâm hukuku mesken ve günlük yaşamda gerekli ev eşyalarının temini kocaya ait bir sorumluluk, kadın için ise bir haktır.¹²⁷ Bununla birlikte günümüz şartları içerisinde bu durum karmaşık bir hal almıştır. Zira bazı yörelerimizde yeni bir aile yuvası kurulurken kadın tarafından alınan maddi değere sahip eşyalar çeyiz olarak getirilmektedir. Hatta bazı bölgelerde ev için gerekli eşyaların tamamının kadının ailesi tarafından temin edildiği görülmektedir.¹²⁸ Bunun ötesinde çalışan kadınların evlilik sürecinde

¹²⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/320; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 226; Muhammed Zeyd İbyânî, *Muhtasarü şerhi'l-ahvâlü's-şahsiyye* (Mısır: Matba'atü'l-Vâiz, t.y.), 1/123; Mervân Kadümî, "Cehâzü'l-mer'eti fî dav'i's-şer'iati ve kânûni'l-ahvali's-şahsiyye", *Mecelletü Câmî'ati'n-Necâh li'l-Ebhâs* 19/1 (2005), 135.

¹²⁵ Hallâf, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 101; Ebû Mâlik Kemâl b. Seyyid Sâlim, *Sahihu fîk-hü's-sünne ve edilletühü* (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 2003), 3/177.

¹²⁶ el-Bakara 2/231.

¹²⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/4; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/559; İbn Abdilberr, *el-Kâfi*, 2/559.

¹²⁸ Üzeyir Köse, "İslam Aile Hukuku Açısından Çeyiz", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2019), 105.

alınan eşyalara önemli maddi katkılarının olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu durumda evlilik birlikteliğinin sonlandırılması halinde eşyaların kime ait olduğu hususu önemli bir uyuşmazlık sorunu haline gelebilmektedir. Evlilik, tatlılık ve gönül hoşnutluğu ile veya tefrik gibi kazâî bir hüküm ile bitirildiği halde eşyaların paylaşımı noktasında böyle bir ihtilaf olursa genel itibariyle İslâm hukukunca benimsenen ilke şudur: İddiasını ispat eden taraf eşyanın sahibi olarak kabul edilir. Her iki tarafın delil ibraz etmesi ve delillerden birini diğerine tercih edecek bir karine bulunmadığı durumda ise zahir olanın aksini ispat eden kişi lehine hüküm verilir. Zahir olandan kasıt ailenin yaşadığı toplumda eşyanın kime ait olduğuna dair kabul gören örf ve insanların çoğunluğu tarafından benimsenen uygulamalardır.¹²⁹

Buna göre erkeğin kullanmasına elverişli olan elbiseler, mesleğini icra için kullandığı üretim araçları, silah gibi eşyalar insanların yaygın olarak benimsediği uygulamalar çerçevesinde kocaya ait olur.¹³⁰ Böyle bir durumda taraflardan her biri eşyanın kendisine ait olduğuna dair delil ibraz etmeleri halinde zahir olanın aksini iddia eden kadının delili daha kuvvetli kabul edilerek eşyalar kadına verilir.¹³¹ Örfte göre kadınlara ait olan eşyaların kadına, erkeğe ait olan eşyaların erkeğe verilmesi söz konusu olmakla beraber,¹³² zahir durumun aksine bir delil ibraz edilirse delil ibraz edenin lehine hüküm vermek genel prensiptir. Delil sunulmadığı durumlarda ise eşyanın kendisine ait olduğunu iddia eden kimseye yemin teklif edilir. Yeminden nükül edilmesi halinde eşya diğer tarafın kabul edilir.¹³³

Eşyanın hem kadına hem de erkeğe ait olma ihtimali varsa ve taraflardan biri eşyanın kendisine ait olduğu yönünde bir delil ortaya koyamazsa bu durumda eşyanın kime verileceği yönünde hukukçuların ihtilafı vardır. İmam Ebû Hanîfe hem kadına hem de erkeğe ait olma ihtimali olan eşyaların, evin zilyetliğinin kocaya ait olması sebebiyle kocaya ait olacağını söyler.¹³⁴ Hanefîlerden İmam Ebû Yûsuf ise evlilik yapılırken kadının baba evinden kocası evine götürdüğü çeyiz kapsamında değerlendirilebilecek eşyaların boşama sonrasında da kadına verilmesi gerektiği görüşündedir. Bu görüşünü İslâm'ın hâkim olduğu yerlerde yaygınlık kazanan kadının koca evine çeyizle gitmesi uygulamasına dayandırmıştır.¹³⁵

Hanefîlerden İmam Züfer ile İmam Mâlik ve İmam Şâfi'nin iki görüşünden birine göre boşama sonrasında mevcut olan ev eşyalarının

¹²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/213.

¹³⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 10/354.

¹³¹ Hallâf, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 103; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 230.

¹³² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/213; Şeybânî, *el-Asl*, 10/354.

¹³³ Hallâf, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 103.

¹³⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 10/354; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 5/355; Hallâf, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 104; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 231.

¹³⁵ Hallâf, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 103.

erkek ve kadın arasında eşit bir şekilde paylaşılması gerekir. Bu hukukçular evlilik süresince evin her iki tarafın zilyetliğinde olduğunu kabul etmişlerdir. Bu sebeple bir aile olarak kullandıkları ev eşyaları üzerinde eşit hakka sahiptirler. Ancak eşyaların kime ait olduğu belli olan durumlar bundan istisna edilmiştir.¹³⁶

Eşlerin hangi sebeple ve hangi yolla olursa olsun birbirinden ayrılmasından sonra ev içerisinde bulunan ve ailenin istifade etmesi üzere kullanılan eşyaların kime ait olduğunun bilinmesi halinde başka bir yola başvurulmaksızın sahibine teslim edilmesinin adalet ve vicdani ilkelere daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Böylece taraflardan biri diğerinin hakkına tecavüz etmeksizin hakkaniyet çerçevesinde eşyaların teslimi gerçekleşmiş olur.

Bununla beraber eşyanın kime ait olduğunun bilinmemesi ve eşlerden birinin iddiasını ispat edecek bir delile sahip olmaması halinde uyuşmazlığın sulh ile giderilmesi mümkündür. Zira buradaki eşyalar üzerinde hak sahibi olanlar evlilik birlikteliğini sonlandıran eşlerdir. Eşyanın kime ait olduğunu hesaba katmaksızın bütün eşyaların eşit bir şekilde paylaşılması üzerine sulh yapabilecekleri gibi, kime ait olduğu belli olan eşyaların hak sahibine tesliminden sonra geriye kalan eşyalar üzerinde de eşit bir şekilde paylaşım yapmak suretiyle sulh akdi yapabilirler.

Bankada açılan hesap içerisindeki maddi değeri olan parasal varlıklar ile herhangi bir amaç ile elde biriktirilen para, altın, gümüş ve döviz cinsi mal varlıkları da kadının iş hayatına atıldığı ve birikime katkı sağladığı günümüzde önem arz etmektedir. Zira yapılan birikimler çoğu zaman aynı hesap üzerinde toplanmakta, evliliğin herhangi bir sebeple yıkılabileceği durumu hesaba alınmamaktadır. Böyle bir durumda evlilik birlikteliğinin sonlandırılması halinde birikimlerde kimin ne kadar katkı sağladığı bilinirse paylaşımın buna göre yapılması ve her hak sahibine hakkının verilmesi hakkaniyete daha uygundur. Ancak kimin ne kadar katkı sağladığını bilmek mümkün değilse bu durumda tarafların sulh yaparak anlaşmaları mümkündür. Yapılan sulh akdi eşit paylaşım şeklinde olabileceği gibi tarafların hak ve adaleti gözeterek yapacakları farklı oranlarda bir taksimat şeklinde de olabilir.

Burada önemli olduğunu düşündüğümüz şu hususa da işaret etmek istiyoruz. Daha önce temas edildiği gibi boşama yetkisi kocada olmakla beraber kadın herhangi bir mal varlığını kocasına vermek suretiyle ya da kocası üzerinde bulunan herhangi bir hakkından vazgeçerek muhâlea yoluyla boşanmayı talep edebilir. Kocasını da kabul ederse ev içerisinde

¹³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/214; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî es-Sah-nûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Mısır: Dâru's-Seâdet, 1905), 2/266; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 230.

bulunan eşyaların ya da hesapta biriktirilen nakdi birikimlerin bir kısmından veya tamamından vazgeçmek suretiyle de kocasının kendisini boşamasını talep edebileceğini düşünüyoruz. Zira bu talebin, kocası üzerindeki mehri müeccel alacağından farklı bir yönünün olmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre kadın, kocası ile ev eşyalarının ya da nakdi birikimin bir kısmından veya tamamından vazgeçerek herhangi bir eşya ya da nakdi birikim almamak üzere kocası ile sulh akdi yapması mümkündür.

Sonuç

Sulh, insanlar arasında meydana gelen uyuşmazlıkları ortadan kaldıran, tartışma, niza ve çekişmeleri sonlandıran önemli bir alternatif çözüm yoludur. Toplumda huzur ve güven ortamını tesis eden, karşılıklı rıza ile hasımlar arasındaki uyuşmazlığı gideren temel hukuk araçlarındandır. Sulh, tarihin hemen hemen her döneminde insanların adli mercilere gitmeden aralarındaki ihtilaf ve çekişmeleri ortadan kaldırmak için kullandığı bir yöntem olmuştur. İslâm'ın tebliğinden sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan uyuşmazlıkları gidermek için kullanılan çözüm yollarından biri de sulh akdi olmuş, ihtilaf ve çekişmeler Kur'an ve sünnet çerçevesinde sulh ile giderilmeye çalışılmıştır.

Eşler arasındaki uyuşmazlıkların barışçı yollarla çözülmesinde sulhun rolünü konu edinen bu çalışmayla, huzurlu ve güvenli bir toplumun oluşması amacıyla yönelik olarak sulh akdinin ihtilaf ve çekişmeleri gidermede önemli bir yere sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Zira İslâm tarihinin başlangıcından günümüze kadar Müslümanlar, toplum huzurunu sağlamak adına sulh yöntemine müracaat etmişler, insanlar arası husumetin birçoğunu yargıya intikal etmeden sulh akdi ile çözümlenmişlerdir.

Zamanımızda uyuşmazlıkların sulh ile çözümünün önemi her geçen gün daha da iyi anlaşılmakta, bu çerçevede adli mercilere intikal eden davaların yargı yolundan önce sulh ile çözüme kavuşturulması yönünde düzenlemeler yapılmaktadır. Çalışmamız içerisinde yer veremediğimiz arabuluculuk, ombudsmanlık ve müzakere müesseselerinin kurulmasını, hatta uyuşmazlıkların barışçıl yollarla çözümüne katkı sunacak danışmanlar görevlendirilmesini bu amaca matuf çalışmalar olarak kabul etmek mümkündür.

Yapılan araştırmalar, birçok alanda meydana gelen uyuşmazlıkların sulh akdi ile çözüme kavuşturulduğunu göstermektedir. Araştırma çerçevesinde verilen örnekler eşler arası uyuşmazlıkların birçoğunun sulh ile giderilebileceğine işaret etmektedir. Sulhun eşler arası uyuşmazlıkları gidermede bir metot olarak kullanılmamasının çözüme kavuşturma imkânı bulunan problemlerin çözümsüz bırakılmasına sebep olacağı anlaşılmaktadır.

İslâm hukukunun belirlediği kendine özgü şartları ve sınırları dâhilinde eşler arası uyuşmazlıkların giderilmesine yönelik olarak sulh akdine işlerlik kazandırılmasının önünde hukuki açıdan bir engel bulunmamaktadır. Eşler arasında vaki olan uyuşmazlıkların birçoğunun tarafların üzerinde serbestçe tasarrufta bulunabilecekleri ve sulh akdi yapmalarına müsait konulardan olduğu görülmektedir. Söz gelimi nişanın bozulması halinde verilerin hediyeleşiminin geri alınması böyledir. Nişanlı bayan ve erkeğin kendi kusurları olmaksızın nişanın bozulması durumunda uğramış oldukları maddi ve manevi zararları sulh ile telafi edebileceği, mağdur durumda olanın zararını sulh yoluyla hakkaniyete uygun olarak karşı taraftan talep edebileceği görülmektedir.

Yapılan çalışmada evlilik birlikteliğinin devam ettiği süreçte eşler arasında nafaka hususunda vaki olan uyuşmazlıkların sulh akdi ile giderilebilecek durumda olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca çalışma içerisinde yer verilmeyip ayrı bir çalışma konusu olduğunu düşündüğümüz ayrılık sonrası kadın lehine hükme bağlanan yoksulluk nafakasının da sulh ile neticeye bağlanabileceği ortaya çıkmaktadır. Zira günümüzde yoksulluk nafakasının süresiz olarak hükme bağlanması halinde özellikle erkeğin maddi ve manevi olarak zarar göreceği ve bundan muzdarip olacağı ortadadır. Diğer yandan sadece erkek bundan muzdarip olmamakta, boşandıktan sonra bile kadının erkeğe olan ekonomik bağımlılığı devam etmektedir. Oysa sulh yoluyla nafakadan kaynaklanan uyuşmazlıklar anlaşma ile sonuçlanıp her iki taraf da makul bir çözüme kavuşturulabilir.

Toplumun en küçük yapı taşı olan ve sağlam bir toplumun oluşmasında hayati öneme sahip olan aile kurumu her toplum için kıymetli bir hazinedir. Bu kurum içerisinde meydana gelen uyuşmazlıkların sulh ile giderilmesi İslâm hukukunun ruhuna da uygun düşmektedir. Bu sebeptendir ki sulh akdinin aile kurumu kapsamında da işlevsel hale getirilmesi ve konu ile ilgili daha geniş çalışmalar yapılması önem arz etmektedir.

Çalışma kapsamında elde edilen bulgular çerçevesinde eşler arası uyuşmazlıkların giderilmesi adına yapılan çalışmaların İslâm hukukunun değerlendirmelerinden de istifade edilerek hazırlanmasının önem arz ettiği kanaati oluşmuştur. Zira halkı Müslüman olan bir toplumun ailevi sorunlarına günümüzün bilimsel çalışmalarının verileri ışığında hazırlanan çözüm önerilerinin yetersiz kalacağını ifade etmek mümkündür. Çalışma esnasında İslâm hukukunun konuya bakış açısının ve çözüm önerisi olarak sunduğu sulh yönteminin eşler arası uyuşmazlıkların giderilmesinde önemli bir katkı sağlayacağı anlaşılmıştır.

Kaynakça

Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-Kâfi fî fikhi'l-Medine el-Mâlikî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.

Abdunnûr, Mahmûd Mahcûb. *es-Sulhü ve eseruhü fî inhâi'l-husûmeti fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Kâhire: Câmîatü Kahire Külliyyeti Dâru'l-Ulûm Kısmi Şeriatî'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1980.

Acar, H. İbrahim. “Nişan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003.

Altındeğer, Sabiha. “17. Yüzyılda Trabzon’da Hukuki Arabuluculuk ve Uzlaşma (Es-Sulhu Seyyidü'l-Ahkâm/Sulh En İyi Hükümdür)”. *History Studies* 13/5 (Ekim 2021), 1425-1451.

Apaydın, H. Yunus. “İbrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/263-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Atar, Fahrettin. “Nafaka”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Atar, Fahrettin. “Sulh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/481-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Aydın, Mehmet Akif. *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1990.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

Bilginer, Yahya. “Güncel Tartışmalarla Yoksulluk Nafakası ile İslâm Aile Hukukundaki Bâin Talâk Nafakasının Mukayesesi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 505-528.

Bilginer, Yahya. *Mer’î Hukukla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Nafaka*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023.

Boynukalın, Ertuğrul. *İslâm Hukukunda Sulh*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cûfî. *el-Câmi’u’ş-şâhih*. thk. Merkezü'l-Buhûsi ve Tekniyetü'l-Mâ’lûmât. 10 Cilt. Beyrut: Dâru't-Te’sîl, 2012.

Buhûfî, Mansûr b. Yunus b. İdris. *Keşşâfu'l-kinâ’ an metni'l-İknâ’*. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasarî'l-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed. 8 Cilt. Medine-i Münevvere: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1984.

Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale'ş-Şerhi'l-Kebîr*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.

Dirik, Mehmet. “İslâm Hukuku Açısından Nişanı Bozma Tazminatı”. *Mizânu'l-Hak: İslâmî İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 107-137.

Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. thk. Merkezü'l-Buhûsi ve Tekniyetü'l-Mâ'lûmât. 8 Cilt. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 2015.

Ebü Zehrâ, Muhammed. *el-Ahvâlî 'ş-şahsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyye, 3. Basım, 1957.

Ebü'l-Meâlî, Burhâneddin Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nûmânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.

Ellek, Hasan. "İslâm Hukukunda Malla İlgili Sulh Anlaşması". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2013), 187-223.

Ellek, Hasan. "Kur'an ve Hadis Işığında İnsanlar Arası Anlaşmazlıkların Sulh Yoluyla Çözümü". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2013), 91-112.

Ellek, Hasan. *İslâm Hukukunda Mali Konularla İlgili Sulh Anlaşması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.

Firûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Meccüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muht*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.

Hallâf, Abdülvehhâb. *Ahkâmu'l-ahvâlî 'ş-şahsiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990.

Haraşî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî. *Şerhu Muhtasari'l-Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-epsâr*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Teşîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.

İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethu'l-kadîr 'ale'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.

İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Kâfi fi fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hicr, 1997.

İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el Makdisî. *el-Muğni şerhu Muhtasari'l-Hirakî*. thk. Abdullh ibn Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettah Muhammed el-Hulvî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 1985.

İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulvî. 7 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.

İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Merkezü'l-Buhûsi ve Tekniyetü'l-Mâ'lûmât. 4 Cilt. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 2014.

İbn Manzûr, Cemalüddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 4. Basım, ts.

İbn Müflih, Ebü İshâk Burhânüddîn İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşkî. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk Kâhire: Mektebetü ibn Teymiyye, 1994.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Kâhire: Metebetü'l-Hancı, 3. Basım, 1994.

İbyânî, Muḥammed Zeyd. *Muḥtasaru şerhi'l-ahvâli's-şahsiyye*, Mısır: Matba'atü'l-Vâiz, ts.

Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 3. Basım, 2019.

Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.

Köse, Üzeyir. "İslâm Âile Hukûku Açısından Çeyiz". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2019), 98-111.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'l-kâdî*. thk. Muhyî Hilâlî Serhan. 2. Cilt. Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1971.

Merğînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.

Mervân Kadûmî, "Cehâzü'l-mer'eti fi dav'i's-şerîati ve kânûnî'l-ahvali's-şahsiyye". *Mecelletü Câmî'ati'n-Necâh li'l-Ebhâs* 19/1 (2005), 121-158.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mevsûatü'l-fikhi'l-İslâmî. 48 Cilt. Kahire: Vizeratü'l-Evkâfi ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye. 1997.

Mevvâk, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Abderî el-Girnâfî. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ Muhtasari'l-Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1994.

Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i Nesâî*. nşr. Mektebetü Tahkîki't-Türâsî'l-İslâmî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1991.

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Kitâbu'l-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb li's-Şirâzi*. thk. Muhammed Necib el-Mutîf. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003.

Râfi'î, Sâlim b. Abdülğânî. *Ahkâmu ahvâli's-şahsiyye li'l-müslimîne fi'l-garb*. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2002.

Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1981.

Ruaynî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb. *Mevâhibu'l-celîl li-şerhi'l-Muhtasari'l-Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.

Sahnûn, Ebü Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Mısır: Dâru's-Seâdet, 1905.

San'ânî, Abdürrezzâk. *el-Musannef*. thk. Habiburrahmân el-Âzamî. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 16. Basım, ts.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-Fukuha*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, ts.

Seyyid Sâlim. *Sahîhu fikhü's-sünne ve edilletühü*. 4 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2003.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Katar: Dâru İbn Hazm, 2012.

Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmam eş-Şafî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. nşr. Muhammed Halil Aytenî. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1997.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Mârûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 3. Basım 1998.

Yaylalı, Davut. *İslâm Hukukunda Sulh*. İstanbul: Taştan Matbaası, 1993.

Zeydan, Abdulkarim. *el-Medhal*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 16. Basım, 1999.

Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik ve haşiyetü's-Şelebî*. 6 Cilt. Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1314/1896.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1985.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Vecîz fi'l-fikhî'l-İslâmî*. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2006.

Hac Yolculuklarının Afrika'da Meydana Getirdiği İlmî Etkiler

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 29 Kasım 2022 Kabul Tarihi: 08 Mart 2024

✉ Hasan Yavuz

Dr. Öğrencisi / PhD student
MEB / Ministry of Education
Öğretmen / Teacher
<https://ror.org/00jga9g46>
<https://orcid.org/0000-0003-2156-4828>
hasanyavuz16@hotmail.com

Öz

Bu çalışma Afrika'da Müslüman hacıların hac yolculukları esnasında diğer memleketlerle olan iletişimini ve bu iletişim sonucunda Afrika özelinde yaşanan ilmî gelişmeleri ele almıştır. İslâm dininin önemli ibadetlerinden biri olan hac, dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan Müslümanların, kutsal belde-leri ziyaret arzusuyla İslâm tarihi boyunca devamlılığını korumuştur. Özellikle Afrikalı Müslümanların bu husustaki gayretleri Afrika'da hac yollarının geniş bir alana yayılmasını sağlamıştır. Ulaşım vasıtalarının günümüzdeki kadar gelişmediği dönemlerde hac yolculukları uzun zamanlar almıştır. Hacılar, yolculukları süresince birçok farklı bölgeden geçerek Hicaz'a varmakta ve geri dönmekteydiler. Hacı adayları bu yolculukları esnasında uğradıkları merkezlerdeki ilim halkalarına da katılmaktaydılar. Hicaz ile Mısır'da Afrikalı hacıların uğrayacağı birçok eğitim kurumu yer almaktaydı. Afrika'nın farklı bölgelerinden gelen hacılar özellikle Kahire'ye gelmekte ve buradaki ilmî ve kültürel faaliyetlere katılmaktaydılar. Bu kurumların en önemlilerinden birisi de Kahire'de bulunan Ezher Medresesiydi. Ezher'de farklı bölgelerden gelen hacıların kalacağı "revak" denilen yerler bulunmaktaydı. Ayrıca hacılar eğitim faaliyetlerine katıldıkları gibi kitapların farklı bölgelere taşınmasına da yardımcı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Afrika, Hicaz, Mısır, İslâm, Hac, Hac Yolu, İlim.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Scientific Impact Of Hajj Journeys In Africa

Research Article

Received: 29 November 2022 Accepted: 08 March 2024

Abstract

This study examines the communication channels used by African Muslim pilgrims with other countries during their pilgrimage and the scholarly progressions achieved in Africa through this communication. The pilgrimage to holy sites known as Hajj has been a consistent and significant act of worship in Islamic history due to the desire of Muslims from various regions to visit these sites. African Muslims have played a prominent role in spreading pilgrimage routes across a wide expanse of Africa. When transportation was less advanced than it is today, journeys of pilgrimage were time-consuming. On their journey to and from Hejaz, the pilgrims traversed a variety of regions. Prospective pilgrims would engage in knowledge sharing during their journey by joining the circles of learning in the centers they visited. Numerous educational institutions existed in Hejaz and Egypt to cater to African pilgrims. Individuals on pilgrimage from various regions of Africa journeyed to Cairo to take part in cultural and scholarly events. The Al-Azhar Madrasah in Cairo was one of the most significant institutions among them. Al-Azhar had designated areas named “porticoes” for pilgrims from diverse regions to stay. In addition to their pilgrimage, the pilgrims took part in educational endeavors and contributed to the dissemination of knowledge by transporting books to various regions.

Keywords: Africa, Hejaz, Egypt, Islam, Hajj, Pilgrimage Route, Science.

Summary

Hajj is a sacred ritual that holds a significant place in the Islamic society. Muslims who aim to perform this act of worship have undertaken challenging journeys throughout history. Islam's spread to different regions gave rise to pilgrimage routes across the globe. The travel of Muslims carried numerous scientific and cultural influences with them. Due to these pilgrimages, the Islamic world continually exchanged information with each other. This research focuses on the scientific impact of pilgrimage journeys in Africa.

The hajj journeys of African Muslims typically begin from the coast of the Atlantic Ocean. During periods of underdeveloped transportation, these journeys may take months or even years to complete. Pilgrims undertake scientific endeavors and undergo transformative experiences during these journeys. They benefit from their friends' knowledge during the journey, as well as from the science councils in the cities where they take a break.

West Africa's pilgrimage routes extend through Morocco, Algeria, Tunisia, Tripoli, and Egypt, ending at the Hejaz. Travelers visiting these destinations may opt to stay in these cities and participate in educational activities, some of which may be mandatory. Upon completion of these activities, individuals return to their homeland having undergone scientific transformations.

Important madrasas are visited by African pilgrims in Tripoli, Tunisia, and Algeria. Pilgrims from the Sahara and various parts of North Africa spend a minimum of three months in Tripoli for rest purposes. During this time, they take part in scientific discussions held in this area. Abu Salim Ayyashi stayed in Tripoli for three months and received teachings from multiple scholars.

Because of its geographical location, Egypt is one of the most significant destinations for African pilgrims. Africans embarking on pilgrimage must travel through Egypt and stay there for a period of time. Typically, African pilgrims spend the month of Ramadan in Egypt, waiting for the Egyptian pilgrimage caravan's departure time. During this time, African pilgrims utilize locations such as mosques and madrasas. They engage in educational activities in Egypt. Azhar holds a significant position in the field of education. Azhar features portico sections, designated for people to stay on board based on their respective regions. In addition to Azhar, there are several madrasas that pilgrims visit in Egypt, particularly those that were established by West African rulers during their pilgrimage. There are also specialized madrasas, like Ibn Rachik, which were built for those who came from their hometowns.

Mecca and Medina are vibrant cities with pilgrims engaged in scientific activity. During pilgrimage, pilgrims gather in these cities and exchange information. These meetings are designed to cater to the pilgrims' interests, and inform them about the latest developments happening across the world. The geographer waited for the pilgrimage season to gather information about the places he or she had not visited. During the pilgrimage, he or she met with the people of the region. Doctors during the Abbasid period organized a medical gathering in Mecca during the pilgrimage.

After their pilgrimage, some African leaders invited scholars to their hometowns to establish new science centers. Mense Musa, returning from the pilgrimage to Egypt, etc. He invited knowledgeable people from various locations to his nation, making Timbuctoo a hub of knowledge and culture. The pilgrims from Funj brought many scholars with them when they returned to their hometowns, and this helped to spread Islam in the Nile valley.

On their journey, pilgrims could see various books and libraries. They read some books in the libraries, copied some, and took them to their hometowns. During his pilgrimage, Mense Musa, an important king from West Africa, brought numerous scientific works and books on Maliki jurisprudence from Egypt back to his hometown.

Scholars and governments in various parts of Africa benefited from pilgrims who purchased the books they needed for their libraries. Rare artifacts are brought and sold in Egypt and Hejaz. Abdurrahman al-Sa'di established a special library comprising of books brought by pilgrims from different countries in the Muslim world, including Hejaz, Yemen, Syria, Iraq, Sudan, and Morocco. Hakem II (961-976), the Umayyad caliph of Andalusia, sent deputies to pilgrimage and travel to the East, requesting them to bring books from Baghdad and Cairo and share their firsthand observations of their journey.

Giriş

İslâm dünyasında seyahat kültürünün oluşmasında siyasî, dinî, idarî, askerî, ticarî ve eğitim gibi pek çok sebep etkili olmuştur.¹ Özellikle İslâm'ın emri üzerine dinî sebeple yapılan seyahatlerin başında hac ibadeti gelmektedir.² Osmanlı ve hac tarihi üzerine çalışmalar yapan Suraiya Faroghi, İslâm dünyasında en önemli seyahatlerin hac merkezine yapılanlar olduğunu ifade etmiştir.³ Haremeyn'i ziyaret etme isteği bütün Müslümanları ilgilendiren konu olduğundan her yıl düzenli bir şekilde ifa edilen hac ibadeti, seyahat kültürünün oluşmasına katkı sağlamıştır.⁴

Hicrî 9. yılda farz kılınan hac ibadetinin kökleri Hz. İbrahim'e kadar dayanmaktadır. Dünyanın farklı yerlerinde yaşayan Müslümanlar bu ibadeti yerine getirmek için zorlu yolculuklar yapmışlardır. Nitekim hac için yollara düşen hacı adayları ulaşım vasıtalarının gelişmediği dönemlerde aylar hatta yıllar süren uzun yolculuklar yapmak zorunda kalmıştır.⁵

Afrikalı Müslümanların hac yolculukları Atlas Okyanusu'nun kıyılarından başlamakta ve Kızıldeniz'e kadar uzun ve tehlikeler barındıran 3200 km'lik bir güzergâhta ilerlemekteydi. Bununla beraber bu yolculuklar ilmî ve kültürel anlamda da bir zenginleşmeyi getirmekte hatta yola çıkan hacı adayı yolculuk süresince Kur'an'ı dahi ezberlemekteydi.⁶

Hacılar, yolculuk esnasında edindikleri bilgileri ve tecrübeleri toplumlarına taşımakta ve toplumların dinamizmine birçok konuda katkı sunmaktaydılar.⁷ Aynı zamanda kendi memleketlerinde bulunan bilgi ve soruları yolculuk esnasında uğradıkları şehirlerdeki âlimlere

¹ Ahmet Özel, "Hac (Seyahatnâmeler)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/413.

² Nevval Abdurrahman Şevâbîke, *Edebü'r-rihlâti'l-Endülüsiyye ve'l-Mağribiyye hattâ nihâyeti'l-karni't-tasi' el-hicriyye* (Amman: Imâratü'l-Cevhereti'l-Kudüs, 2007), 28.

³ Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, çev. Zeynep Altok (İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 22.

⁴ Moulay Belhamissi, *Cezâir min hilâli rihlâti'l-Mağribiyye fi'l-ahdi'l-Osmaniyye* (Cezâir: eş-Şeriketi'l-Vataniyye, 1981), 12.

⁵ Salim Ögüt, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/390.

⁶ Hâdiye es-Sâdik Abdülcabbar, "Tevsîku a'zâmî'l-hicrât alâ tarîki'l-haccî'l-İfrîkiyye: müselselün ve silsiletün mine'l-eflâmi'l-vesâikiyyeti-icâbetü alâ tarîki'l-haccî'l-İfrîkiyye", *Mü'temiru tarîki'l-hacc fi İfrîkiyye* (Hartum: 2016), 8/151-157.

⁷ J. H. Kramers, "Coğrafya ve Ticaret", çev. Murat Ağarı, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16/4 (2003), 678-687.

götürmekteydiler.⁸ Nitekim 1007'de Fas'tan hareket eden bir kervanla doğuda bulunan şehirlerdeki âlimlere sorulmak üzere sorular dahi gönderilmiştir.⁹

Hac zamanı yapılan toplantılar sadece İslâmî ilimlerle sınırlı değildi. Nitekim Abbâsîler, hac mevsimlerinde çok sayıda doktorun katıldığı tıp toplantıları düzenleyerek tıbbın ilerlemesine yardımcı olmuştur.¹⁰ Doktorlar bu toplantılarda araştırmalarının sonuçlarını açıklamış ve ilâç yapımında kullandıkları bitkiler hakkında bilgi vermişlerdir.¹¹

1. Hacıların Yolculuk Esnasında İlim Tahsil Etmeleri

Hacı adayları yaptıkları uzun yolculukları değerlendirerek hem yolculuk esnasında hem de uğradıkları menzillerde ders halkalarından istifade etmekteydiler. Hac yolcuları, bir bölgeye geldiklerinde bazen hac kervanının hareket etmesini farklı sebeplerden dolayı uzun zaman beklemek zorunda kalmaktaydılar. Hac kervanının duraklama sebeplerinden birisi de şiddetli yağışlardır. Yağmurlardan dolayı seller oluşup yollar bozulabilmekte ve yolculuk imkânsız hale gelebilmekteydi. Bunların ardından bazı hacılar, yollarını dahi kaybedebilmekteydi. Bütün bu nedenlerden dolayı hac günlerine yetişemeyenler de bulunurdu ve bunlardan bazıları gelecek yılı bekler bu arada ilim halkalarına katılırlardı.¹² Bu zaman diliminde hacılar gittikleri bölgelerdeki ilim meclisleriyle ve dinledikleri vaazlarla kendilerini yetiştirerek memleketlerine dönmekteydiler.¹³ Aynı zamanda âlimler de bu yolculuklarda birbirleriyle görüşerek ilmî müzakerelerde bulunmaktaydı.¹⁴ Nitekim Endülüs âlimlerinden Ebû'l-Bekâ Belevî (ö. 780/1378), çıktığı hac yolcuğunu beş sene devam ettirmiş, bu zaman süresince birçok âlimle görüşerek 50 kadar icazet almıştır. Bu esnada öğrendiği hadis, şiir, kaside ve daha birçok konuyu defterlerine kaydetmiştir. Âlimlerle görüşmelerini

⁸ Muhammed Abdu Azûzen, "ed-Devru'l-i'lâmîy li't-turuki'l-hacc fi'l-asri'l-hâzir", Turuku'l-hacci: cüsuru'l-li't-tevâsuli'l-hazarî beyne's-şuûb (Kahire: 2002), 381-384.

⁹ David Abulafia, *Büyük Deniz : Akdeniz'de İnsanlık Tarihi*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2012), 306.

¹⁰ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler (Siyasi Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/45.

¹¹ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997), 6/98.

¹² Ebû Basir Mborali Kâmî, "Rihletü'l-hacc min şarki İfrîkiyye ilâ bilâdi'l-Harameyni's-Şerifeyn turuka'l-mesârâti'l-vesâili", *Mü'temiru tarîki'l-hacc fi İfrîkiyye* (Hartum: 2016), 2/59-78.

¹³ Münzir Muhammed Hayik, "Kavâfilü'l-huccâci İfrîkiyye'l-garbiyyeti ve devruhâ fi'l-alakati't-tevâsuli abra's-şimâli'l-karrâti", *Mü'temiru tarîki'l-hacc fi İfrîkiyye* (Hartum: 2016), 3/142-146.

¹⁴ Sâmiye Farâhatiye, *Rakbe'l-hacci'l-Cezâiriyye min hilâli kütübi'r-rihleti fi'l-ahdi'l-Osmaniyye (1518-1830)* (Musila: Camiatü Muhammed Buzayef, 2019), 66.

medrese, mescit, dükkân ve ev gibi farklı mekânlarda yapmıştır.¹⁵ Faslı âlim ve biyografi yazarı Ebû Abdullah Hudaykî (ö. 1189/1775) ise hac yolculuğu boyunca meşâyih, ulema ve önemli ziyaretgâhları ziyaret etmiştir.¹⁶ Fas âlimlerinden Ebû'l-Alâ el-İdrîsî de (ö. 1264/1847); 1823'teki hac yolculuğuna Fas şehrinde başlamış ve Tanca'ya gelerek buradan İngiliz gemisine binip İskenderiye'ye kadar deniz yolculuğu yapmıştır. Kahire'de belirli bir zaman beklemiş ve buradaki ulema ile görüşmüştür. Bu sırada kolera hastalığı görülmesi üzerine biraz daha beklemek zorunda kalmıştır.¹⁷

Bazı tarih ve coğrafya âlimleri, bilmedikleri birtakım tarihî olaylar ve coğrafyalar hakkında bilgi toplamak için hac mevsimini beklemiş ve Hicaz'da bir araya gelerek farklı bölgelerden gelen hacılardan bilgi toplamışlardır. Ünlü coğrafya âlimi Muhammed b. Mukaddesî (ö. 390/1000), İspanya üzerine yazdıklarını doğrulamak ve Endülüs'ten gelen hacılarla buluşmak için hacca gitmiştir.¹⁸

2. İlim Merkezlerine Hacıların Uğraması

Afrikalı hacılar, hac güzergâhının uzunluğuna göre yolculukları esnasında Fas, Cezayir, Tunus, Trablusgarp, Mısır ve Hicaz'da bulunan birçok ilim merkezinden geçmekte ve buradaki çeşitli ders halkalarına katılmaktaydılar.¹⁹ Uğradıkları bu yerlerde Kur'an, kıraat, fıkıh, hadis, tefsir, Arapça, siyer ve bu ilimlerin usullerini öğrenme imkânı bulmaktaydılar.²⁰ Bunun neticesi olarak hacıların ilim halkalarına katılması, farklı ilim adamlarından ilim tahsil etmesi zengin bir bilgi kültürünün oluşmasına katkı sağlamaktaydı.²¹ Cezayirli Mâlikî fakihi, mutasavvıf ve seyyah Muhammed b. Hüseyin el-Versilânî (ö. 1193/1779), yaptığı hac

¹⁵ Abdurrahman el-Kureşî ile bir dükkânda karşılaşarak ders aldığı ifade etmiştir. Zehra Gözütok Tamdoğan, "Ebû'l-Bekâ Belevî el-Endelüsî'nin Şehirleri -İskenderiye, Kahire, Mekke ve Medine İzlenimleri-", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1 (2022), 103-130.

¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Cüzûlî Hudaykî, *er-Rihletü'l-Hicâziyye* (Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ Merkezi'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs ve İhyâi't-Türâs, 2011), 88.

¹⁷ Abdülhâdî Tâzî, *Rihletü'r-rihlâti Mekke fî mie rihle Magribiyye ve rihle* (Riyad: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsî'l-İslâmî, 2005), 498.

¹⁸ Houarı Touati, *Ortaçağda İslâm ve Seyahat Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Bertay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 130.

¹⁹ Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 295.

²⁰ Emile bint Salih Şemrâni, *Rihletü'l-hacc ve esêruhâ alâ bilâdi's-Sûdâni'l-garbi fî asri devleti Mâli ve Sengay* (Riyad: Câmiâtü'l-İmam Muhammed b. Suud, 2012), 180.

²¹ Muhammed Buzenkad, "Rihletü'l-hacc bi'l-Garbi's-Sahraviyyi hilâle'l-fetrati'l-ista'mâriyyet", *Mü'temiru tarîki'l-hacc fî İfrîkiyye* (Hartum: 2016), 2/41-58.

yolculuklarında geçtiği bölgelerin âlimleriyle görüşmüş, onlardan istifade etmiş ve bu bilgileri defterine kaydetmiştir.²²

Mısır'dan başlayıp Nil vadisi boyunca devam eden hac güzergâhları Sudan'da da ilim ve kültürün yayılmasına katkı sağlamaktaydı.²³ Sudanlı âlim Abdülmahmud Efendi, hac yolculuğuna çıktığında, Hartum, Sevakin ve Port Sudan'a uğrayarak buralarda ilim meclisleri oluşturmuş, ardından Mekke ve Medine'ye gitmiş ve geçtiği yerlerde âlimlerle görüşerek ilmî toplantılara katılmıştır.²⁴ Çad sınırında bulunan Ebşe'den hac için yola çıkan Moritanya asıllı tefsir âlimi Muhammed Emin Şinkîfî (ö. 1974), yolculuğunu Sudan üzerinden Nil vadisi boyunca gerçekleştirmiş ve bu esnada Sudan'ın Ümmü Derman şehrinde âlimlerle farklı konularda müzakerelerde bulunmuştur.²⁵

Bazı hac yolcuları, âlimlerden şifahî ve yazılı olarak bilgi edinmekte hatta bazı zamanlarda bir kısım ilimleri ilim sahibinden dinleyerek icazet de almaktaydılar. Bu durum onlara da saygınlık kazandırmaktaydı.²⁶ Özellikle Mağribli hacılar Kahire'ye erken gelerek hac kabileleri hareket edene kadar Ezher'de yapılan ilmî tartışmalara izleyici olarak katılmaktaydılar.²⁷

Hac yolcuları uğradıkları yerlerde çıkartılan dergi ve gazetelere ulaşmış ve aldıkları bu gazete ve dergileri memleketlerine götürmüşlerdir. Özellikle hac güzergâhında bulunan Kahire merkezli dergiler hacılar tarafından oldukça rağbet görmüştür.²⁸

2.1. Hicaz'ın Önemli Bir İlim Merkezi Olması

Mekke ve Medine gibi önemli ziyaret merkezlerini içinde barındıran Hicaz, bilgi alışverişinin yapıldığı yerlerin başında gelmektedir. Bu merkezlerde hem devlet eliyle resmî hem de müstakil ilim halkaları

²² Ebû'l-Kâsım Sa'dullah, *Târihu'l-Cezâiri's-sekafti:1500-1830* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 2/395.

²³ İbrahim el-Hadar Hasen, "Devru'l-mereti fi't-teâsuli'l-ictimâiyyi ve'd-diniyyi bi't-turuki'l-hacc abra vâdiyi'n-Nil fi'l-iklimi's-şimâliyyi", *Mü'temiru tariki'l-hacc fi İfrikiyye* (Hartum: 2016), 7/54-65.

²⁴ Abdurrahman Ahmed Osman, "ed-Durretü's-semînetü fi abbârî'r-rihleti ilâ Mekke ve'l-Medine ifâdetu ve fevâidu fi't-tarîki li's-Şeyh Abdülmahmud el-Hıfyan", *Mü'temiru tariki'l-hacc fi İfrikiyye* (Hartum: 2016), 5/83-106.

²⁵ Muhammed Emin Şinkîfî, *Rihletü'l-hacc ilâ Beytillâhi'l-Harâm* (Mekketü'l Mükerreme: Daru'l Alemi'l Fevâid, 2005), 285.

²⁶ Abdülkerim Özyayın, "Hac (Tarihçe)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/400.

²⁷ Özen Tok, "Osmanlı Döneminde Mağrib Hacıları ve Mısır Hac Kafilesi", *Osmanlı Döneminde Mağrib ve Batı Akdeniz* (Rabat: 2009), 153-168.

²⁸ Abdurrahman Utbe, "el-Gâyât ve'l-vesâil", *Turuku'l-hacc: cüsür li't-tevâsuli'l-hazari beyne's-şu'ûb.* (Kahire: 2002), 72-90.

kurulmaktaydı.²⁹ Özellikle Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî'de müderrislerin yaptığı halka açık ders halkaları bulunmaktaydı. Osmanlı döneminde Mescid-i Harâm'da bulunan bu müderrisler yaklaşık olarak 60 civarında, Mescid-i Nebevî'de ise 12 kişiden oluşmaktaydı. Bunlarla beraber Mekke'de 12, Medine'de 17 adet müstakil medrese de mevcuttu.³⁰

Özellikle şer'î ilimleri elde etmek isteyen hacılar, Haremeyn'e geldiği zaman burada belirli bir zaman kalmakta ve ders halkalarına katılmaktaydılar.³¹ Nitekim Endülüslü âlimlerden Yahyâ b. Yahyâ (ö. 234/849) hacca gittiği esnada İmam Mâlik (ö. 179/795) ile Leys b. Sa'd'ın (ö. 175/791) ders halkalarına katılmış ve onlardan semâ yoluyla bazı hadisler almıştır.³²

Fas'ta hüküm süren hanedanlardan biri olan Sadîler'in kurucusu Ebû Abdullah b. Muhammed (ö. 923/1517), hac için Hicaz'a giderek orada âlimlerin ilim halkalarına katılmıştır.³³ Çad bölgesi âlimlerinden Muhammed Mehdi (ö. ?), birçok bölgedeki âlimlerden ders almış ve Mekke ve Medine'ye giderek öğrenimini tamamlamıştır. Ardından memleketine dönerek Çad gölü çevresinde kabilelerin İslâm'ı öğrenmesine çalışmıştır.³⁴

İlim ehli olanlar Hicaz'da bir araya geldiklerinde entelektüel konularda fikir alışverişi imkânı bulmaktaydı. İlim ehli olmayanlar için de âlimler tarafından bilgilendirme çalışmaları yapılmaktaydı. Özellikle Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî'de hacca gelen ilim ehli tarafından ilim halkaları kurulmakta ve münazaralar yapılmaktaydı.³⁵

Hicaz'ın önemli bir ilim merkezi olmasının etkisini Afrika'nın sömürgecilik dönemlerinde de görmekteyiz. Zira Güney Afrikalı Müslümanlar, sömürgecilerin baskısı altında İslâm'ı kitap ve ilim ehlinde öğrenme imkânı bulamamışlardır. Hacca gidenler İslâm'ın uygulamalarını doğru bir şekilde görme imkânı bulmuş, hatta Mekke ve Medine'de biraz daha kalarak buralardaki medrese ve mescitlerden İslâm'ı öğrenmişlerdir.³⁶

²⁹ Houroni, *Arap Halkları Tarihi*, 189.

³⁰ Zekeriya Kurşun, "Hicaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/439.

³¹ Sem'ânî, "Min bilâdi Şinkit ile'l-Medineti'l-Münevvere", 3/1-41.

³² Bilal İbrahimoglu, *Abdurrahman İbnü'l-Kasım ve Maliki Mezhebi İçerisindeki Konumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 44.

³³ İsmail Ceran, *Fas Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 375.

³⁴ Muhammed Salih Eyyüb, "Devru rihleti'l-hacc fi't-tekâribi beyne kabâili Garbi İfrikiyye havle Buhayratu Şad", *Mü'temiru tariki'l-hacc fi İfrikiyye* (Hartum: 2016), 7/99-134.

³⁵ Şemrânî, *Rihletü'l-hacc ve esêruhâ alâ bilâdi's-Südân*, 189.

³⁶ Ahmet Uçar, *Unutulmayan Miras Güney Afrika'da Osmanlılar* (İstanbul: Çamlıca Basım Yayınları, 2008), 135.

Nitekim Güneydoğu Afrika'da bulunan Zengibar halkı da Hicaz bölgesine hac ile beraber ilim tahsil etmek için gelmiştir.³⁷

Doğu Afrika ülkelerinden gelen hacılar, Hicaz'da İslâm hakkında doğru bilgi edinme ve eğitim görme imkânı bulmaktaydı. Hac zamanında hacılar için bilgin, edebiyatçı ve hukukçularla buluşabilme imkânı oluşturmaktaydı. Hacılar, memleketlerine döndükten sonra öğrendiklerini diğer Müslümanlara öğretirlerdi. Hicaz'a hac için Doğu Afrika'dan gelerek eğitim alanlardan birisi olan Şeyh Abdullah Saleh el-Farsî, Kur`ân-ı Kerîm'in Sevahilî diline ilk tercüme eden olmuştur. Şeyh Abdullah Saleh, Mekke'de uzun süre kaldıktan sonra 1840'ta memleketine dönmüş, Somali ve Kenya'da birçok kişi onun talebesi olmuştur. Doğu Afrika'da Şeyh Abdullah Saleh gibi Mekke'ye hac için giderek ilmini artırıp dönen birçok kişi bulunmaktaydı.³⁸ Ayrıca Sudan'ın farklı bölgelerindeki ilim ehli, hac için yola çıktıklarında Mısır ve Hicaz'da konaklayarak İslâm dünyasındaki ilmî ve kültürel gelişmelerden haberdar olmaktaydılar.³⁹

Batı Afrika'da bulunan Kânim ve Hevsâ bölgesinden hacca gidenler yolculukları esnasında ilim tahsil ederek memleketlerine bazı konularda ilim sahibi olarak dönmektedir. Bazıları senelerce Haremeyn'de kalmakta ve ilim tahsil etmektedir. Ayrıca ilim tahsil ettikleri süre içinde Mekke ve Medine'de bulunan vakıflardan destek almaktadırlar.⁴⁰

Dört yüz sene gibi uzun bir dönem Haremeyn'in idaresini elinde bulunduran Osmanlı Devleti, Hicaz'da ilmî çalışmaları desteklemekte ve âlimler için farklı imkânlar sunmaktaydı. Özellikle Haremeyn'de mukim bulunan âlimlere surrenden pay vermekteydi. Nitekim Hicaz'da bulunan Sudanlı âlim Ahmed b. Seyyid Abdullah'a 130 kuruş surrenden pay verilmiştir. Ayrıca Memlûk ve ardından Osmanlı devlet adamları Haremeyn'de bulunan kütüphanelerin zenginleşmesi için de çalışmıştır. Hac için Hicaz'a gelen ulema bu sayede farklı kaynaklara ulaşma imkânı bulmuştur.⁴¹

2.2. Mısır'ın Önemli İlim Merkezi Olması

Mısır, hac yolu üzerinde olmanın ötesinde Afrika'nın farklı yerlerinden

³⁷ İsa el-Hac Zeydî, "Tarîku'l-hacc min Şarki İfrîkiyye ilâ Mekketi'l-Mükerrreme fi'l-karni'l-işrin: icâbiyyât ve't-tahdiyyât: Zencibar nemûzecen", *Mü'temiru tarîki'l-hacc fi İfrîkiyye* (Hartum: 2016), 5/107-121.

³⁸ Kâimî, "Rihletü'l-hacci min şarki İfrîkiyye ilâ bilâdi'l-Haremeyni'ş-Şerifeyn", 2/59-78.

³⁹ B. G. Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrikada Sufî Direniş*, çev. Fatih Tatlıhoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1988), 26.

⁴⁰ Abdurrauf Abdühü Ömer, "Tarîku'l-hacc li-huccâci Cezeri'l-Kamer ve eseruhu'l-hazariyye", *Mü'temiru tarîki'l-hacc fi İfrîkiyye* (Hartum: 2016), 8/141-149.

⁴¹ Avvaz Salih Ali Salih, *Tarîku'l-hacci ve eseruhâ alâ memleketi'l-Funci el-İslâmiyyeti fi'l-fetrati* (910-1236/1504-1821), (Hartum: Câmîatiü Ümmü Derman, 2011), 123.

gelen hacıların eğitim için kaldıkları mekânların bulunduğu yerdir.⁴² Mısır'da Afrika'nın farklı bölgelerinden eğitim için gelen birçok öğrenci bulunmakta ve bu öğrenciler için özel medreseler dahi yapılmaktaydı. Batı Afrika'dan gelen Kanim hacıları Kahire'de İbn Reşik Medresesini Kanim ve Bornu bölgesinden gelenlerin ilim öğrenmesi için yaptırmışlardır.⁴³ Bu medrese, Malikî mezhebine göre eğitim vermekte ve bütün masrafları Biladu's-Sudan hacıları tarafından karşılanmaktaydı.⁴⁴ Bu medresede bazı dönemler özel hocalarla anlaşarak ilim halkaları da kurulmaktaydı. 1242'de Kanimliler, Mısır'ın önde gelen âlimlerinden Alemüddin İbn Reşik'le Mısır'da kendilerine ders vermesi için belirli bir ücret karşılığını anlaşmışlardır.⁴⁵

Mısır'ın coğrafi konumu ve hac güzergâhlarının üzerinde bulunması, Ezher'in etkisini artırmaktaydı. Afrika ve Asya'dan hac için yola çıkan âlim ve ilim tahsil etmek isteyenler Mısır'a uğramakta ve Kahire'nin ilim havasından istifade etmekteydi. Mısır valileri ilim tahsili için gelenlere konaklama, yeme ve içme konusunda farklı imkânlar da sunmaktaydı.⁴⁶ Afrika'nın farklı bölgelerinden gelen hac kabileleri ve bireysel hacılar Ramazan ayında Mısır'a varmakta ve genellikle bu ayı Mısır'da geçirmektedirler.⁴⁷ Nitekim XV. yüzyılda farklı bölgelerden gelerek Ezher'de mücavir olanların sayısı 750'yi bulmaktaydı.⁴⁸ Özellikle Mağrib uleması hac için yolculuklara çıktığında Kahire'de belli bir süre kalarak Ezherli âlimlerle bilgi alış verişinde bulunmaktaydı.⁴⁹

Ayrıca Ezher ve diğer medreselerde İslâm dünyasının farklı bölgelerinden gelenler için revak isminde bölümler yer almıştır.⁵⁰ Bu revak sisteminin kökleri Memlük dönemine kadar gitmekle beraber düzenli hale gelmesi Osmanlı Devleti eliyle gerçekleşmiştir. Aynı zamanda yurt işlevi

⁴² Hüseyin Seyyid Abdullah Murad, "Rakbe'l-hacci'l-Mısriyye fî asri'l-Memâlik" (Hartum: 2016), 6/108-122.

⁴³ Hasan Mekki Muhammed Ahmed, "Turuku'l-hacci'l-İfrîkiyyeti'l-kadîmeti't-tekâlidî ve'l-meğzâ ve'l-mazmûn", *Mü'temiru tariki'l-hacc fî İfrîkiyye* (Hartum: 2016), 6/101-107.

⁴⁴ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-itibâr fî zikri'l-hutat ve'l-âsâr* (Kahire: Matbuatü'n-Nil, 1906), 4/195.

⁴⁵ Makrizî, *el-Mevâiz*, 2/365.

⁴⁶ Fatma Zehra Beyaz, *Osmanlı Mısır'ında Ulema-Siyaset İlişkisi: Ezher Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 35.

⁴⁷ Hayik, "Kavâfilü'l-huccâci İfrîkiyye'l-garbiyyeti", 3/142-146.

⁴⁸ Said Abdülfettâh Âşûr, "Ezher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/61.

⁴⁹ Ceran, *Fas Tarihi*, 691.

⁵⁰ Mouhamed Gueye, *XIII. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Kadar Batı Afrika'da İslâmiyet'in Yayılışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 114.

de gören revaklarda öğrenciler kendi memleketlerinden gelenlerle beraber kalmıştır. Vakıf ve diğer hayır gelirleriyle bu revakların ve öğrencilerin ihtiyaçları karşılanmıştır. Ayrıca Memlûk hayırsever devlet adamlarından olan Emîr Beşîr el-Câmedâr (ö. 762/1360) gibi hayırseverler öğrencilere maaş dahi vermiştir.⁵¹

Süleyman el-Tunusî gibi hac yolculuğuna çıkan bazı hacılar Mısır'a uğrayıp Ezher'de eğitim görmüş ve Hicaz'a giderek eğitimlerine burada devam etmişlerdir. Bu sayede hac yolculukları bir eğitim yolculuğuna dönüşmüştür.⁵² Molla Fenârî de (ö. 835/1431) hac yolculuğu esnasında Mısır'da bir dönem ikamet ederek ilmi müzakerelere katılmıştır.⁵³ Bedreddin el-Gazzî (ö. 984/1577), hac yolculuğu esnasında Mısır'da Tunus kadısı Şeyh İmam Allame el-Keleşânî (ö. ?) ile görüşmüş ve ondan bazı ilimleri tahsil etmiştir.⁵⁴

Batı Afrikalı Tekrurî hacılar Mısır'ın ilim meclislerinden istifade etmekteydi.⁵⁵ Nitekim Tinbüktülü birçok âlim hac yolculuğuyla Mısır ve Hicaz'a gitmekte ve oradaki âlimlerle görüşerek onlardan aldıkları ilmi memleketlerine getirmektedirler.⁵⁶ Ulemanın Ezher'le olan ilişkisi üzerine Arapça Batı Afrika'da yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır.⁵⁷ Şinkîti âlimlerinden olan Ömer el-Bertellî (ö. 1214/1800), hac dönüşünde Mısır'da Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i ve Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*'sını Mısırlı hocalarından okumuştur.⁵⁸ Ebû Sâlim Ayyâşî, Kahire'de bulunduğu sürede Şeyh Abdülcevâd, İbrahim el-Meymûni, Mâlikî âlimi İbrahim el-Lekânî (ö. 1078/1668), Kâri Şeyh Sultan b. Sellâme ve Musa el-Kalyûb gibi birçok Kahire ulemasıyla görüşüp onların ders halkalarına katılmıştır.⁵⁹

⁵¹ Âşûr, "Ezher", 12/62.

⁵² Eyyûb, "Devru rihleti'l-hacc fi't-tekâribi beyne kabâili Garbi İfrîkiyye havle Buhayaratu Şad", 7/99-134.

⁵³ Ahmed Efendi Taşköprülüzade, *eş-Şaka'iku'n-Numaniyye fi Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniyye = Osmanlı Alimleri (çeviri-eleştirmeli metin)*, ed. Muhammet Hekimoğlu. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 56.

⁵⁴ Abdulrahim Ebûhusayn-Tarek Ebûhusayn, *Bedreddin el Ghazzi'nin İstanbul Seyahatnamesi*, çev. Emniyet Tercüme - Asya Tercüme (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 1982), 130.

⁵⁵ İbrahim Ali Yusuf Şâmi, "Turuku'l-hacc fi's-Sahrâi'l-Kübrâ asru devleti Mali ve Songay", *Mü'temiru tarîki'l-hacc fi İfrîkiyya* (Hartum: 2016), 2/108-135.

⁵⁶ Ahmet Kavas, "Hac İbadetiyle Taçlanan Afrikalılar", *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (2007), 64-68.

⁵⁷ Eymen Sîsî, "ed-Devru'l-hacc ve kavâfiluhû fi eslemeti Garbi İfrîkiyye", *Mü'temiru tarîki'l-hacc fi İfrîkiyye* (Hartum: 2016), 4/66-104.

⁵⁸ Abdurrahman Muhammed Osman-Amr Abdüaziz Münir, "Tarîku rakbi'l-haccî's-Şinkîtiye min hilâli rihleti'l-hacc el-Beşîr b. el-Hac Ebî Bekr b. et-Tâlib Ömer el-Bertellî v. 1214/1800", *Mü'temiru tarîki'l-hacc fi İfrîkiyye* (Hartum: 2016), 2/136-154.

⁵⁹ Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr Ayyâşî, *er-Rihleti'l-Ayyâşiyye*, thk. Said el-Fâdilî-Süleyman Kuraşî (Rabat: Daru's-Suveydi, 2006), 1/230.

2.3. Kuzey Afrika'da Önemli İlim Merkezleri

Afrika hac güzergâhları üzerinde önemli ilim ve kültür merkezleri bulunmaktaydı. Özellikle Afrikalı hacılar, Kayrevan, Zeytuniye, Ezher üniversitelerine giderek ilim elde etme fırsatı yakalamaktaydılar.⁶⁰ Ebü'l-Bekâ Belevî, Endülüs'ten başladığı hac yolculuğu esnasında Kuzey Afrika'da pek çok ilim halkasına katılmıştır. Ebû Abdullah Ömer Tilimsân'da, muhaddis Ebû Abdullah Muhammed Becâye'de, Ebü'l-Hasan Ali ile Ebü'l-Hasan b. Ubeydullah Kosantîne'de, Ebü'l-Hasan Ali es-Sadefî Tunus'ta, Yahyâ b. Muhammed es-Sanhacî İskenderiye'de istifade ettiği âlimler arasındaydı.⁶¹

Mağrib ulemasından Ebû Sâlim Ayyâşî (ö. 1090/1679), Mağrib'deki ilim ehlinin kullandığı dirayet yöntemi dışında az kullandığı rivayet yöntemini de güçlendirmek ve hac yapmak için doğuya doğru yolculuğa çıkmıştır.⁶² Ebû Sâlim, Trablus şehrine ulaştığında birçok ilim ehliyle görüşme imkânı bulmuştur. Fıkıh konusunda otorite olan Sidî Muhammed b. Ahmed'i ve nahiv ile tarih konusunda uzman olan Sidî Şaban b. Müsahil'i ziyaret ederek bu zatların ilminden istifade etmiştir. Ayrıca Sidî Şaban'dan Türklerin Trablus şehrini nasıl aldıklarını ve şehrin tarihini öğrenmiştir. Ebû Sâlim, babası da önemli bir âlim olan şehrin müftüsü Sidî Muhammed'i ziyaret etmiş onun kütüphanesinden istifade ederek bazı kitapları ödünç almış, Trablus'ta kaldığı sürede birçok âlimle görüşmüş ve onların derslerine de katılmıştır. Ayrıca Ebû Sâlim Ayyâşî, hac yolcuğu esnasında uğradığı yerlerde ilim ehlinen istifade ettiği gibi kendisi de ders vermiş ve bazı kitapları okutmuştur. Medine'de bulunduğu esnada Mescid-i Nebevî'nin batı duvarında Mâlikî bir gruba bir ay süresince ikinci ile akşam vakti arasında Halîl b. İshâk el-Cündî'nin (ö. 776/1374) Mâlikî fikhına dair eseri *Muhtasar-ı Halîl* kitabından ders yapmıştır.⁶³ Bununla beraber bazı hacılara şemâil, bazı Sudanlı hacıların isteği üzerine de onlara Şeyh Senûsî'nin *Mukaddimât*'ı ve Süyûtî'nin şerhi olan *İtmâmü'd-dirâye* isimli eserini okutmuştur.⁶⁴ Ayrıca birçok âlimin eserini istinsah yoluyla elde etmiş ve bu sayede büyük bir kütüphane kurmuştur. O; hac güzergâhında bulunan Mekke, Medine ve diğer İslâm şehirlerinde bulunan kütüphaneleri görmüş ve bu kütüphanelerdeki bazı kitapları

⁶⁰ Hayik, "Kavâfilü'l-huccâci İfrîkiyye'l-garbiyyeti", 3/142-146.

⁶¹ Tamdoğan, "Ebü'l-Bekâ Belevî'nin -İskenderiye, Kahire, Mekke ve Medine İzlenimleri-", 103-130.

⁶² Şeyda Nur Ersöz, 17. *Yüzyılda Mağrib'den Bir Seyyah: el-Ayyâşî'nin Seyahatnamesinde Haremeyn Yolculuğu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 61.

⁶³ Ayyâşî, *er-Rihletü'l-Ayyâşîyye*, 1/427-428.

⁶⁴ Ersöz, *el-Ayyâşî'nin Haremeyn Yolculuğu*, 114.

istinsah etmiştir. Ayrıca Tunus'un güneyinde bulunan Şeyh Muhammed b. Abdullah'ın özel kütüphanesi gibi birçok özel kütüphaneyi görme imkânı bulmuştur. Bu kütüphanelerden bazısına da kendi kitaplarından bir kısmını hediye etmiştir.⁶⁵

Cezayirli hacılardan ilim ehli olanlar yolculuk güzergâhı boyunca uğradıkları şehirlerdeki âlimlerle görüşmekteydi. Cezayir ve Mağrib hacılarından bazıları Tunus, Mısır ve Hicaz'a uğradıklarında ilim halkalarına katılarak buralarda kalmaktaydı.⁶⁶ 1699'da Cezayir'in en önemli Mâlikî âlimlerinden olan İsa es-Salebî (ö. ?), hac için yolculuğa çıktığında iki yıl Mısır'da, on üç yıl da Mekke'de kalarak ilim meclislerine katılmıştır.⁶⁷ 1826'da Emir Abdülkâdir el-Cezâirî (1832-1847), babasıyla beraber Maskara'dan hac yolculuğu için hareket etmiş, Tunus'a geldiğinde ise üç ay burada ikamet ederek ilim halkalarına katılmıştır.⁶⁸ Ardından Mısır'a giderek Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın (ö. 1849) neler yaptığını gözlemlemiş, akabinde Mekke'de hacdan sonra eğitim görmek için Bağdat ve Şam'a gitmiştir.⁶⁹

Mağrib ve Endülüs hacılarından bazıları Kayrevan'a uğrayarak ilim halkalarına katılmaktaydılar.⁷⁰ Nitekim Cüdâle kabilesine mensup Yahya, hac dönüşünde yanında bulunan birçok kabile reisiyle beraber önemli bir ilim merkezi olan Kayrevan'a uğramış birçok ders halkasına katılmıştır.⁷¹

Hacılar, yolculuk esnasında uğradıkları şehirlerden aldıkları ilimler sayesinde kendi bölgelerinde ilim şehirleri dahi kurmaktaydı. Bu sayede Batı Afrika'da hacıların güzergâhında bulunan ve hacca gitmeye önem veren Şinkît şehri önemli ilim ve kültür şehirlerinden olmuştur.⁷² Mali'nin sultanı Mense Mûsâ (ö. 738/1337) 1324 ve 1325 yılları arasında binlerce kişiyle beraber meşhur haccını gerçekleştirmiştir.⁷³ Bu esnada yanında götürdüğü bol miktardaki altını Hicaz'da insanlara dağıtmış ve hac güzergâhında birçok

⁶⁵ Ersöz, *el-Ayyâşi'nin Haremeyn Yolculuğu*, 38-40.

⁶⁶ Ahmed Bo Said, *Rakbe'l-hacci'l-Cezâiriyye min hilâli'l-ahdi'l-Osmâniyye (1518-1830)* (Adrar: Câmîatü Ahmed Dereya, 2018), 221.

⁶⁷ Farâhatiye, *Rakbe'l-hacci'l-Cezâiriyye*, 66.

⁶⁸ Kadir Özköse, "Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika'da İslâm ve Tasavvuf", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/7 (2001), 157-184.

⁶⁹ Raphael Danziger, *Bir Başkaldırının Anatomisi*, çev. Tuba Elgün (İstanbul: Akabe Yayınları, 1988), 75.

⁷⁰ Esra Keskin, *Kuruluşundan Emeviler Devleti'nin Yıkılışına Kadar Kayrevan* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 94.

⁷¹ Muhammed Tandoğan, *Büyük Sahra'da Son Osmanlı Tebaası Tevârikler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 93.

⁷² Sîsî, "ed-Devru'l-hacc Garbi İfrîkiyye", 4/66-104.

⁷³ Ahmet Kavas, "Mense Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/146.

mescit yaptırmıştır. Haccını ifa ettikten sonra beraberinde getirdiği ilim adamları ile Tinbüktü'yü ilim şehri haline getirmiştir.⁷⁴ Ayrıca Mısır'dan birçok ilmî eser ve Mâlikî fıkhiyla ilgili kitaplar almış ve memleketine götürmüştür.⁷⁵ Buradaki âlimler Sankore Medresesini kurmuşlar, bunun üzerine birçok ilim talebesi Tinbüktü'ye gelmiş ve burada yetişen âlimler İslâm dünyasının diğer bölgelerini de etkilemişlerdir.⁷⁶ Ülkesine götürdüğü âlimlerden birisi de Gadamis'teki Abi Abdullah Alkumî'ydî. Gelen ilim sahiplerinin yaptığı çalışmalar neticesinde Tinbüktü, su kaynaklarından daha fazla faydalanan bir şehir haline gelmiştir.⁷⁷ Ardından Batı Afrika'da hüküm süren Songay sultanlarından Askiya Muhammed (ö. 945/1538), 1495-1497 yıllarında büyük bir kalabalıkla hac gerçekleştirmiştir. Mekke'den döndüğünde Tinbüktü'yü büyük bir İslâmî öğrenim merkezi olarak yeniden canlandırmıştır.⁷⁸

3. Âlimlerin Hac Yolculukları Esnasında Ders Vermesi ve Tanınması

Kuzey Afrika hac güzergâhında hac yolcularının uğradığı birçok ilim merkezi bulunmaktadır. Hac yolculukları esnasında âlimler yol güzergâhında bulunan medrese ve camilerde ders vermekte ve verilen derslere iştirak etmekteydiler.⁷⁹ Âlimlerin, hac yolculukları esnasında Trablusgarp'ta ders verdiği medreselerin arasında Abdullah el-Mahcub Medresesi, Şeyh Ahmed Zerruk Medresesi gibi pek çok medrese bulunmaktaydı.⁸⁰

Moritanyalı âlim Muhammed Emin Şinkîti, Ebşe'den başladığı hac yolculuğu esnasında Sudan'ın Cüneyne şehrinde kalmış kendisine sorulan sorulara cevaplar vermiştir. Ardından yolculuğuna devam ederek Ümmü Derman ve Hartum'da da dersler vermiştir.⁸¹

⁷⁴ Seyfülislâm Bedevi Beşir, "Devru turuki'l-hacci fi't-tevâsulî beyne eczê'i'l-kârati ve izkê'i'l-vidânî's-sekafi", *Mü'temiru tarîki'l-hacc fi İfrîkiyye* (Hartum: 2016), 3/99-110.

⁷⁵ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b Ali b Abdülkâdir Makrizî, *ez-Zehbü'l-mesbûk fi zikri men hacce mine'l-hulefâ ve'l-mülûk*. (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2000), 142.

⁷⁶ Ahmet Kavas, "Mali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/191.

⁷⁷ Ahmed İsa - Osman Ali, *Müslümanların Rönesansa Katkısı*, çev. Emre Miyasoğlu (İstanbul: Mahya Yayınları, ts.), 73.

⁷⁸ Kevin Shillington, *Afrika Tarihi*, çev. Halil Doğan Aydoğan (İstanbul: İnkilâb Yayınevi, 2020), 173.

⁷⁹ Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 1995), 15.

⁸⁰ Ahmet Kavas, "Libya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/185.

⁸¹ Muhammed Halife Sadık, "ed-Devru'l-ilmiyyi li-rihlâti tarîki'l-hacci'l-İfrîkiyye rihleti's-Şinkîtiyye li'l-hacci nemûzecen", *Mü'temiru tarîki'l-hacc fi İfrîkiyye* (Hartum: 2016), 8/87-108.

Beşir el-Bertellî, 1790`da Mali`den hac yolculuğuna çıktığı zaman Tinbüktü`ye giderek oradaki âlimler ile görüşmüş ve onların ilminden istifade etmiştir.⁸² Benzer bir şekilde Funçlu hacılar da memleketlerine dönerken yanlarında birçok âlim getirmiş ve İslâm`ın Nil vadisinde yayılmasını sağlamışlardır.⁸³

4. Hacılar Aracılığıyla Kitap ve Kütüphanenin Yayılması

Hacılar bu yolculuklarında farklı kitapları ve kütüphaneleri görme imkânına kavuşmaktaydılar. Bu kütüphanelerde bulunan kitapların bazılarını okumuşlar bazılarını da istinsah ederek memleketlerine götürmüşlerdir.⁸⁴

Afrika`nın farklı bölgelerinde yaşayan devlet ve ilim ehli, kütüphaneleri için gerekli kitapları hacılardan istifade ederek elde etmekteydiler. Özellikle Mısır ve Hicaz nadir eserlerin getirilerek satıldığı yerlerdendi. Batı Afrikalı Abdurrahman es-Sa`dî; Hicaz, Yemen, Suriye, Irak, Sudan ve Fas gibi çeşitli ülkelerden gelen hacıların getirdiği kitaplardan oluşan özel bir kütüphane kurmuştur.⁸⁵

Endülüs Emevî halifesi II. Hakem (ö. 366/976), yerine vekil olarak hac ve seyahat için doğuya insanlar göndermiş, gönderdiği kişilerin gelirken Bağdat ile Kahire`den kitap getirmelerini ve yolculuk esnasında gördüklerini anlatmalarını istemiştir.⁸⁶

Sonuç

Müslümanlar tarih boyunca hac ibadetini yerine getirmek için zorlu yolculuklar yapmışlardır. Günümüzde de önemini koruyan hac yolculukları, motorlu taşıtların kullanıma başlamadığı tarihlerde aylar hatta yıllar sürmüştür. İçinde pek çok zorluğu barındıran bu yolculuklar, ilmî ve kültürel anlamda hacıları zenginleştirmiştir. Özellikle İslâm`ın geniş bir alana yayıldığı Afrika kıtasında çeşitli hac güzergâhları oluşmuş ve bu yolculuklar Afrika`ya canlılık katmıştır.

Bu çalışmada Afrikalı Müslümanların yaptığı hac yolculuklarının ilmî etkileri ele alınmıştır. Özellikle Mağribli hacıların gerçekleştirdiği hac yolculukları seyahatnameler sayesinde günümüze ulaşmıştır. Ayrıca Batı Afrikalı Mense Mûsâ gibi kralların gerçekleştirdikleri hac yolculuklarının ünü bütün dünyaya yayılmıştır. Bu çalışma hac yolculuklarının bilginin yayılmasında etkili olduğunu ortaya koymuştur.

⁸² Münir, “Tarîku rakbi`l-hacci`ş-Şinkîtiye”, 2/136-154.

⁸³ Ahmet Kavas, “Afrika`da İslâm`ın Yayılışı”, *Afrika`da İslâmiyet –Dünü, Bugünü, Yarını-*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 147-177.

⁸⁴ Bernard Lewis, *Ortaoğu*, çev. Selen Y. Kölay (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2003), 263.

⁸⁵ Şemrânî, *Rihletü`l-hacc ve esêruhâ alâ bilâdi`s-Sûdân*, 190.

⁸⁶ Antonio Munoz Molina, *Emevilerin Kordobası*, çev. Roza Hakmen (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 150.

Afrikalı hacıların hac güzergâhları üzerinde önemli ilim merkezleri bulunmaktaydı. Hacılar, bu yolculuklar esnasında bazen şartların zorlaması bezen de gönüllü olarak geçtikleri bölgelerde kalmakta ve oradaki eğitim faaliyetlerine katılmaktaydılar. Bunların başında Mekke ve Medine'ye sahip Hicaz bölgesi gelmekteydi. Hicaz, hac ibadeti sayesinde bütün Müslümanları bir araya getirmekteydi. Bu sebeple Memlûk ve Osmanlı dönemlerinde Hicaz'da birçok medrese yapılmış ve bu yerler hacıların eğitim için istifadesine sunulmuştur. Bu sayede Hicaz, önemli bir ilim merkezi haline gelmiştir.

Hicaz'ın ardından Mısır, hac güzergâhında stratejik bir konuma ve Ezher medresesi gibi köklü eğitim merkezlerine sahipti. Bu gibi nedenler özellikle Afrikalı hacılar için Mısır'a ayrı bir konum kazandırmaktaydı. Bunun neticesinde Mısır, Afrika'nın farklı bölgelerinden hacıların bulunduğu ve eğitim için kaldıkları bir yer haline gelmiştir. Ayrıca bu hacılar, Mısır'daki ilim ve kültür hayatının canlanmasına katkı sunmuştur. Bu sayede Mısır'daki bilgi ve kültür farklı coğrafyalara yayılmıştır.

Afrika'nın farklı noktalarında da hacıların faydalandıkları önemli merkezler bulunmaktadır. Fas'tan başlayan hac güzergâhı boyunca Cezayir, Tunus ve Trablusgarp'ta pek çok önemli ilim merkezi yer almaktadır. Hac yolculukları bilginin Afrika'da yayılmasına katkı sağlamıştır. Bunun sonucunda Afrika'nın farklı bölgelerinde yeni ilim ve kültür merkezleri kurulmuştur.

Kaynakça

Abdülcebâr, Hâdiye es-Sâdık. “Tevsîku a’zâmi’l-hicrât alâ tarîki’l-hacci’l-İfrîkiyye: müselselün ve silsiletün mine’l-eflâmi’l-vesâikiyyeti icâbetü alâ tarîki’l-hacci’l-İfrîkiyye”. *Mü’temiru tarîki’l-hacc fi İfrîkiyye*. 8/151-157. Hartum: 2016.

Abulafia, David. *Büyük Deniz : Akdeniz’de İnsanlık Tarihi*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2012.

Ahmed, Hasan Mekki Muhammed. “Turuku’l-hacci’l-İfrîkiyyeti’l-kadîmeti’t-tekâlîdî ve’l-meğzâ ve’l-mazmûn”. *Mü’temiru tarîki’l-hacc fi İfrîkiyye*. 6/101-107. Hartum: 2016.

Âşûr, Said Abdülfettâh. “Ezher”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Ayyâşi, Ebû Sâlim Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekr. *er-Rihletü’l-Ayyâşiyye*. Rabat: Daru’s-suveydi, 2006.

Azûzen, Muhammed Abdu. “ed-Devru’l-i’lâmîy li’t-turuki’l-hacc fi’l-asri’l-hâzır”. *Turuku’l-hacci: cüsuru’l-li’t-tevâsuli’l-hazarî beyne’s-şuûb*. 381-384. Kahire: 2002.

Belhamissi, Moulay. *Cezâir min hilâli rihlâti’l-Mağribiyye fi’lahdi’l-Osmaniyye*. Cezâir: eş-Şeriketü’l-Vataniyye, 1981.

Beşir, Seyfülislâm Bedevi. “Devru turuki’l-hacci fi’t-tevâsulibeyne eczê’i’l-kârrati ve izkê’i’l-viddâni’s-sekafi”. *Mü’temiru tarîki’l-hacc fi İfrîkiyye*. 3/99-110. Hartum, 2016.

Beyaz, Fatma Zehra. *Osmanlı Mısır’ında Ulema-Siyaset İlişkisi: Ezher Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Buzenkad, Muhammed. “Rihletü’l-hacc bi’l-Garbi’s-Sahraviyyi hilâle’l-fetrati’l-ista’mâriyyet”. *Mü’temiru tarîki’l-hacc fi İfrîkiyye*. 2/41-58. Hartum, 2016.

Ceran, İsmail. *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.

Danziger, Raphael. *Bir Başkaldırının Anatomisi*. çev. Tuba Elgün. İstanbul: Akabe Yayınları, 1988.

Ebuhusayn, Abdulrahim - Ebuhusayn, Tarek. *Bedreddin El Ghazzi’nin İstanbul Seyahatnamesi*. çev. Emniyet Tercüme - Asya Tercüme. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 1982.

Ersöz, Şeyda Nur. *17. Yüzyılda Mağrib’den Bir Seyyah: el-Ayyâşi’nin Seyahatnamesinde Haremeyn Yolculuğu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Eyyüb, Muhammed Salih. “Devru rihleti’l-hacc fi’t-tekâribi beyne kabâili Garbi İfrîkiyye havle Buhayratu Şad”. *Mü’temiru tarîki’l-hacc fi İfrîkiyye*. 7/99-134. Hartum, 2016.

Farâhatiye, Sâmiye. *Rakbe’l-hacci’l-Cezâiriyye min hilâli kütübi’r-rihleti fi’l-ahdi’l-Osmaniyye (1518-1830)*. Musila: Camiatü Muhammed Buzayef, 2019.

Faroqhi, Suraiya. *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638)*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

Faroqhi, Suraiya. *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*. çev. Zeynep Altok. İstanbul: Türk Vakfı Yurt Yayınları, 2003.

Gueye, Mouhamed. *XIII. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Kadar Batı Afrika'da İslâmiyet'in Yayılışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Hasen, İbrahim el-Hadar. “Devru'l-mereti fi't-teâsuli'l-ictimâiyyi ve'd-diniyyi bi't-turuki'l-hacc abra vâdiyi'n-Nîl fi'l-iklimi'ş-şimâliyyi”. *Mü'temiru tariki'l-hacc fi İfrîkiyye*. 7/54-65. Hartum: 2016.

Hayik, Münzir Muhammed. “Kavâfilü'l-huccâci İfrîkiyye'l-garbiyyeti ve devruhâ fi'l-alakati't-tevâsuli abra'ş-şimâli'l-karrâti”. *Mü'temiru tariki'l-hacci fi İfrîkiyye*. 3/142-146. Hartum, 2016.

Houroni, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Hudaykî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Cüzûlî. *er-Rihletü'l-Hicâziyye*. Rabat: er-Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs ve İhyâi't-Türâs, 2011.

İbrahim Hasan, Hasan. *Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997.

İbrahimoğlu, Bilal. *Abdurrahman İbnü'l-Kasım ve Maliki Mezhebi İçerisindeki Konumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

İsa, Ahmed - Ali, Osman. *Müslümanların Rönesansa Katkısı*. çev. Emre Miyasoğlu. İstanbul: Mahya Yayınları, ts.

Kâmî, Ebû Basir Mborali. “Rihletü'l-hacc min şarki İfrîkiyye ilâ bilâdi'l-Hameyni'ş-Şerifeyni turuka'l-mesârâti'l-vesâili”. *Mü'temiru tariki'l-hacc fi İfrîkiyye*. 2/59-78. Hartum: 2016.

Kavas, Ahmet. “Afrika'da İslâm'ın Yayılışı”. *Afrika'da İslâmiyet –Dünü, Bugünü, Yarını-*. ed. Ahmet Kavas. 147-177. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Kavas, Ahmet. “Hac İbadetiyle Taçlanan Afrikalılar”. *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (2007), 64-68.

Kavas, Ahmet. “Libya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/184-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Kavas, Ahmet. “Mali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/493-504. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Kavas, Ahmet. “Mense Mûsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Keskin, Esra. *Kuruluşundan Emeviler Devleti'nin Yıkılışına Kadar Kayrevan*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Kramers, J. H. “Coğrafya ve Ticaret”. çev. Murat Ağarı. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16/4 (2003), 678-687.

Kurşun, Zekeriya. “Hicaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/437-439. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Lewis, Bernard. *Ortadoğu*. çev. Selen Y. Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2003.

Makrizî, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitât ve'l-âsâr*. Kahire: Matbaatü'n-Nîl, 1906.

Makrizî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Ali b Abdülkadir. *ez-Zehbü'l-mesbûk fî zikri men hacce mine'l-hulefâ ve'l-mülük*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2000.

Martin, B. G. *Sömürgeciliğe Karşı Afrikada Sufî Direniş*. çev. Fatih Tatlılıoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.

Molina, Antonio Munoz. *Emevilerin Kordobası*. çev. Roza Hakmen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Muhammed Emin b. Muhammed eş-Şinkîti. *Rihletü'l-hacc ilâ Beytillâhi'l-Harâm*. Mekketü'l Mükerreme: Daru'l-Alemi'l-Fevaid, 2005.

Murad, Hüseyin Seyyid Abdullah. “Rakbe'l-hacci'l-Misriyye fî asri'l-Memâlik”. 6/108-122. Hartum: 2016.

Münir, Abdurrahman Muhammed Osman - Amr Abdüaziz. “Tarîku rakbi'l-hacci'ş-Şinkîtiye min hilâli rihleti'l-hacci el-Beşir b. el-Hac Ebî Bekr b. et-Tâlib Ömer el-Bertelli v. 1214/1800”. *Mü'temiru tariki'l-hacc fî İfrikiyye*. 2/136-154. Hartum: 2016.

Osman, Abdurrahman Ahmed. “ed-Durretü's-semînetü fî ahbârî'r-rihleti ilâ Mekke ve'l-Medine ifâdetu ve fevâidu fi't-tariki li'ş-Şeyh Abdulmahmud el-Hıfyân”. *Mü'temiru tariki'l-hacc fî İfrikiyye*. 5/83-106. Hartum: 2016.

Öğüt, Salim. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/389-397. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Ömer, Abdurrauf Abduh. “Tarîku'l-hacc li-huccâci Cezeri'l-Kamer ve eseruhu'l-hazariyye”. *Mü'temiru tariki'l-hacc fî İfrikiyye*. 8/141-149. Hartum: 2016.

Özaydın, Abdülkerim. “Hac (Tarihçe)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Özel, Ahmet. “Hac (Seyahatnâmeler)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/413-416. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Özköse, Kadir. “Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika'da İslâm ve Tasavvuf”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/7 (2001), 157-184.

Sâdik, Muhammed Halife. “ed-Devru'l-ilmiiyi li-rihlâti tariki'l-hacci'l-İfrikiyye rihleti'ş-Şinkîtiyye li'l-hacci nemûzecen”. *Mü'temiru tariki'l-hacc fî İfrikiyye*. 8/87-108. Hartum: 2016.

Sa'dullah, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu'l-Cezâiri's-sekafi: 1500-1830*. Beyrût: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Said, Ahmed Bo. *Rakbe'l-hacci'l-Cezâiriyye min hilâli'l-ahdi'l-Osmâniyye (1518-1830)*. Adrar: Camiatü Ahmed Dereya, 2018.

Sâlih, Avvaz Salih Ali. *Tarîku'l-hacc ve eseruhâ alâ memleketi'l-Funci el-İslâmiyyeti fi'l-fetrati (910-1236/1504-1821)*. Hartum: Câmîatü Ümmü Derman, 2011.

Sem'âni, Ebü'l-Hasen Ali. “Min bilâdi Şinkit ile'l-Medineti'l-Münevvre ve eseruhu's-sekafi”. *Mü'temiru tariki'l-hacc fî İfrikiyya*. 3/1-41. Hartum: 2016.

Shillington, Kevin. *Afrika Tarihi*. çev. Halil Doğan Aydoğan. İstanbul: İnkilâb Yayinevi, 2020.

Sisî, Eymen. “ed-Devru'l-hacc ve kavâfiluhû fî eslemeti Garbi İfrîkiyye”. *Mü'temiru tarîki 'l-hacc fî İfrîkiyya*. 4/66-104. Hartum: 2016.

Şâmi, İbrahim Ali Yusuf. “Turuku'l-hacc fi's-Sahrâi'l-Kübrâ asru devleti Mali ve Songay”. *Mü'temiru tarîki 'l-hacc fî İfrîkiyya*. 2/108-135. Hartum: 2016.

Şemrâni, Emile bint Salih. *Rihletü'l-hacc ve eseruhâ alâ bilâdi's-Sûdâni'l-garbî fî asri devleti Mâli ve Sengay*. Riyad: Câmiâtü'l-İmam Muhammed b. Suud, 2012.

Şevâbîke, Nevval Abdurrahman. *Edebü'r-rihlâti'l-Endülüsiyye ve'l-Mağribiyye hattâ nihâyeti'l-karni't-tasi' el-hicriyye*. Amman: İmâratü'l-Cevhereti'l-Kudüs, 2007.

Tamdoğan, Zehra Gözütök. “Ebü'l-Bekâ Belevî El-Endelüsî'nin Şehirleri -İskenderiye, Kahire, Mekke ve Medine İzlenimleri-”. *İLSAM Akademi Dergisi* 2/1 (2022), 103-130.

Tandoğan, Muhammed. *Büyük Sahra'da Son Osmanlı Tebaası Tevârikler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

Taşköprülüzade, Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-Numâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye = Osmanlı Alimleri (çeviri-eleştirmeli metin)*. ed. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Tâzî, Abdülhâdî. *Rihletü'r-rihlâti Mekke fî mie rihle Magribiyye ve rihle*. Riyad: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2005.

Tok, Özen. “Osmanlı Döneminde Mağrib Hacıları ve Mısır Hac Kafilesi”. *Osmanlı Döneminde Mağrib ve Batı Akdeniz*. 153-168. Rabat: 2009.

Touati, Houari. *Ortaçağda İslâm ve Seyahat Bir Alim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. çev. Ali Berktaç. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Uçar, Ahmet. *Unutulmayan Miras Güney Afrika'da Osmanlılar*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayınları, 2008.

Utbe, Abdurrahman. “el-Gâyât ve'l-vesâil”. *Turuku'l-hacc: cûsur li't-tevâsuli'l-hazarî beyne 'ş-şu'ûb*. 72-90. Kahire: 2002.

Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbasiler (Siyasi Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Zeydî, İsa el-Hac. “Tarîku'l-hacc min Şarki İfrîkiyye ilâ Mekketi'l-Mükerrreme fi'l-karni'l-işrîn: icâbiyyât ve't-tahdiyyât: Zencibar nemûzecen”. *Mü'temiru tarîki 'l-hacc fî İfrîkiyye*. 5/107-121. Hartum: 2016.

Kâbe'nin İsimleri Üzerine Bir İnceleme*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 21 Temmuz 2023 Kabul Tarihi: 08 Mart 2024

✉ **Nilgün Çevik**

Dr. / PhD.

DİB

İzmir Karşıyaka Müftülüğü

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0003-4736-1471>

nilguncevik@hotmail.com

Yazar Katkı Oranı: %60

Şenay Özgür Yıldız

Prof. Dr. / Professor Doctor

Dokuz Eylül Üniversitesi / Dokuz Eylül University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/00dbd8b73>

<https://orcid.org/0000-0001-9771-0516>

senay.ozgur@deu.edu.tr

Yazar Katkı Oranı: %40

Öz

İslâm inancına göre *Kâbe*, yeryüzünün en kadim mabedidir. Bu mabed Müslümanların inanç ve ibadet hayatının merkezidir. *Kâbe*, İslâm itikadında uluhiyyet ve ubudiyyetin mazhar alanı olarak Müslümanların namaz ibadetleri için yönelme, hac ve umre ibadetlerinde toplanma merkezidir. Bu merkezin bilinen ismi *Kâbe* olmakla birlikte kullanılan diğer isimleri de mabedin tarihi üzerine geniş malumat vermektedir. Kaynaklarda İslâmî dönemden önce küp şeklindeki her evin adının kâbe olduğu, *kâbe* isminin özel bir isim olmayıp genel bir isim olarak kullanıldığı, dörtgen olan her eve *kâbe* ismi verildiği kaydedilmekte, *kâbe* kelimesinin somut ve soyut birçok anlamı zikredilmektedir. Mabede yüksekliği, dörtgenliği yanı sıra şerefi sebebiyle *kâbe* denilmektedir. Makalede, *kâ'b* kelimesinden türeyen *Kâbe* ifadesinin sahip olduğu anlam içeriği ve derinliği izah edilecektir. Ayrıca literatürde tespit ettiğimiz Câhiliye'de ve İslâmî dönemde kullanılan Kâbe'nin dinî, tarihî, coğrafî, içtimâî, edebî, ticarî, siyasî ve kültüre ait birçok alanla münasebetine işaret eden yirmi bir adet ismi açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Mekke, Kâbe, Kâbe'nin İsimleri, Beytullah, Bekke, Sürratü'l-Arz, Zâtü'l-Ved'a.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Study on the Names of Ka'bah

Research Article

Received: 21 July 2023 Accepted: 08 March 2024

Abstract

According to Islamic belief, the Ka'bah is the most ancient temple on Earth. This temple is the center of Muslims' faith and worship. The Ka'bah, representing divinity and servitude in Islamic belief, serves as the focal point for Muslims during their prayers and functions as a gathering center for pilgrimage (hajj and umrah). While the commonly known name for this center is the Ka'bah, its alternate names also provide extensive information about the temple. Records indicate that before the Islamic period, every cube-shaped house was referred to as the Ka'bah. The term 'Ka'bah' was used generically, not as a proper name, encompassing various concrete and abstract meanings. The temple is named the Ka'bah due to its height, square shape, and honor. The article will delve into the content and depth of the term 'Ka'bah,' derived from the word 'ka'b'. Furthermore, this article will elucidate twenty-one names of the Ka'bah found in literature, spanning the Age of Ignorance (Jahiliyyah) and the Islamic period. It aims to illustrate the Ka'bah's connections with various fields such as religion, history, geography, society, literature, commerce, politics, and culture.

Keywords: Islamic history, Mecca, Ka'bah, names of the Ka'bah, Bayt Allah, Bakkah, Surat al-Ard, Dhat al- Wad'a'.

Summary

The word Ka'bah (كعبة) is derived from the root ka'b (كعب). Words derived from this root have a significant presence in dictionaries, encompassing both concrete and abstract meanings. The word 'Ka'b' has been employed in concrete meanings such as 'height, bulge, protrusion, four-edged, square, circle, cube-shaped, ornamental, colorful, folded in layers, quadrupled in shape, and room.' Additionally, it carries abstract meanings like 'fame, glory, victory, majesty, and triumph'.

During the Age of Ignorance, many temples in the form of idol houses were constructed. Temples were commonly referred to as 'bayt,' while those in a cube-shaped design were specifically called 'Ka'bah'. Houses of worship built resembling the Meccan Ka'bah (Bayt Allah) are also referred to as 'Ka'bah'. The Ka'bah in Mecca was known as 'Ka'bah al-Shamiyyah,' while the temple between Mecca and Yemen, housing the idol of Dhu al-Khalasah, was referred to as 'Ka'bah al-Yamaniyyah'. The Ka'bahs of the people of Ghatafan, Bajilah, Khath'am, Azd, Hawazin, Ta'if, and Najran are noted as significant Ka'bahs.

Tribes that lived in the vicinity of the city of Mecca settled in its mountains and valleys, gaining honor from the sanctity of their lands. The characteristics, size, honor, and fame of a place can contribute to an increase in the number of names associated with that location. In this context, we observe that certain place names are commonly used for Mecca, the Ka'bah, and Madinah. Nawawi addressed this issue, stating, "As observed in the numerous names attributed to Allah, the Messenger of Allah, Mecca, and Madinah, the abundance of names associated with a place signifies its virtue, importance, and grandeur." In this context, there are numerous names associated with the Ka'bah in various sources. We can summarize these names as follows:

1. *Bassah* (البَّاسَة), *Nassah* (النَّاسَة): The name, which means 'the one who drives away,' conveys the idea that people are expelled from the Ka'bah when they engage in cruelty and extortion.

2. *Bakkah* (بَكَّة): The name, meaning 'it hit, broke, smashed, broke the neck,' signifies that the Ka'bah will bring destruction to those who attempt to harm it.

3. *Baniyyah* (الْبَنِيَّة): This name, meaning 'building,' is mentioned in an oath statement: '*Wa Rabbi al-Beniyye.*'

4. *Bayt* (بَيْت): It means house. *Bayt Allah* (بَيْتَ اللَّهِ): The expression of Bayt Allah defines the house of Allah.

5. *Bayt al-'Atiq* (الْبَيْتَ الْعَتِيقَ): It means ancient and valuable house.

6. *Bayt al-Haram* (بَيْتَ الْحَرَامِ): It signifies the inviolability of the venerable temple.

7. *Bayt al-Muharram* (بيت المحرم): It declares the prohibition of attacks in the vicinity of the Ka'bah and emphasizes the necessity of adhering to its rules.

8. *Bayt al-Ma'mur* (البيت المعمور), *Durah* (ضراح): This name describes a place with numerous visitors, characterized by merriment due to its visitors, and is well-kept.

9. *Duwaar* (الدَّوَّار), *Dawwar* (الدَّوَّار): These names are used because the Ka'bah is circumambulated around it.

10. *Hamsa'* (الحمساء): The term 'Hamsa' is associated with the color of Hajar al-Aswad in the Ka'bah, or the name may have been given to the Ka'bah due to the 'Ahmasi' tribes. These tribes, being pre-Islamic Jahiliyyah Arabs, were known for their strong devotion to their religion and distinguished themselves with courage and bravery.

11. *Ilal, Alal, Al* (الإلال): Due to the Mount Ilal in 'Arafat, this name was given to the Ka'bah.

12. *Qadis* (قَدَس): The name "Qadis", which means sacred and holy, was given to the Ka'bah due to the sanctity of the place.

13. *al-Qaryah al-Qadimah* (القرية القديمة): It signifies the gathering place of a crowded community.

14. *Qatin* (قَطِين): The name, meaning to constantly stay and reside, was assigned to the Ka'bah. Historical records note its usage for the residents of Mecca, specifically the people of Haram and the people of Hums.

15. *Qiblah* (القبلة): It is one of the pre-Islamic names of the Ka'bah, which means the place which one turns to.

16. *Masjid al-Haram* (المسجد الحرام): This name was given to both the Ka'bah building and the integral structure surrounding the temple.

17. *Mudhhab* (المذهب): It means dyed with golden water.

18. *Nadhr* (نادر), *Nadir* (نادر), *Badr* (بدر): *Nadhr* became a name of Ka'bah due to the gifts that are given to the Ka'bah, *Nadir* became a name because of the Ka'bah's form and uniqueness, and *Badr* was also used.

19. *Satr Allah* (ستر الله): It means "the veil of Allah".

20. *Surrat al-Ard* (سرة الأرض): It is a name given to the Ka'bah because it is "the navel, the center of the earth".

21. *Dhat al-Wad'a* (ذات الودع): The small, mother-of-pearl, oyster shell extracted from sea animals is called "wad'a". It is a bead-like structure used as an ornament or for protection from the evil eye. Ka'bah had these bead-like decorations, and this caused the temple to be named "Dhat al-Wad'a".

Various names of the Islamic temple Ka'bah mentioned in the sources are associated with its architectural, physical, historical, and geographical features, as well as its sanctity and virtue.

This article will explore the Ka'bah and its various names mentioned in literature, focusing on the qualities and characteristics associated with these names.

Giriş

Kâbe; âidiyeti, kutsiyeti ve değeri nedeniyle çağlar boyu farklı isimlerle tanınmıştır.¹ Kâbe'nin kübik şekli mâbedin *Kâbe* ismine yansımış olmakla beraber, bilinen diğer isimleri, mâbedin bazı özellik ve faziletleriyle ilgili görünmektedir. Kaynaklarda yer alan nakillerde İslâm Kâbe'sinin kâinatın varoluşundan önce yaratıldığı dolayısıyla insanlık tarihinden daha önce var olduğu rivayet edilmektedir.² Kadim Kâbe'ye ev sahipliği yapan Mekke şehrinin topraklarında tarih boyunca pek çok kavim yaşamıştır. Bu kavimler, Mekke'nin dağları ve vadilerine yerleşmişler, topraklarının kutsallığından şeref kazanmışlardır. Dolayısıyla bu uzun zaman zarfında Kâbe ve Mekke'nin kutsallığına dair pek çok ismi olmuştur. Bir yerin özellikleri, büyüklüğü, şerefi ve şöhreti o yerin isim adedini artırarak o yeri isim zenginliği kılabilmektedir. Kâbe için kullanılan bazı isimler Mekke ve Medine'nin de isimleri olarak kullanılmıştır.

1. Kâbe

Kâbe (كعبة) kelimesi, Arapça k-a-b (كعب) kök harflerinden türemiştir.³

* Bu makale 2023 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Şenay Özgür Yıldız danışmanlığında tamamlanan *İslâm'ın İlk Üç Asrında Kâbe Tarihi* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is based on the doctoral dissertation titled "İslam'ın İlk Üç Asrında Kâbe Tarihi", completed under the supervision of Prof. Dr. Şenay Özgür Yıldız at Dokuz Eylül University Institute of Social Sciences in 2023.

¹ Abdülğani Zeytûni, *el-Kâbetü'l-Müşerrefe fi şî'ri'l-Câhiliye* (Amman: Mecelletü Mecmai'l- Lugati'l-Arabiyeti'l-Ürdüni, 1999), 23/117. Erişim 14 Mart 2021. <https://arabic.jo/ojs/index.php/JJaa/article/view/384>.

² Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, nşr. Ruşdî es-Sâlih Mulaḥḥas (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1403/1983), 1/31. Bahse konu bir rivayette, Kâbe'nin dünya yaratılmadan 2.000 yıl önce yaratılmış sonra da ondan genişletilmek suretiyle dünyanın yaratıldığı kaydedilmektedir. Diğer bir rivayette ise göklerin ve yerin yaratılışından kırk yıl önce Kâbe'nin yaratılmış olduğu yer almaktadır. Konuyla ilgili benzer rivayetler için bk. Muhammed b. İshâk el-Ḥavârizmî, *İsâretu'l-terğîb ve'l-teşvîk ilâ'l-mesâcidi's-selâse ve'l-beyti'l-atîk*, nşr. Muştafâ Muhammed ez-Zehabî (Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1418), 75; Ebü 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muḥtalibî, *es-Sîre (Kitâbü's-Siyer ve'l-meğâzî)*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 3/95.

³ Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbu'l-luğa*, nşr. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru lḥyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 2001), "kab", 1/211; Ebü'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâlüddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr-u Sâdır), "kab", 1/718; Muhammed b. 'Abdurrezzâk ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Dâru'l-Fikr,1424), "kab", 4/151.

*Yükseklik, kabarıklık, çıkıntı, dört köşeli olma, dörtgen, daire ve küp şeklinde olma, müzeyyen ve renkli olma, kat kat katlanarak dürülme, şekli dörde katlanmış ve oda şeklinde somut/maddi/fiziki anlamların yanı sıra şan, şeref, şöhrat yücelik ve zafer gibi ulviyet ifade eden soyut anlamlara da sahiptir.*⁴ Ezherî ve Zebîdî, “Rabîa isimli bir şahsın ‘zü’l-kaâbât’ adıyla bir kâb’ı (evi) vardı, etrafında tavaf edilirdi.” rivayetini naklederek buna göre “kâbe”ye (كعبة) “dörtgen ev” ile “yükseltilmiş dörtgen/kare ev” anlamı vermişlerdir. İbn Manzûr, burada yer alan *ka’b* (كعب) kelimesinin çıkıntılı, kabarık, yüksek, dörtgen ve kübik yapıyı ifade ettiğini, odalar için *kâbe* (الكعبة) kelimesinin tercih edildiğini, yine aynı kökten gelen *kiâb* (كعاب) kelimesinin tavlada oynanan *zarın* ismi olduğunu ifade ederek kelimenin şekilsel özelliğini vurgulamaktadır.⁵ Bu özelliğe benzer bir yaklaşım *ka’b* kelimesinin kemik⁶ ile insanın çıkıntı ve kabarık uzuvları⁷ için fiziki anlamda kullanılmasıdır. Hamidullah, topuk kemiğinin çıkıntısı ve yüksekliği ile küp şeklinde dört duvarı olan yüksek bir oda⁸ anlamlarına dikkat çekerek yüksek ve kübik bir yapının *kâbe* (الكعبة) olduğunu ve mâbed anlamına geldiğini vurgulamaktadır.⁹ Hamidullah’ın işaret ettiği bir başka noktaya ise *ka’b* kelimesinin küp ve daire (yuvarlak) anlamlarıdır. Mekke’deki Kâbe’nin fiziki şeklinin küp ve daire (yuvarlak) anlamlarıyla uyumlu olduğuna Zebîdî’nin *Tâcu’l-arûs*’unu kaynak gösteren Hamidullah, bu mâbedin bir parçasının küp şeklinde, bir parçasının da (Hatîm) daire şeklinde olduğunu ifade etmektedir.¹⁰

Ezrakî (ö. 250/864) bir rivayetinde Mekke’de yapılan evlerin Kâbe’ye tazim ve hürmet nedeniyle evlerin genellikle daire şeklinde yapıldığını ve

⁴ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Aḥmed el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, nşr. Mehdî el-Maḥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ’î (Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988), 1/207; Ezherî, *Tehzîbü’l-luġa*, 1/211; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/718; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 4/151-154; Ebû Zekeriyyâ Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref; en-Nevevî, *Tehzîbu’l-esmâ’ ve’l-luġât* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996), 3/301.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/718-719.

⁶ Arapça’da topuk kemiği için *ka’b* (كعب) kelimesi kullanılır. Bu kelime Mâide Sûresi 6. âyette yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ezherî, *Tehzîbü’l-luġa*, 1/211; Nevevî, *Tehzîbu’l-esmâ’ ve’l-luġât*, 3/9; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/718; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 148.

⁷ Kurtubî (ö. 671/1273) Kâbe’nin bu ismi alma sebebini, çıkıntı, tümseklik ile açıklamıştır. Ayak bileği üzerindeki çıkıntı ve kadının sadrında bariz olan yükseklik için aynı kökten kullanılmış kelimelere dikkat çeker. Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *Tefsîr-i Kurtubî (Câmiu’l-ahkâmi’l-Kur’ân)* (Kahire: Dâru’l-Küttübü Mısriyye, 1964), 6/324-325.

⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1991), 1/69.

⁹ Muhammed Hamidullah, “İslâm’da Hac”, çev. M. Akif Aydın, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 129.

¹⁰ Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 154; Hamidullah, “İslâm’da Hac”, 129.

dörtgen ev yapımının tercih edilmediğini kaydetmektedir. Bu rivayetten, evlerin dörtgen yapılmaması kaidesinin uygulandığı, bu kaideyi dikkate almayanlar için cezaî müeyyidesi olduğu anlaşılmaktadır. Rivayette Humeyd b. Züheyr isimli bir şahsın söz konusu kuralı çiğnediği, yasağı bozup dörtgen bir ev yapan ilk kişi olduğu belirtilmektedir. Ayrıca, yaptığının saygısızlık sayıldığı ve bu nedenle ölümle tehdit edildiği nakledilmektedir.¹¹ Bu olayla ilgili olarak kübik şeklin Kâbe'ye münhasır kılınarak özdeşleştiğini dolayısıyla ev nitelikli başka bir yapıya münasip görülmediğini söyleyebiliriz. Nitekim bu hususiyeti diğer tapınaklarda gözlemlememiz mümkündür. Câhiliye döneminde putperestliğin doğal sonucu olarak çok sayıda tapınak yapılmıştır. Tapınaklara genellikle *beyt* denilir, küp şeklinde olanlara da *kâbe* adı verilir.¹² Kâbe (Beytullah) benzeri yapılan put evleri de *kâbe*¹³ adıyla isimlendirilmiştir. Mekke'deki Kâbe'ye *Kâbetü'ş-Şâmiyye*¹⁴, Mekke ile Yemen arasında Mekke'den dört gecelik uzaklıkta el-Ablâ¹⁵ adı verilen yerde, diğer bir rivayette Mekke'den yedi gecelik mesafedeki Tebâle'de¹⁶ olduğu beyan edilen Zü'l-halasa¹⁷ putunun bulunduğu mâbede *Kâbetü'l-Yemâniyye* adı verilmiştir.¹⁸ Gatafân, Becîle, Has'am, Ezd, Hevâzin, Tâif ve Negrânlıların kâbeleri de önemli kâbeler olarak zikredilmektedir.¹⁹ İncelediğimiz kaynaklarda yer alan Negrân Kâbe'si (كعبة نجران)²⁰

¹¹ Ezraî, *Ahbâru Mekke*, 1/221.

¹² İbrâhim Sarıçam, "Hz. Muhammed'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayısı* (Ankara: 2003), 28.

¹³ Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-büldân* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1995), 4/463; Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (el-Mektebetü'ş-şâmile, 1422/2001), 11/413.

¹⁴ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâil, el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-musnedu's-sahîhu'l-muhtasar*, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Menâkibü'l-Ensâr", 21; Ebü'l-Kâsım 'Abdurrahman b. 'Abdullâh b. Aḥmed el-Has'amî es-Süheylî, *er-Ravd'ul-unf fi şerhi's-sireti'n-nebevîyye*, nşr. 'Umar 'Abdusselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâşi'l-'Arabî, 1421/2000), 1/224.

¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *el-Muḥabber*, nşr. Ilse Lichtenstadter (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 317.

¹⁶ Ömer Faruk Harman, "Zülhalesa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/561.

¹⁷ Buhârî, *es-Sahîh*, "Daavât", 19; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 2/383; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Usdu'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, nşr. Âdil Aḥmed er-Rufâ'î (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâşi'l-'Arabî, 1996), 7/502.

¹⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 7/65; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 17/561.

¹⁹ Sadettin Ünal, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/14-21.

²⁰ Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Câhîz el-Leyşî, *er-Resâil*, nşr. 'Alî Bû Melḥam (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 450; İbn Ḥurdâzbih, Ebü'l-Kâsım 'Ubeydullâh b. 'Abdullâh, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1307/1889), 133; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 5/268.

ve Kâbetü Şeddâd (كعبة شداد/سنداد)²¹ örneklerinde olduğu gibi *kâbe* lafzının mâbed yapıları için kullanıldığını görüyoruz. Ancak bu kelimenin Kâbe'ye mahsus bir ism-i alem olarak ne zaman kullanıldığı hususu kaynaklarda çok açık değildir.²²

Mekke'deki mâbedin ismi olarak Kâbe kelimesi, Mâide Sûresi 95. ve 97. ayetlerinde iki defa geçmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla incelediğimiz kaynaklar genellikle, Kâbe'nin dörtgen ve küp ile yükseklik ve çıkıntı anlamlarını esas almışlardır.²³ Kanaatimizce Türkçe araştırmalarda da *kâbe* kelimesinin fiziki anlamlarına sıklıkla temas edilmiş ancak soyut anlamlarına yeterince dikkat çekilmemiştir.²⁴ Kâbe'nin şeklen yüksek ve küp şeklinde içi boş bir oda olması, kelimenin somut anlamlarıyla uygunluk arz etmektedir. Ancak sadece somut anlam verilmesi bu kelimeyi yeterli düzeyde açıklamaya yetmemektedir. Dikkatli bir okumayla *ka'b* kelimesinin soyut anlamının, kelimenin somut anlamını tamamlar nitelikte olduğunu fark ederiz. *Ka'b* kelimesi yüksek ve yüce olan şey için kullanılmaktadır. Bu kelime *a'lallahü ka'behü* ifadesinde *Allah şerefini yüceltisin*²⁵ şeklinde dua olarak yer almaktadır. *Ka'b-ı âli adam* ifadesi zafer ve şeref sahibi kişiyi tanımlamakta²⁶ işi büyüyen, şâni artan kimse için de *fülânun alâ ka'b* ifadesi kullanılarak o kişinin yüceliği ve şâni tarif edilmektedir.²⁷ Dolayısıyla Beytü'l-Harâm'a da yüksekliği, dörtgenliği yanı sıra şerefi sebebiyle

²¹ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 11/412.

²² Mustafa Sabri Küçükkaşçı, *Câhiliye'den Emevilerin Sonuna kadar Haremeyn* (İstanbul: Yıldız Yayıncılık, 2003), 39.

²³ Kâbe'nin kelime anlamında genellikle "dörtgen ve küp şekli" tercih edilmiştir. Bk. Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî el-Vâhidî en-Nisâbüri, *el-Vasîf fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecid*, nşr. Hey'et (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415/1994), 2/231; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'an*, nşr. 'Abdillâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî (Dâru Hicr, 1422/2001), 11/89; Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, nşr. es-Seyyid b. 'Abdimağşûd b. 'Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 2/69.

²⁴ Konu ile ilgili örnek bk. Eyüp Sabri Paşa, *Mir'ât-ı Mekke, Kâbe ve Mekke Tarihi*, sad. Osman Erdem (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 2008), 25.

²⁵ "Ka'b" (كعب) kelimesi niyaz içermektedir. Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/211, 271; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/719; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 151; Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *Beşâ'iru zevî't-temyîz fî letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, nşr. Muhammed 'Alî en-Neccâr (Kâhire: el-Meclisu'l-A'lâ), 4/457; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşşerî, *Esâsu'l-belâğa*, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1998), 2/138.

²⁶ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, nşr. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn (İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 1423/2002), 4/113; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/71.

²⁷ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/211.

Kâbe denilmiştir.²⁸ Allah Kâbe'nin şerefini de yüceltmıştır.²⁹ *Kâb* kelimesindeki azâmet, şan, şeref ve zafer manâları Kâbe'nin kutsiyetine de işaret etmektedir. Mâbedin mimarî özelliği ve kutsiyeti onu *Kâbe* yapmış diyebiliriz. Kâbe'nin kutsiliğini gösteren bir husus da Kâbe kelimesinin kasemle kullanılmasıdır. Kasem, kendisine yemin edilen şeyin kıymet ve önemine işaret eder, ayrıca dinleyenlerin o şeye dikkatlerini çekmek de hedeflenir.³⁰ *Ve rabbi'l-Kâbe* (وربِّ الكعبة)³¹ ve *ve terabbi'l-Kâbe* (وتربِّ الكعبة)³² terkipleri ile Kâbe'nin Rabbi'ne yemin edilmektedir. Kâbe'ye yemin edilmesi onun kıymeti, yüceliği ve şânına işaret etmektedir.³³

Kâbe (الكعبة) kelimesi ile aynı kök harflerinden olan *Ka'b* (كعب) insan isimlerinde kullanılmıştır.³⁴ Câhiliye dönemi Arap kültüründe kendilerine kutsiyet, rubûbiyet ve ulûhiyet atfedilen putların isimlerine rağbet edildiği, *Abdu's-Şemş* ve *Abdu'l-Kâbe* isimlerinin verildiği bilinmektedir. Kaynaklarda, Hz. Muhammed'in dedesi Abdülmuttalib'in oğullarından birinin isminin *Abdu'l-Kâbe*³⁵ olduğu ve çocukken vefat ettiği nakledilmiştir.³⁶

²⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/129.

²⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/151.

³⁰ Celal Kırca, "Aksâmü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/290.

³¹ Buḥârî, *es-Sahîh*, "Eymân ve'n-Nüzûr", 3; Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, 10/198; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/225; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 5/457, Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretü nesebi kureys ve aḥbâruhâ*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Maṭba'atu'l-Medenî, 1381), 295; Aḥmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 4/281.

³² Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî el-Mekkî, *Aḥbâru Mekke fi kadîmi'd-dehri ve hadîsihi*, nşr. 'Abdumelik 'Abdullâh Dehîş (Beyrut: Dâru Ḥaḍar, 1414 h.), 1/352; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Ṭabaḳât*, nşr. 'Alî Muhammed 'Omer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 3/40; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr, *el-Mufaşşal fi şina'ati'l-i'râb*, nşr. 'Alî bû-Mulaḥḥam (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 383; Ebû't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdi, *Ḳâmûsü'l-muḥîṭ ve'l-ḳebesü'l-vasîtu el-câmi* (Lübnan: Müesseseti'r-Risale, 2005), 2/284; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 412.

³³ Hz. Muhammed zamanında ve *Rabbi'l-Kâbe* (وربِّ الكعبة) yemininin kullanıldığı, Hz. Ebû Bekir'in de Hz. Muhammed'in vefatını teyit ve tekit ederken bu yemini kullandığı görülmektedir. Bk. Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Heyet (Cem'iyetu'l-Meknez, 1431/2010), 1/198.

³⁴ Ebû'l-Munzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Cemheretu ensâbi'l-'Arab* (el-Mektebetü's-Şâmile, ts.), 3.

³⁵ Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Ḥimyerî, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, nşr. Muştafâ es-Sakḳâ v.dğr. (Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, 1375/1955), 1/109; İbn Sa'd, 1/75; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Târîḫü'r-rusul ve'l-mulûk ve şilatu târiḫ* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 2/239.

³⁶ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 4/1.

Mes'ûdî, Ebû Bekir'in de Câhiliye döneminde *Abdu'l-Kâbe*³⁷ olan adının Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber tarafından *Abdullah* olarak değiştirildiğini bildirmektedir.³⁸

Kâbe ve küp kelimeleriyle ses benzerliği bulunan İngilizce *cube* kelimesi dikkate değerdir. *Cube* sözcüğü sözlüklerde *altı eşit kareden oluşan katı cisim; bu veya benzeri bir şekilde şekillendirilmiş herhangi bir şeyin kütlesi; yiyeceği küçük küpler halinde doğramak* ile *mikâp, küp, altı satırlı cisim* anlamlarında kullanılmıştır.³⁹ İngilizceye Fransızca veya Yunanca *kubostan* ya da Latince'den geçtiği belirtilmiştir.⁴⁰ İtalyanca ve İspanyolca'da ses ve anlam benzerliği olan *casa* kelimesinin de *ev* ve *hane* anlamına geldiği kaydedilmiştir.⁴¹ Mezkûr kullanımlardan *cube* ve *kâbe* kelimelerinin küp şeklini ifade ettiği dolayısıyla her iki terimin de tapınaklar için kullanıldığı görülmektedir.⁴²

2. Kaynaklarda Kâbe'ye Verilen İsimler

Kaynaklarda Kâbe'nin birçok ismi yer almaktadır. Nevevî, bu hususa işaret ederek "Allah'ın, Resulullah'ın, Mekke ve Medine'nin isimlerinin çok olmasının örneğinde görüldüğü gibi, bir yerin isim sayısının çokluğu, o yerin fazilet, ehemmiyeti ve azametini gösterir." demektedir.⁴³ Araştırmamız sırasında tespit etmiş olduğumuz Kâbe'nin isimlerini şu şekilde sıralayabiliriz: Bâsse (البَّاسَة), Nâsse (النَّاسَة), Bekke (بَكَّة), Beniyye (الْبَيْيَّة), Beyt (بَيْت), Beytullah (بَيْتُ اللهِ), el-Beytü'l-Atîk (الْبَيْتُ الْعَتِيقُ), el-Beytü'l-Harâm (بَيْتُ الْحَرَامِ), el-Beytü'l-Muharrem (بَيْتُ الْمُحَرَّمِ), el-Beytü'l-Ma'mûr (بَيْتُ الْمَعْمُورِ), Durâh (دُرَاهِج), Düvvâr (الدُّوَارِ), Devvâr (الدُّوَارِ), Hamsâ (الْحَمْسَاءِ), el-Îlâl, El-el, Âl (الإِلَالِ), Kâdis (قَادِس), el-Karyetü'l-Kadîme (الْقَرْيَةُ الْقَدِيمَةُ), Katîn

³⁷ Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif*, nşr. Şervet 'Ukkâşe (el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-Âmme, 1413/1992), 167; Muhammed Cârullah b. Muhammed b. Ebû Bekir b. Ali b. Zahîre, *el-Câmî 'u'l-laṭîf fi fazli Mekke ve ehlihâ ve binâ 'i'l-beyti 'ş-şerîf*, thk. Dr. Ali Umer (Kâhire: Mektebetü's-şekafeti'd-Dîniyye, 1423/2003), 209.

³⁸ Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. el-Ḥuseyn b. 'Alî el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, nşr. 'Abdullah İbrâhîm es-Şâvî (Kâhire: Dâru's-Şâvî), 247; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/101.

³⁹ John Bradbury Skyes, *The Concise Oxford Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1981), 230; *Yeni Redhuse Lügati* (İngilizce-Türkçe) (İstanbul: Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, 1962), 237.

⁴⁰ Skyes, *Oxford Dictionary*, 230.

⁴¹ İtalyanca'da benzer telaffuza sahip *casa* kelimesinin ev, hane anlamına geldiği belirtilir. Aynı kelime İspanyolca'da aynı anlamda kullanılmaktadır. Erişim 09.10.2022 <https://www.dict.com/italyanca-turkce/casa>; Erişim 09.10.2022 <https://www.dict.com/ispanyolca-turkce/casa>.

⁴² İslâm'dan önce Câhiliye tapınaklarının dörtgen olduğu ve isimlerine 'kâbe' denildiğine dair ayrıntılı bilgi için bk. Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1/207; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebevîyye*, 1/88; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/718.

⁴³ Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-luġât*, 4/157.

(قطين), Kible (القبلة), el-Mescid-i Harâm (المسجد الحرام), Müzheb (المذهب), Nâzir (ناذر), Nâdir (نادر), Bâdir (بادر), Setrullah (ستراه), Sürratü'l-Arz (سرة الأرض), Zâtü'l-Vedâ (ذات الودع). Yukarıda zikrettiğimiz Kâbe'nin İslâm'dan önce kullanılan bazı isimleri İslâm'dan sonra da kullanılmaya devam etmiştir. Kâbe'nin Kur'an-ı Kerim'de yer alan isimleri Câhiliye döneminde de mevcuttur. Dolayısıyla bu isimleri İslâm'dan önce veya sonra şeklinde ayırım yapmadan mâbedin kutsiyeti ve fiziki hususiyetleri yönüyle incelememiz gerekmektedir. Dinî, tarihî, coğrafî ve kültürel malûmâta hâiz bu isimleri çalışmamızda etraflıca araştırarak değerlendirmeye gayret ettik.

2.1. Bâsse (البَّاسَة), Nâsse (النَّاسَة)

Kâbe'ye atfedilen isimlerden birisi *Bâsse*dir (البَّاسَة). Bu isim Câhiliye döneminde *defeden*, *uzaklaştırın*⁴⁴ anlamında kullanılmıştır. *Bâsse* hem Kâbe'nin hem de Mekke'nin isimlerindedir.⁴⁵ Ayrıca kaynaklarda *Bessâse* ve *Besâse* isimleri ile de anıldığı görülmektedir.⁴⁶ İncelemiş olduğumuz kaynaklarda bu ismin kullanılma sebebi şöyle açıklanmaktadır: “Kâbe'ye kötülük yapmak isteyen kimseyi Allah'ın yok eder ve insanlar zulüm ve gasp yaptıkları zaman Kâbe'den dışarı çıkarılır.”⁴⁷ Ezrakî⁴⁸ bu ismin tecelli ettiğini ifade ederek “Allah, Amâlîka ve Cürhümlüler zamanında da Kâbe'ye kötülük yapılmasına izin vermemiş, onları yok etmiştir.” şeklinde yorum getirmiştir. Eyüb Sabri Paşa ise Kâbe'nin bu mekânda günahları pâre pâre eyleyip hebâ eder olması nedeniyle *Besâse* ismi verildiğini kaydetmektedir.⁴⁹

Kâbe'nin ve Mekke'nin ortak isimlerinden bir başkası da *Nâsse* (النَّاسَة) isimidir. *Bâsse* (البَّاسَة) ismi ile *Nâsse* (النَّاسَة) isminin harf ve anlam benzerliği bulunmaktadır.⁵⁰ *Nâsse* (النَّاسَة) ismi, *ness* (نَس) - *yenüssü* (يَنْسُ) - *nessen* (نَسْنَا) fiilinden türemiş ve *uzaklaşma* anlamında kullanılmaktadır. Arapça'da pişirilen etin suyunun ve tadının şiddetli ateş nedeniyle gittiği ya da kaybolduğu bu fiille ifade edilmektedir. Şâhib b. Abbâd (ö. 385/995), *Muhît fi'l-luğa*'sında Mekke'deki suyun az olması, suyun gitmesi ve azalması nedeniyle *Nâsse* (النَّاسَة) isminin Mekke'ye verildiğini de kaydetmektedir.⁵¹ Tarihçi kimliğinin yanı sıra dil ve ensâb âlimi İbn Hişâm (ö. 218/833) ise Câhiliye döneminde Mekke mevkiinde zulmün kabul görmediğini, orada

⁴⁴ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 8/206.

⁴⁵ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/89; Yâkût el-Ĥamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 5/182.

⁴⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/281; İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab*, 6/27; Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-luğât*, 3/332.

⁴⁷ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/282.

⁴⁸ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/88.

⁴⁹ Eyüb Sabri Paşa, *Mir'at-ı Mekke*, 27.

⁵⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1/114.

⁵¹ Şâhib, *Muhît fi'l-luğa*, 8/251.

hiç kimsenin haddi aşmadığını, aştığı takdirde Mekke'nin onu kovduğunu zikretmektedir.⁵² Bu yüzden o yere *Nâsse* isminin verildiğini belirtmektedir. Kaynaklarda benzer anlamda *Nâse* veya *Nesâse* isimleri de kullanılmaktadır.⁵³ Eyüp Sabri Paşa Câhiliye devrinde, *Nâse* ismi ile Mekke'de rutubetin yok denecek kadar az olduğunu ifade etmek için kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıca, bu ismin bu belde hududu içinde şâkilik yapan mülhidleri hudut dışına tard ve sürgün ettiği için verilen bir isim olduğunu, *Nâse* yerine *Nesâse*⁵⁴ ibaresinin de aynı anlamda kullanıldığını kaydetmektedir. *Bâsse* ve *Nâsse* isimlerini değerlendiren diğer bir tarihçi Taberî⁵⁵ (ö. 310/923) de mekânsal hususiyete işaret etmektedir. Taberî, bu ismin gereği olarak Mekke'nin kutsallığının bozulmasına izin verilmeyeceğini ifade etmektedir. Diğer taraftan *Bâsse* (الباسة) isminin Bekke (بكة) ismiyle irtibatlı olduğuna ve anlam yakınlığına dikkat çekmektedir.

2.2. Bekke (بكة)

Kâbe'ye verilen diğer bir isim *Bekke*'dir. Câhiliye devri Kâbe isimlerindedir. *Bekke* (بكة) ismi, bekke (بك), yebükkü (بيك) fiilinden türemiştir. Arapça sözlüklerde *vurdu*, *kırdı*, *parçaladı*, *boynunu kırdı*⁵⁶ anlamlarına gelmektedir. Ezrakî'nin bildirdiğine göre *Bekke*, şehir ismi söz konusu anlamlarla irtibatlı olarak *kibirli insanların boyunlarını eğdirmektedir*.⁵⁷ Fâkihî de (ö. 278/891-92 [?]) benzer bir anlamı ifade ederek, *orada yoldan sapan zorbarların boynunu kırdığı için kullanıldığını* belirtmektedir.⁵⁸ Kaynaklarda *Mekke*'yi *yok etmeye gelenleri yok eder*⁵⁹, *onların boynunu koparı*⁶⁰ anlamında yer alan *Bekke* isminin kullanımının çok eski olduğu kaydedilmektedir.⁶¹ Nitekim Âl-i İmrân Sûresinin 96. âyetinde⁶² bir kere geçen *Bekke* (بكة) isminin erken dönem kavramı olduğu ayetteki "evvele" ifadesinden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kâbe'nin isimlerinde kronolojik olarak ilk kullanılan ismin *Bekke* olduğunu söyleyebiliriz.

İncelemiş olduğumuz kaynaklarda *Bekke*'nin anlamı hakkında iki gö-

⁵² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/114.

⁵³ Ebû Naşr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Ahmed 'Abdulğafûr 'Atfâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 3/983; Eyüp Sabri Paşa, *Mir'at-ı Mekke*, 27.

⁵⁴ Eyüp Sabri Paşa, *Mir'at-ı Mekke*, 27.

⁵⁵ Taberî, *Târîh*, 2/284.

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/491; Zebîdî, *Tâcu'l-ârus*, 27/ 80.

⁵⁷ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/280.

⁵⁸ Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 2/ 265; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 9/ 341.

⁵⁹ Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 2/265; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 9/341.

⁶⁰ İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 1/114.

⁶¹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/60.

⁶² Â-li İmrân 3/96.

rüş yer almaktadır.⁶³ İlk görüşe göre Bekke, Kâbe (Beytullah), etrafı Mekke'dir.⁶⁴ Ezrakî'ye⁶⁵ göre, *Bekke* Kâbe'nin yerinin adı, Mekke ise beldenin adıdır. Başka bir rivayetinde ise *Bekke* ismi ile Kâbe'ye işaret etmektedir.⁶⁶ Dünyanın her tarafından gelen kadın ve erkekler, Kâbe'de toplanır, tavafta bu ziyaretçilerin çokluğundan dolayı izdiham oluşur.⁶⁷ Bu kalabalık Kâbe'nin önünde sıkışıklık meydana getirdiği için Kâbe'ye *Bekke* adının verildiği nakledilmektedir.⁶⁸ İkinci görüşe göre Bekke ve Mekke aynı anlamdadır ve aynı yerin adıdır.⁶⁹ Bekke, iki dağın arasındır.⁷⁰ Mekke ovasına Bekke denilmektedir.⁷¹ “Bekke, Beyt'ten Mekke Ovası'na, Mekke ise Fe-c'den, Ten'im'e kadardır.” şeklinde de yorumlanmıştır.⁷² Harem hududunun tümünün Mekke'yi ifade ettiği, Bekke ve Mekke'nin insanların hac için toplandıkları yer olduğu belirtilmektedir.⁷³ Bekke ismi ile Mekke isminin aynı olduğu, Arapça gramerinde b (ب) ve mîm (م) harflerinin mahreç yakınlığı sebebiyle birbirinin yerine kullanıldığı kaydedilmiştir.⁷⁴ Bu düşünceye göre isimlerde sadece ses benzerliği vardır, Bekke ile Mekke'nin farkı yoktur. Kur'an-ı Kerim'de hem Mekke hem Bekke adlarının yer alması nedeniyle farklılıklar ve kapsadığı alanlar tartışılmıştır.⁷⁵

Bekke kelimesiyle benzer bir kelime olan “*Beke*”⁷⁶ kelimesi Mezmûrlar'da yer almaktadır.⁷⁷ *Beke Vadisi*'nin Mekke Vadisi olduğuna dâir kanaat

⁶³ Ebü't-Tîb Muhammed b. Aḥmed b. 'Alî el-Fâsî, *Şifâu'l-garâm bi aḥbâri'l-beledi'l-ḥarâm* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/66.

⁶⁴ Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-kur'an ve i'râbuhu*, nşr. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî (Beirut: 'Alemlü'l-Kutub, 1408/1988), 1/445; Ebü'l-Beka Bahaeddin Muhammed b. Ahmed Ziyâiddin el-Mekki, *Târihu mekkete'l-müşerrefe ve'l-mescidi'l-haram ve'l-medîneti's-şerîfe ve'l-kabri's-Şerîf*. thk. Ala İbrâhîm Ezherî - Emin Nasr Ezherî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 37.

⁶⁵ Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 280.

⁶⁶ Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 282.

⁶⁷ Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/285; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' ed-Deylemî, *Me'âni'l-Kur'an*, nşr. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Mısır: Dâru'l-Miṣriyye), 227.

⁶⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 9/342; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/475; Firûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 1/934; Süheylî, *Ravḍ'ul-unḥ*, 2/11.

⁶⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/114; Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 1/281.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/491; Zebîdî, *Tâcu'l-ârus*, 27/ 80.

⁷¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/114.

⁷² Zerkeşî, *İ'lâmu's-sâcid*, 78.

⁷³ Taberî, *Târiḥ*, 6/23; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 9/342.

⁷⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/475.

⁷⁵ Küçükaşçı, *Haremeyn*, 16-18.

⁷⁶ <https://www.bible.com/ar/bible/compare/PSA.84.6>, Erişim 14.11.2022.

⁷⁷ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2016.) 84/5-7.

mevcuttur.⁷⁸ Lings'in verdiği bilgiye göre, Mezmûrlarda yer alan “Ne mübârektir senin beytinin sakinleri ki daima sana hamd ederler. Ne mübarektir o insan ki kuvveti sendendir. Beytine giden yollara gönül veren adam Beke vadisinden geçerken orayı pınara döndürür.”⁷⁹ ifadesindeki *Beke* sözcüğü aradan geçen asırlar içinde Bekke olmuştur. Bir dudak ünsüzünün diğeriyle yani “b” nin (ب) “m” (م) ile yer değiştirmesi nedeniyle, Arapça karşılığı Bekke olan Beke vadisi, Mekke vadisi olarak anılmaya başlamıştır.⁸⁰

Kanaatimizce, *Bekke* ismi yukarıda izâh ettiğimiz ve anlam yakınlığı olan Bâsse (الباسة) ve Nâsse (الناسة) isimleri gibi, mekânla ilgili hususiyeti özetlemektedir.

2.3. Beniyye (البنية)

Beniyye (البنية) Kâbe'nin İslâm'dan önceki isimlerinden biridir.⁸¹ Kâbe anlamına gelen *el-Beniyye*⁸² *bina* anlamında kullanılmıştır. Kâbe'yi Hz. İbrâhim bina ettiği için, *İbrâhim'in binası* da denilmektedir.⁸³ Câhiliye şiiirlerinde bu ismin örnekleri görülmektedir.⁸⁴ *Beniyye* bazı kaynaklarda⁸⁵ Mekke'nin ismi olarak da yer almaktadır. *Beniyye* (البنية)⁸⁶ isminin yanı sıra *Binye* (البنية)⁸⁷, *Büneyye* (البنية) ve *Bünye* (البنية)⁸⁸ isimleri de Kâbe için kullanılmıştır. Kaynaklarda *Beniyye'nin Rabbi*⁸⁹, *Binye'nin Rabbi*⁹⁰ şeklinde yemin ifadesi almaktadır. Kâbe, bina olunan en şerefli yapı olduğu için bu şerefli binaya *ve rabbi'l-Beniyye* (و ربّ البنية)⁹¹ *Beniyye'nin Rabbi-*

⁷⁸ Martin Lings, *Başlangıçtan Günümüze Mekke* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 14.

⁷⁹ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*, 84/6-7.

⁸⁰ Lings, *Mekke*, 14.

⁸¹ Fâsî, *Şifâu'l-garâm*, 1/174.

⁸² Hâlîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/382; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/ 84.

⁸³ Fâsî, *Şifâu'l-garâm*, 1/175.

⁸⁴ Ali eṣ-Şerefi, “Esmâü'l-Kâbe”, *Mevsuatu Mekkete'l-Mükerrerme ve'l-Medineti'l-Münevvere (Encyclopedia of Makkah al Mukarramah and al-Madinah al-Munawwarah)* (Londra: Müessesetu'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2007/1428), 2/466; Zeytûnî, *Şi'ri'l-Câhiliye*, 126.

⁸⁵ Hâbib el-Bağdâdî, *el-Muḥabber*, 155; Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/502; Fâsî, *Şifâu'l-garâm*, 1/65.

⁸⁶ Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, *Muvaṭṭa'*, nşr. Muḥammed Muṣṭafâ el-'A'zamî (Ebû Ḍabî: Muessesetu Zâyid b. Sultân, 1425/2004), 551; Şâhib, *Muḥîṭ fi'l-luğa*, 473.

⁸⁷ Hâlîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/382.

⁸⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/95.

⁸⁹ Fâkihî, *Aḥbâru Mekke*, 1/318; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 19/222; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/95; Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Eslemî, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-Alemî, 1409/1989), 1/125.

⁹⁰ Hâlîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/382; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 15/352.

⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/95; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 1/440.

*ne yemin olsun ki*⁹² denilerek yemin edilmekte, İslâm döneminde de bu yeminin kullanıldığı görülmektedir.

Sahâbeden Berâ b. Ma'rûr'un⁹³ kıblenin Beytü'l-Makdis olduğu süreçte, kendi kanaâtıyla kible olarak Kâbe'ye yöneldiğini beyan ettiği "Vallahi şu binayı (البنية) arkama almayacağım ve namazımı ona doğru kılacağım". dediği bina (Beniyye), Kâbe'dir.

2.4. Beyt (بيت), Beytullah (بيت الله)

Kâbe'nin başka bir ismi de *Beyt*'tir. *Beyt*'in (بيت) anlamı, evdir.⁹⁴ Kâbe'nin alem ismi olarak kullanılan *beyt* kelimesi nakillerde Kâbe tarihinin erken dönemlerinde görülmektedir.⁹⁵ Ezraî rivayetine göre *beyt* kâinattan önce yaratılmıştır⁹⁶ veya cennetten yeryüzüne indirilen Hz. Âdem tarafından yapılmıştır.⁹⁷ Taberî rivayetinde, Hz. Âdem'in yeryüzüne indirildiğinde, Allah'a yakararak kimseyi göremediğini, yaratıcıyı takdis edecek kimsenin olup olmadığını sorduğunda Allah tarafından, Hz. Âdem'e beyan edilen ifade şöyledir: "Yeryüzünde senin evladından bana hamd edecek kimseler yaratacağım. Mekke ovasında da mübarek kıldığım evimi *beyti* (ev/mâbed) insanlar asırlarca ziyaret edecek."⁹⁸ Bu rivayete göre *beyt* isminin Kâbe'nin kadîm tarihinde yer aldığı söylenebilir. Nitekim, *beyt* kelimesi Câhiliye dönemi edebiyatında görülmektedir. Câhiliye şiiirlerinde İslâm'dan önceki Kâbe'ye işaret eden *beyt* ifadeleri mevcuttur.⁹⁹ Câhiliye döneminin Muallaka şairlerinden Zühayr b. Ebî Sülmâ'nın¹⁰⁰ *Mu'allaka*¹⁰¹ adlı eserinde "Kureyş ve Cürhüm kabilelerinden olan kimselerin yaptıkları ve çevresini tavaf ettikleri eve (Kâbe'ye) and içerim ki" betimlemesinde *beyt* yer almaktadır.¹⁰² Bununla birlikte Hanîf

⁹² İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/508.

⁹³ Ebü'l-Kâsım 'Abdullâh b. Muḥammed el-Beğavî, *Mu'cemu's-sahâbe*, nşr. Muḥammed 'Avd el-Menküş - İbrâhîm İsmâ'il el-Kâdî (Kuveyt: Mibretu'l-Âl ve'l-Aşhâb, 1432/2011), 1/247.

⁹⁴ Şerefi, "Esmâü'l-Kâbe", 2/467.

⁹⁵ Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-luğât*, 3/40; Küçükaşçı, *Harameyn*, 83.

⁹⁶ Ezraî, *Aḥbâru Mekke*, 1/31.

⁹⁷ Ezraî, *Aḥbâru Mekke*, 1/36.

⁹⁸ Taberî, *Târîḥ*, 1/131.

⁹⁹ Zeytûni, *Şi'ri'l-Câhiliye*, 122.

¹⁰⁰ Süleyman Tülücü, "Zühayr b. Ebü Sülmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/540.

¹⁰¹ Ebü Zeyd Muḥammed b. Ebî'l-Ḥattâb el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, nşr. 'Ali Muḥammed el-Bicâdî (Mısır: ts.), 161.

¹⁰² Yedi askı, *Muallakât-ı Seb'a*, çev. Şerafettin Yalıtıkaya (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018), 102.

lakaplı Medineli şâir, Ebû Kays Sayfî b. Âmir (Eslet)'in¹⁰³ “*Kalkın Mekke dağları arasındaki bu evin etrafında dua edin ve sığının.*” beyitlerinde “*beyt*” kelimesinin İslâm'dan önce Kâbe için kullanıldığını gösteren örnekleri bulunmaktadır.¹⁰⁴ Yine İslâm öncesi dönemde, Ebrehe, Kâbe'yi yıkmaya geldiğinde Abdülmuttalib'in söylediği rivayet edilen “Ebrehe ve taraftarları burada bayram olmasın diye karar verdiler ve yer üzerindeki *Beytü'l-Harâm*'ı yıkmak istediklerinde.” sözlerinde de *beyt* kelimesi Kâbe'nin ismi olarak yer almaktadır.¹⁰⁵

Kurân-ı Kerîm'de *evvele beyt* (ilk ev/mâbed)¹⁰⁶ ifadesi ile ilk mescid Kâbe'ye değinilmektedir.¹⁰⁷ *Beyt*¹⁰⁸, *beytin rabbi*¹⁰⁹, *beytin yanında*¹¹⁰ şeklinde kullanımlar bu kelimenin âyetlerdeki örneklerindedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, Kâbe'yle ilgili olarak 15 kez yer alan “*beyt* (بيت)” kelimesi, âyetlerde müfred,¹¹¹ mârifeye,¹¹² zamire muzâf¹¹³ ve mevsûf¹¹⁴ olarak yer almaktadır.¹¹⁵ Bu kelimenin nekre olarak bulunduğu âyette¹¹⁶ yer alan “*beyt*'ten kasıt çatı ve duvarı olup içinde sâkini olmayan gerçek bir evdir.¹¹⁷ Hz. İbrâhim ve Hz. İsmâil'in temellerini yükselttiği ev el-Beytü'l-Atîk'tir.¹¹⁸ İlk defa Hz. Âdem ve sonrasındakilerin tavaf etmeleri¹¹⁹ ve hac için kurulmuş bu eve¹²⁰ ilk mescid anlamı verilmiştir.¹²¹ Âidiyeti sadece

¹⁰³ Asri Çubukçu, “Ebû Kays”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/175.

¹⁰⁴ İbn Hişâm, *es-Sıretü'n-nebeviyye*, 1/59; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/49.

¹⁰⁵ Necmeddin İbn Fehd, *İthâfû'l-verâ bi-ahbâri ümmi'l-kurâ*, nşr. Fehîm M. Şeltût (Kahire: 1983), 1/32.

¹⁰⁶ Âl-i İmran 3/96.

¹⁰⁷ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, nşr. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: 1423/2002), 182.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/125; Âl-i İmran 3/96.

¹⁰⁹ Kureş 106/3.

¹¹⁰ el-Enfâl 8/35.

¹¹¹ Âl-i İmrân 3/96.

¹¹² el-Bakara 2/125.

¹¹³ el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26, İbrâhim 14/37.

¹¹⁴ el-Maide 5/2 ve 97; İbrâhim 14/37; el-Hac 22/29, 33.

¹¹⁵ Mahmud b. Ahmed Devserî, *el-Ka'betü'l-müşerrefe: ta'rifuha, esmauha, binauha, fezailuha, hasaisuha, ahkamuha* (Demmam: Dâr-u İbnü'l-Cevzi, 1434/2013), 18.

¹¹⁶ Âl-i İmrân 3/96.

¹¹⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l-kadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dimesşk: Dâr-u İbn Kesir, H1414), 2/90.

¹¹⁸ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/56; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/32.

¹¹⁹ Ebü Bekr Muhammed b. İbrâhim İbnu'l-Munzir en-Nisâbüri, *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'an*, nşr. Sa'd b. Muhammed Sa'd (Medine: Dârü'l-Me'âşir, 1423/2002), 1/295.

¹²⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-kur'an* 1/444.

¹²¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 1/291; Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'an*, 227.

Allah'a mahsus olduğu için *Beytullah* (بيت الله) (*Allah'ın evi*) terkibi kullanılmıştır.¹²²

2.5. el-Beytü'l-Atîk (البيت العتيق)

Kâbe'nin diğer bir ismi *el-Beytü'l-atîk* (البيت العتيق) Kur'ân-ı Kerîm'de¹²³ yer almaktadır. *el-Beytü'l-atîk* terkibi ile anılan Kâbe, dünyadan önce yaratıldığı kabulüyle kadîm sayılmaktadır.¹²⁴ *Atîk* (عتيق) kelimesi *el-Beytin* sıfatıdır. Bu kelime sözlükte *değerli, güzel, soylu, hür, şerefli, eski* anlamlarında kullanılmıştır.¹²⁵

Hasan-ı Basrî'den gelen rivayette Kâbe'nin yeryüzünde kurulan mâbetlerin en eskisi olduğu belirtilmektedir.¹²⁶ Şerefi ve yüksek itibarı sebebiyle *el-Beytü'l-Atîk* diye anıldığı, yine şerefi sebebiyle Nûh tufanı zamanında yerden kaldırıldığı için *atîk* adının verildiği kaydedilmektedir.¹²⁷

Bazı kaynaklarda *el-Beytü'l-Atîk* isminin Kâbe'ye verilmesi hakkında şu ifadelere yer verilmiştir: “Aziz ve Celil olan Allah nezdinde Kâbe kibirli ve zorba insana tahsis edilmemiş, hiçbir şahsa sahibiyeti verilmemiştir. Falanın evidir denilemez. O, sadece aziz ve celil Allah'a nispet edilir, ona kimse sahip olmadığı için “atîk” adı verilmiştir.”¹²⁸ Ayrıca *atîk* kelimesi “eski” anlamında değil, “mülk edinilemez” manasında kullanılmıştır.¹²⁹ Kâbe tarihinin derinliği, mâbedi antik değere sahip kılması olmalıdır.¹³⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim'in insanları “*Ey insanlar! Beytü'l-Atîk'i ziyaret etmek sizlere farz kılındı, Rabbinizin davetine icabet edin.*”¹³¹ sözleriyle hacca davet ettiği kaydedilmiştir. Bu âyette Kâbe için ‘el-Beytü'l-atîk’ ifadesi yer almaktadır.¹³²

¹²² Ahmed b. Muhammed el-Esedî el-Mekkî, *İhbâru'l-kirâm bi-ahbâri'l-mescidi'l-harâm*, İzmir Milli kütüphanesi, 357/8, vr. 1b.

¹²³ el-Hac 22/29-33.

¹²⁴ Taberî, *Târîh*, 1/49.

¹²⁵ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/143; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/34; Firûzâbâdî, *Şâmûsü'l-muhtâ*, 907; Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, 107.

¹²⁶ Ebû Sa'îd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî, *Feđâ'ilu Mekke ve's-sekenu fihâ*, nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, ts.), 15; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/236.

¹²⁷ Halîl b. Aşmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1/146; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/202; Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, 13/314.

¹²⁸ Ezrakî, *Aşhbâru Mekke*, 1/281

¹²⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-luğa*, nşr. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987), 1/402.

¹³⁰ A. J. Wensinck - J. Jomier, “Ka'ba”, *The Encyclopaedia of Islam*, ed. E. Van Donzel - B. Lewis - Ch. Pellat (Leiden: 1978), 4/321-322.

¹³¹ el-Hac 22/29.

¹³² Ezrakî, *Aşhbâru Mekke*, 1/67.

2.6. el-Beytü'l-Harâm (البيت الحرام)

Kâbe'nin bir ismi *el-Beytü'l-Harâm*'dır (البيت الحرام).¹³³ *el-Beytü'l-Harâm* terkiibinde yer alan *Harâm* ismi ise varlıklar için kutsiyeti ifade etmektedir. Kâbe kendi civarında bulunan mıntıkayı kutsal topraklar haline getirmiştir.¹³⁴ Şehrin etrafında taşlar ile işaret edilmiş bu mukaddes mıntıkaya *Harâm* denir. Bu bölgede bulunan herkese bu yerin kutsiyeti gereği, ilâhî sulh ve masuniyet hâkimdir.¹³⁵ Dolayısıyla hem Mekke hem mescid hem de Kâbe *Harâm* sıfatına sahiptir.¹³⁶

el-Beytü'l-Harâm, Kâbe'nin ismi olarak Kur'ân-ı Kerîm'de iki âyette yer almaktadır.¹³⁷ Âyetlerde adı geçen *haram ev* namaz ibadeti için kıbledir. Tavafın ifasıyla gerçekleştirilen hac ve umre ibadetinin de merkezidir.¹³⁸ Bu ibadetlerin yapıldığı mekânda mubah olan bazı eylemler yasak sayıldığı için buraya *hürmete layık ev* anlamında *el-Beytü'l-Harâm*¹³⁹ ismi kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm ayrıca “*Oraya giren emniyette olur.*”¹⁴⁰ âyeti ile bölgenin dokunulmazlığına işaret etmektedir. Ayrıca bu âyet Mekke şehrinin savunmaya elverişli bir konumda olması şeklinde de yorumlanabilir. Burada sulh uygulaması yalnız insanlar için değil, hayvanlar ve bitkiler için de geçerlidir. “Mekke'nin otu biçilmez, ağaçları kesilmez, hayvanları korkutulmaz.” rivayetinde bildirildiği üzere zararlı ve tehlikeli olan birkaçı hariç hayvanlara dokunulmaz.¹⁴¹ Ev inşasında ve kuyumculukta kullanılan küçük izhir ağacı müstesna olmak üzere buradaki ağaçlar ve fidanlar kesilmez idi.¹⁴² İslâm'dan önce var olan uygulamalar, İslâm'ın da şîârî¹⁴³ olup bugün hâlâ muteberdir.

Rivayetlere göre el-Beytü'l-Harâm'ın kutsallığı yaratılışla başlamakta-

¹³³ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 1/211; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/ 718. Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, 2/375.

¹³⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 2/244.

¹³⁵ Robert Bertram Serjeant, “Haram and Hawtah”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircae Eliade (New York: MacMillan, 1987) 6/196-198.

¹³⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 2/244.

¹³⁷ el-Mâide 5/2, 97.

¹³⁸ Muqâtil b. Suleymân, *Tefsîr*, 1/148, 172; Ebü'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nîsâbüri (el Vâhidî), *et-Tefsîru'l-basîṭ* (1430), 524.

¹³⁹ el-Vâhidî, *el-Basîṭ*, 126.

¹⁴⁰ Âl-i İmrân 3/97.

¹⁴¹ Belâzürî, Aḥmed b. Yahyâ b. Câbir, *Fütûhu'l-büldân* (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 51.

¹⁴² Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 2/121; Buḥârî, “Büyü”, 28

¹⁴³ Buḥârî, “Cezau's-Sayd”, 10, (No. 112); Wensinck-Jomier, “Ka'ba”, 4/322.

dır.¹⁴⁴ Yâkût¹⁴⁵, *haram* hakkında coğrafya sözlüğü *Mu'cem*'inde şöyle demektedir: “Kim oraya (Mekke harâmına) girerse emniyettedir. Kim başka bir yerde bir saldırıda bulunur ve sonra oraya sığınır, oraya girdiğinde güvendedir ve cezalar kendisine oradan ayrıldığında tatbik edilir”. Hz. Peygamber, bu hususa “Mekke Haremdir, Ahşebeyn isminde iki dağ arası da bu bölgeye dahil olup benden önce ve benden sonrakilere burada kan dökmek helal değildir.” sözleriyle dikkat çekmektedir.¹⁴⁶ Kısaca *muazzam ve mukaddes ev* diyebileceğimiz *el-Beytü'l-Harâm*'ın dokunulmazlığını belirleyen Allah'tır. Allah bölgeyi tazim etmiş ve orada avlanmayı, ağaç kesmeyi ve kötülük yapılmasını haram kılmıştır.¹⁴⁷

Haram yer olarak bilhassa Kâbe bir iltica yeridir, burada silah taşımak yasaktır ayrıca buraya iltica eden herkes emniyettedir. Kâbe'de emniyet göstergesi sayılabilecek, mültecilerin tutundukları yerler bulunurdu.¹⁴⁸ Kâbe, sahip olduğu bu dokunulmazlığı sebebiyle de *el-Beytü'l-Harâm* ismini almıştır.¹⁴⁹

2.7. el-Beytü'l-Muharrem (البيت المحرم)

el-Beytü'l-Muharrem, (البيت المحرم) Kâbe'nin Kur'an-ı Kerim'de: “Ey rabbimiz! Ben zürriyetimden bir kısmını, senin Beytü'l-Muharrem'inin yanında (kutsal evinin yanında) tarıma elverişli olmayan bir vadiye yerleştirdim. Bunu yaptım ki rabbim, namazı kılsınlar. İnsanların gönüllerini onlara meylettir ve çeşitli ürünlerden onlara rızık ver ki şükretsinsinler.”¹⁵⁰ âyetinde adı geçen bir isimdir. Bu isim *Allah'ın evi*'nin kutsallığına vurgu yaparak *hürmete layık/saygın ev* anlamında kullanılmıştır.

Kâbe'nin *Beytü'l-Muharrem* (بيتك المحرم - senin hürmet gören evin) ismi ile Kâbe'nin isimleri içerisinde bir önceki maddede değindiğimiz *el-Beytü'l-Harâm* (البيت المحرم) ile anlam itibariyle birbirine yakındır. Bu iki ismin mahiyetinden Kâbe muntakasında saldırının yasaklandığı, bölgede sulha aykırı eylemin yapılamayacağı ve mâbedin etrafının kutsal bir alan olduğu, buraya gelen kişilerin emniyet içerisinde yaşayabileceği anlaşılmaktadır.¹⁵¹ Zira *Beytike'l-Muharrem* ifadesinin geçtiği “Ben zürriyetimden bir kısmı-

¹⁴⁴ Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-târih*, nşr. 'Umar 'Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997), 1/35. Rivayette şöyle bildirilmiştir: Allah, Ademe şöyle hitap etti: “Ey Âdem! Arşımın hizasında benim bir harem yerim vardır. Sen oraya git, benim için orada bir ibadethane yap.”

¹⁴⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 5/183.

¹⁴⁶ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 51.

¹⁴⁷ el-Esedî, *İhbâru'l-Kirâm*, İzmir Milli kütüphanesi, 357/8, vr. 2b.

¹⁴⁸ Ezraî, *Ahbâru Mekke*, 111; Wensinck - Jomier, “Ka'ba”, 4/321.

¹⁴⁹ Wensinck-Jomier, “Ka'ba”, 4/317-322.

¹⁵⁰ İbrâhim 14/37.

¹⁵¹ Riyad b. Hasan el-Havvâm, *Esmâü'l-kâbeti'l-müşerrefe* (Mekke: Mekketü'l-Mekkiyye, 2008), 20.

ni, senin kutsal evinin (Kâbe) yanında tarıma elverişli olmayan bir vadiye yerleştirdim.”¹⁵² âyetinin bağlamında Hz. İbrâhim, Hz. Hacer ve Hz. İsmâil yer almaktadır.¹⁵³ Mezkûr âyetlerin sıralamasında Hz. İbrâhim’in önce güvenlik için dua ettiği daha sonra ailesini emniyetli bir mekân olan *Beytü’l-Muharrem’e* (بَيْتِ الْمُحَرَّمِ) yerleştirdiğini görüyoruz. Bu minvâlde Hz. İbrâhim’in duâsındaki *güvenilir ve yaşanabilir iskân mahalli* talebinin makbûl olduğu gerçeğini de zikretmemiz gerekir. Zira, Kureyş Sûresinde Hz. İbrâhim’in ailesini iskân ettiği bu kadim yerden Kureyş kabilesinin açlık ve korkudan emîn olarak yerleştiği yaşam alanı olarak bahsedilmektedir. Sûrede, Kureyş’in sahip olduğu bu imkandan dolayı da *Kâbe’nin Rabbi’ne* ibadet etmeleri emredilmiştir.¹⁵⁴ Netice olarak Kâbe’nin *Beytü’l-Muharrem* (البيت المحرم) *hürmete layık/saygın ev* ismi, bizâtihi güvenli bir şehrin, güvenli bir mâbedini tavsif etmektedir.

2.8. el-Beytü’l-Ma’mûr (البيت المعمور), Durah (صراح)

Beytü’l-Ma’mûr (البيت المعمور) ifadesi Kâbe’nin Kur’ân-ı Kerîm’de *Beyt-i ma’mûra*, *andolsun ki* âyetinde adı geçen bir isimdir.¹⁵⁵ Kâbe’yi tanımlayan “ma’mûr” kelimesi ile “gelen gideni çok olan, ziyaretçileriyle şenlenen ve bakımlı olan yer” kastedilmektedir. Allah’ın Kâbe’yi her gün, belirli sayıda ziyaretçi ile mâmur kıldığı, insanların sayısı bundan eksikse meleklerle tamamladığı anlatılmaktadır.¹⁵⁶

“Allah (cc), Hz. Âdem’i Cennet’ten çıkarıp yeryüzüne indirince: “Ey Âdem! Gökteki beytimin hizasında yerde benim için bir beyt yapın ve sen ve çocukların orada ibadet edin!” emri verdiği buna binâen Kâbe’nin yapıldığı rivayet edilmektedir.¹⁵⁷ Yeryüzündeki Kâbe’nin, gökteki beytin hizasında onun izdüşümü olduğu kabul görmüştür.¹⁵⁸ Rivayetlerde Kâbe’nin yer ehli ve gök ehli için ayrı tasarımlarının olduğu anlatılmaktadır. *el-Beytü’l-Ma’mûr*’un gökyüzünde bulunan evin/mâbedin adı olduğu¹⁵⁹ ve gökyüzünde farklı katmanlarda bulunduğu rivayet edilmiştir.¹⁶⁰ *Beytü’d-Dürâh*

¹⁵² İbrâhim 14/37.

¹⁵³ Buḥârî, “Ehadisü’l-Enbiya”, 9; Ṭaberî, *Târîh*, 1/154.

¹⁵⁴ Kureyş 106/1-4.

¹⁵⁵ Tûr 52/4; Ebû Sa’îd ‘Abdullâh b. ‘Omer el-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru’l-tenzil ve esrâru’l-te’vil* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 5/152.

¹⁵⁶ Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 7/266; Abdurrahman Küçük, “Beytü’l-Ma’mûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 6/94.

¹⁵⁷ Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 1/40; Celâlu’d-Dîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *ed-Durru’l-menşûr* (Beyrut: ts.), 1/314.

¹⁵⁸ Ṭaberî, *Câmi’u’l-beyân*, 21/563.

¹⁵⁹ Ezherî, *Tehzîbü’l-luġa*, 4/122; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 2/527.

¹⁶⁰ Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 1/35; Süheylî, *Ravd’ul-unf*, 3/454.

(صراح)¹⁶¹, *Surah (صراح)*¹⁶² veya *Beytü'l-Ma'mûr* (البيت المعمور) isimleriyle marûf bu mekânın binlerce melek tarafından tavaf edildiği bildirilir.¹⁶³ Nakillerde “Beytü'l-Ma'mûr adı verilen mekânda melekler Allah'ı takdis ve tesbih ettikten sonra kıyamete kadar oraya dönmezler.” denilmektedir.¹⁶⁴ Benzer nakillerde, Allah'ın melekleri görevlendirdiği, gökteki *Beytü'l-Ma'mûr* adlı mekânın benzerini yeryüzünde yapmalarını istediği, meleklerin yeryüzünde *Beytullahı* tamamlayınca burayı tavaf etmelerinin emredildiği yer almaktadır.¹⁶⁵ Yine rivayetlere göre yer ile gök arasında, on beş beyt ve her beytin de bir haremi bulunmaktadır. Her bir beyt diğerinin üstünde olup biri düşerse diğerinin üzerine düşecektir.¹⁶⁶ Mezkûr rivayetler ile yeryüzünde *Beytullah* ile gökyüzünde *Beytü'l-Ma'mûr*'un birbiriyle irtibatlı olduğu dile getirilmiştir.¹⁶⁷ Bu konuda farklı bir yorum da bulunmaktadır. Buna göre Tûr Sûresi'nde yer alan *Beytü'l-Ma'mûr*¹⁶⁸ terkibi yeryüzü Kâbe'sidir.¹⁶⁹ Bu düşüncenin kaynağı “*Tûr'a, açık sahifeler üzerine yazılı kitaba, beyt-i ma'mûra, yükseltilmiş tavana, kaynayan denize andolsun ki rabbinin azabı mutlaka gerçekleşecektir; ona engel olabilecek yoktur!*”¹⁷⁰ âyetindeki yemindir. Âyette yemin edilen Tûr Dağı'dır. Tûr'a atfedilen kitap, gök ve denizin duyu organlarıyla algılanabilir olması sebebiyle, *Beytü'l-Ma'mûr*'un da gökyüzü değil yeryüzü Kâbe'si olabileceği ifade edilmektedir.¹⁷¹ Burada *ma'mûr* kelimesi mecazî anlam taşımaktadır. Elmalılı'nın ifadesiyle bir yerin *ma'mûr* olması; üzerinde ikamet edilmesi ve ziyaretçilerinin çok olup güzel bakılmasıdır.¹⁷² Kâbe'yle ilgili *Ayakta duranlar, rükû ve secde edenler için evimi temizle*.¹⁷³ âyetinde bildirildiği üzere Kâbe'ye çok kişi gelmektedir. Kanaatimizce Kâbe'nin *ma'mûr*

¹⁶¹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/49; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/455; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 3/454.

¹⁶² Mu'kâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 4/143; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/8.

¹⁶³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/34, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü's-şuğrâ* (Kahire: Dâru't-Teşîl, 1433/2012), “Salât”, 1.

¹⁶⁴ Buḥârî, “Bed'ü'l-Halk”, 6; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1/407.

¹⁶⁵ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/32.

¹⁶⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/36.

¹⁶⁷ Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam An Architectural Reading of Mystical Ideas* (New York: State University of New York Press, 2005), 185.

¹⁶⁸ et-Tûr 52/4.

¹⁶⁹ Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. 'Abdullâh b. 'Abdi'l-Muhsin et-Turkî (Dâru Hicr, 1418/1997), 1/378.

¹⁷⁰ et-Tûr 52/1-8.

¹⁷¹ Küçük, “Beytü'l-Ma'mûr”, 6/95.

¹⁷² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Nusrettin Bolelli - Emin Işık - İsmâil Karaçam - Abdullah Yücel (İstanbul: Azim Dağıtım, 2020), 7/297.

¹⁷³ el-Hac, 22/26.

olması ibadet ve ziyaret maksadıyla gelenler için mâbedin imar edilerek dinamik kılınmasıyla ilişkilidir.

2.9. Düvvâr (الدُّوَار), Devvâr (الدَّوَار)

Devvâr (الدَّوَار) ve *Düvvâr* (الدُّوَار) Beytü'l-Harâm'ın isimlerindedir.¹⁷⁴ D-v-r (دور) kökünden gelen *devvâr* (الدَّوَار) *dolaşmak, dönmek, bir şeyin etrafında dönmek* anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁷⁵ Bu isim, Câhiliye dönemi şiiirlerinde yer almaktadır.¹⁷⁶ Ayrıca Kâbe'nin etrafında dâire şeklinde dönülmesi nedeniyle verilmiştir. *Devvâr*'ın Kâbe ismi olarak kullanılması yanı sıra Arapların taptığı bir putun ismi olduğu ve bu putun etrafında dönenlerin olduğu belirtilmektedir.¹⁷⁷ İbn Aşûr, Kâbe'ye tazimde bulunan İsmâiloğulları'nın Mekke'den uzaklaştıklarında, Kâbe civarından aldıkları taşı buldukları yere dikip, *Kâbe* ile kıyaslayıp *Kâbe de taştır* diyerek tapındıklarını kaydetmektedir. Onların buna *Düvvâr* adı verdiğini, onun etrafında tavaf ederek ve kurban keserek Allah'a yaklaştıklarını ifade etmektedir.¹⁷⁸

Kâbe'nin *Devvâr* ve *Düvvâr* isimlerinin, mâbedin fizikî şekli veya etrafında yapılan tavafın şekliyle ilişkilendirilerek verildiği belirtilmiştir. Kanaatimizce bu isim, dörtgen anlamına gelen “*kâ'b*”ın *küp* anlamı ile Kâbe'nin ilişkisi gibidir. Tavafta, mâbed etrafındaki dâirevî dönüş, mâbedin *Devvâr* ve *Düvvâr* ismi almasına sebep olabilir. Zira, dâra-yedûru (دَار، يَدُور) fiili, bir şeyin etrafında dönmeyi ifade etmektedir.¹⁷⁹ Bir kelimenin somut bir anlamının zaman içinde soyut bir anlam kazanması mümkündür. Ayrıca Kâbe binasının özel bir dekorasyona sahip olmayan ve dört duvardan müteşekkil görüntüsü mâbede ad olmuştur.

2.10. Hamsâ (الحمساء)

Hamsâ (الحمساء) ibaresi de Kâbe'nin isimleri arasında yer almaktadır.¹⁸⁰ Bu isim, ha-me-se (ح م س) kökünden türemiştir. *Cesaret, kuvvet ve güç* anlamlarına gelmektedir.¹⁸¹ Kâbe için kullanılan *Hamsâ* (الحمساء) kelimesi müfret müennes kalıpta kullanılmakta ve bazı Câhiliye şiiirlerinde yer

¹⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/298.

¹⁷⁵ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/56; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/296.

¹⁷⁶ İmru'u'l-Kays b. Ḥucr b. el-Ḥârîs el-Kindî, *Dîvânü İmri'i'l-Kays*, nşr. 'Abdurrahmân el-Muşâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004), 60; Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/57. Cevherî, *Şihâh*, 2/661; Nevevî, *Mecmu' şerḥu'l-muhezzêb* (Dâru 'Âlemi'l-Kitâb, 1423/2003), 68.

¹⁷⁷ Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/56; Cevherî, *Şihâh*, 2/661

¹⁷⁸ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 6/94.

¹⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/296.

¹⁸⁰ Şerefi, “Esmâü'l-Kâbe”, 465; Zeytûnî, *Şi'ri'l-Câhiliye* 127.

¹⁸¹ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 4/206; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/56.

almaktadır.¹⁸² Kelimenin diğer anlamı renklerle alâkalıdır. Etin kavrulduğunda renginin değişmesi, kırmızıdan siyaha dönmesi bu isimle anılmıştır.¹⁸³ Burada *Hamsâ* kelimesinin renk içerikli anlamının Kâbe'deki Haceru'l-Esved'in rengi ile ilgili olabileceği düşünülmüş ve Haceru'l-Esved'in rengi de beyazdan siyaha veya kırmızıdan siyaha meylettiği için bu isimle anılmış olduğu kaydedilmiştir.¹⁸⁴ Ayrıca, Kâbe'nin *Hamsâ* (الحمساء) ismi ile aynı kökten gelen *hums* (الْحُمْس) kelimesinin ilgisi düşünülmüştür. “*Hums*” (الْحُمْس) kelimesinin çoğulu, (الْحُمْس) *ahmestir*. İslâm öncesi Câhiliye Arapları'nda, dinlerine aşırı bağlı, cesaret ve şecaâtleriyle temayüz etmiş bir kabilenin mensuplarına *Ahmesî* adı verilmiştir.¹⁸⁵ Ayrıca bu kelime, güç ve şiddet anlamına gelmektedir, İslâm'dan önce Mekke'de yaşayan Kureyş ve Huzâ'a kabilesinin lakabı olarak kullanılmıştır. Bu kabileler, sahip oldukları hac işlerinin idaresi ile ilgili imtiyazları sebebiyle, şiddet ve sertlikleriyle tanınıyordu. Bunlar *Hums* kabileleri olarak adlandırılıyordu.¹⁸⁶

2.11. İLÂL, Elel, ÂL (الإلال)

Kâbe'nin isimlerinden birisi *İlâl*'dir (الإلال). *Elel* ve *Âl* şeklinde de telaffuz edilmiştir. Kelime kökü itibariyle doğrudan Kâbe'yle ilişkisini görmediğimiz *İlâl* (الإلال) isminin Kâbe'nin adı olarak kullanıldığını ifade eden araştırmacılar delillerini Câhiliye şiirlerinden göstermektedir.¹⁸⁷ Bunlardan ilki: “*Kureyş'in haccettiğinin adına yemin ederim*”¹⁸⁸

(فَأُقْسِمُ بِالذِّي حَجَّتَ قَرَيْشٍ ... وموقف ذي الحجج إلى إلال) ve *İlâl'i ziyaret edenlerin vakfe yaptığı yerin adına*”¹⁸⁹ Bu dizede *İlâl*'e, Arafat, Cebelü'r-Rahme¹⁹⁰

¹⁸² Şâhib, *Muĥîṭ fi'l-luġa*, 203; Zeytûni, *Şi'ri'l-Câhiliye*, 127.

¹⁸³ Fîrûzâbâdi, *ûsû'l-muĥîṭ*, 1/539.

¹⁸⁴ Şerefi, “Esmâü'l-Kâbe”, 468; Zeytûni, *Şi'ri'l-Câhiliye*, 126.

¹⁸⁵ Ezrakî, *Aĥbâru Mekke*, 1/175; İbn Habîb, 178; Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, 4/206; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/56.

¹⁸⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/453.

¹⁸⁷ Muhammed b. El Hüseyin el-Mekkî, *Esmâü'l-ka'beti'l-müşerrefe* (İşraf: Ali Rıza Tevnisi), 14; Abdülkuddüs el-Ensârî, *Tarihu'l-mufasssal kâbetü'l-müşerrefe kable'l-İslâm* (Mektebetü's-Sahafî el Edebî, Mekke, 1419 h), 20; Zeytûni, *Şi'ri'l-Câhiliye*, 128; Şerefi, “Esmâü'l-Kâbe”, 466.

¹⁸⁸ İbn Habîb, *Muĥabber*, 319.

¹⁸⁹ İbn Habîb, *Muĥabber*, *Arap Kültürü*, çev. Âdem Apak - İsmâil Güler (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 228. “*Kureyş'in haccettiğinin adına yemin ederim ve İlâl'i ziyaret edenlerin vakfe yaptığı yerin adına*”

¹⁹⁰ “İlâl” ve “Âl” kullanımları için bazı rivayetler şöyledir: İbn Habîb'in (ö. 245/860) *Muĥabber* adlı eserinde kaydettiğine göre Araplar Arafat'ta vakfe yaptıktan sonra, güneş batmadan oradan ayrılıp Müzdelife'ye gelirlerdi. Kureyşliler Arafat ve Müzdelife de bulunmaz, Harem bölgesine saygı gösterirlerdi. Nakle göre Kusay, Harem bölgesini gösteren yeri işaretleyerek, Cebelü'r-Rahme dağı için *İlâl'i* kullanmıştır. Bk. İbn Habîb, *Muĥabber*, 319. Ayrıca Ezrakî'nin (ö. 250/864 [?]) *Aĥbâru Mekke*'sinde yer alan bir rivayette İbn Abbâs'ın Arafat'ı tarifi şöyledir:

ya da Beytullah anlamı verilmiştir.¹⁹¹ Diğer bir dizede de *Îlâl* ifadesi de yer almaktadır.

“(بِمُصْطَحَبَاتٍ مِنْ لَصَافٍ وَتَبْرَةٍ ... يَبْرُزْنَ إِلَّا سَيْرُهُنَّ التَّدَاغُفُ)”¹⁹² *Lisâf ve Sebralı arkadaşlarıyla bayanlar izdiham içinde yürüyerek Îlâl'i ziyaret ediyorlar.*¹⁹³ dizesinde yer alan *Îlâl* kelimesiyle Arafat'taki Âl Dağı, diğer ismiyle Cebelü'r-Rahme olduğuna değinilmektedir.¹⁹⁴ Arafat'ta birçok dağ bulunmaktadır. Bu dağlara *Rahmet dağları* veya *Îlâl* adı verilmiştir.¹⁹⁵ *Îlâlin el-Beytü'l-Harâm* anlamına geldiği de kaydedilmiştir.¹⁹⁶ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kâbe, namaz için yön ve hac için yer mekânıdır. Namazda kible oluşunun Kâbe'nin bir ismine dönüştüğü gibi hac mekânlarından Arafat'ın bir diğer ismi *Îlâlin* de Kâbe'ye isim olduğu anlaşılmaktadır.

2.12. Kâdis (قَادِس)

Kâbe'nin isimlerinden birisi de *Kâdis*'tir (قَادِس).¹⁹⁷ Temiz olmak ve günahlardan arındırmak anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁹⁸ *Kâdis* ismi Kuddûs ve mukaddes kelimeleriyle ilişkilidir. Bereket ve mübarek olmak anlamlarına gelen *Kuddûs* ismi, Allah'a nispet edilen zâfi-selbî (tenzîhî) isimler grubu içinde mütâlaa edilir ve “*izzet, şeref, hükümlerlik bakımından en yüce*” manasındaki *Âlî* ismiyle anlam yakınlığı içinde bulunmaktadır.¹⁹⁹

“Arafat'ın sınırları, Batn-ı Urane üzerinde yükselen dağdan Vasîk'e doğru uzanan Urene dağlarına ve bu dağların Arafat vadisiyle birleştiği yere kadar olan bölgedir. Hz. Peygamberin Arefe günü yatsıda vakfe yaptığı yer Neb'a, Nebîa veya Nâbit dağının dibindeki taşlar üzerindedir. *Âl* denilen dağa doğru bir çıkıntı oluşturur. *Âl* Dağı Taif yolunun solunda ve imamın vakfe yerinin sağında bulunur.” Bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/195.

¹⁹¹ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 12/6.

¹⁹² Ebû Umâne Ziyâd b. Mu'âviye en-Nâbiğâ ez-Zûbyânî, *Dîvân*, nşr. Muḥammed Ebû'l-Faql İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif), 36; İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, 1/274; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/294; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 5/302; Süheylî, *Ravd'ul-unf*, 3/30; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 1/243.

¹⁹³ Ezrakî, *Mekke Tarihi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 516. “*Lisâf ve Sebralı arkadaşlarıyla bayanlar İzdiham içinde yürüyerek Beyt'i (Elel'i) ziyaret ediyorlar*”

¹⁹⁴ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/194; Süheylî, *Ravd'ul-unf*, 3/194; İbn Keşîr, *Bidâye ve'n-nihâye*, 71; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 14/28.

¹⁹⁵ Ebû'l-Fidâ' İsmâ'il b. 'Alî, *Takvîmu'l-büldân* (Mektebetü's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 1427), 83.

¹⁹⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/243; Muhammed b. el-Hüseyn el-Mekkî, *Esmâü'l-kâbeti'l-müşerrefe*, 14. Erişim 18.01.2024 <https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-1267-pdf>; Abdülkuddûs el-Ensârî, *Kâbetü'l-müşerrefe*, 20; Zeytûnî, *Şi'ri'l-Câhiliye*, 128; Şerefi, “Esmâü'l-Kâbe”, 466.

¹⁹⁷ Fâsî, *Şifâu'l-garâm*, 1/174.

¹⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/168; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 8/303.

¹⁹⁹ Bekir Topaloğlu, “Kuddûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/314.

Kâdis, kaynaklarda hem Kâbe (Beytü'l-Harâm)²⁰⁰ hem de Mekke'nin ismi olarak yer almaktadır.²⁰¹ Kâbe'nin kutsallık, yücelik, temizlik, saflık ifade eden *Kâdis* ismiyle anılması günahlardan arındırması nedeniyle.²⁰² Mekke için kutsallığı için kullanılmıştır.²⁰³

Özetle ifade edersek, Kâbe'nin isimlerinden olan *Kâdis* veya *Harâm* kelimeleri bizâtihi kutsallığı yani ilâhî takdîs (mukaddes) ve tathîri (arınmışlığı) ifade etmektedir.²⁰⁴ Kâbe'nin her iki ismi, mübarek, mukaddes ve mutahhir anlamı taşıyan bizâtihi kutsal yani *Kuddûs*²⁰⁵ isminin tecellisidir diyebiliriz.

2.13. el-Karyetü'l-Kadîme (القرية القديمة)

Kâbe'nin isimlerinden biri *el-Karyetü'l-Kadîme*'dir (القرية القديمة).²⁰⁶ Eyüp Sabri Paşa bu ismin verilme sebebini kalabalık toplulukların toplanma yeri olması şeklinde beyan etmiştir.²⁰⁷ Bu isim Mekke'nin ismi olarak da nakledilmiştir.²⁰⁸ Kanaatimizce, *el-Karyetü'l-Kadîme* terkinin iki kelimesi ismi izâh eder niteliktedir. "*Tarihî Merkez*" anlamı verebileceğimiz "*el-Karyetü'l-Kadîme*"nin "*kadîme*" (القديمة) kelimesi buranın tarihinin uzun zamana dayandığını, yani kıdemini bildirmektedir. *Karye* (القرية) insanların toplanması ve toplandığı yer için kullanılmakta olup çoğulu *kurâdir* (قُرَى).²⁰⁹ "*Karye*" kelimesinin çoğul kullanımı Mekke'nin "*Ümm-ü'l-Kurâ*" (أم القرى)²¹⁰ isminde yer almaktadır.²¹⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de Mekke'yi tarif eden "*Ümm-ü'l-Kurâ*"²¹¹ şehirlerin merkezi ve Müslümanların kiblesi anlamında kullanılmıştır.²¹² Râzî (ö. 606/1210), Mekke'nin şehirlerin merkezi olmasını Kâbe'yle ilişkilendirmektedir.²¹³ Bize göre, *el-Karyetü'l-Kadîme* ile "*Ümm-ü'l-Kurâ*" birbirini tamamlamaktadır. Kâbe, Mekke'nin

²⁰⁰ Ebû 'Ubeyd 'Abdullâh b. Abdil'azîz el-Endelusî, *Mu'cemu me'sta'ceme min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdî* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1403), 1/270.

²⁰¹ Fâsî, *Şifâu'l-garâm*, 1/65; İbn Zahîra, *el-Câmi'u'l-laîf*, 150.

²⁰² Devserî, *el-Ka'betü'l-müşerreffe*, 23.

²⁰³ Havvâm, *Esmâü'l-kâbete'l-müşerreffe*, 25.

²⁰⁴ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, 565; İbn Zahîra, *el-Câmi'u'l-laîf*, 150.

²⁰⁵ el-Hasr 59/23; el-Cuma 62/1; Halîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/73; Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, 8/304. Şâhib, *Muhtâ fi'l-luġa*, 5/284.

²⁰⁶ Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 1/280.

²⁰⁷ Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, 1/223.

²⁰⁸ Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 1/254.

²⁰⁹ Halîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/204; Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, 9/208.

²¹⁰ Halîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/203; Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 344; Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî, *Tefsîru 'Abdurrezzâk*, nşr. Maḥmûd Muḥammed 'Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419/1999), 2/213.

²¹¹ eş-Şûrâ 42/7.

²¹² 'İştâhrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 3; Vâhidî, *Basîṭ*, 283; Yâkût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 1/255.

²¹³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/67.

merkezi; Mekke’de arzın merkezi ve başşehirli sıfatıyla kalabalıkları toplamaktadır. Kâbe’nin “*el-Karyetü'l-Kadîme*” ismini ibadet ve ticaret başkentiyebileceğimiz Mekke’nin *Tarihî Merkezi* olarak değerlendirebiliriz.

2. 14. Katîn (قَطِين)

Kâbe’nin bir diğer ismi *Katîn*’dir. *Katîn* (قَطِين), *devamlı oturmak, ikâmet etmek ve mukîm* anlamlarına gelmektedir. Genelde ev sâkinleri için kullanılan bu ismin özelde Mekke’de oturan Harem ehli²¹⁴ ve Mekke’de yaşayan Hums (الحُمس) ehli için kullanıldığı kaydedilmiştir.²¹⁵ Câhiliye döneminde hac ibadetinde Müzdelife’de vakfede bulunanların “Biz Beytulâh’ın (Katîni) sâkinleriyiz”. (حُنُّ قَطِينُ اللَّهِ)²¹⁶ dedikleri nakledilmiştir. *Katîn* isminin Kâbe anlamında kullanıldığı dize A’sâ, Meymûn b. Kays’ın *Divanü A’sâ’l-Kebîr*’inde görülmektedir.²¹⁷ *Katîn* isminin Kâbe’yi işaret ettiği bu şiirde Kureş’in haccı anlatılmaktadır.

2.15. Kible (القبلة)

Kâbe’nin diğer bir ismi olan *Kible* (القبلة) *dönülen, yönelinen yer* anlamına gelmekte mescitte mihrâbın yönüne işaret etmektedir.²¹⁸ *Kible*’nin İslâm öncesi Kâbe isimlerinden olduğu nakledilmiştir.²¹⁹ *Kible* isminin İslâm’dan önceye dayanan *Kâbe* anlamında kullanımı Câhiliye şiirlerinde görülmektedir.²²⁰ İbn Hişâm’ın *es-Sîretü’n-nebeviyye*’sinde Hz. Muhammed’in dedesi Abdülmuttalib Kâbe’yi yıkmak isteyen Ebrehe’ye karşı, Kâbe’nin kapısında “Ey Allah’ım! Şüphesiz kul kendi yükünü korur. O halde Kâbe’nin varlığını koru.” diyerek Allah’a dua ettiği kaydedilmekte ve kullandığı *kiblemiz* ifadesinin Kâbe anlamına geldiği rivayet edilmiştir.²²¹

²¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 13/343.

²¹⁵ Tirmizî, *Sünen*, “Hac”, 53; Ebü’l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî, *Mucmelu’l-luğa* (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, ts.), 1/498.

²¹⁶ Tirmizî, “Hac”, 53; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/525; Kurtubî, 2/428.

²¹⁷ A’sâ, Meymûn b. Kays, *Divanü A’sâ’l-kebîr*, thk: Muhammed Hüseyin (Kahire: Mektebetü’l-‘Edêb, 2009), 191.

²¹⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 4/66; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/305.

²¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 12/48.

²²⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/213; Cevherî, *Şihâh*, 9/496; Ebü’l-Kâsım ‘Alî b. el-Hasen *Târîhu Dimeşk*, nşr. ‘Omer b. Garâme el-‘Amravî (Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 19/496; Abdülmuttalib b. Hâşim der. Hüseyin b. Haydar Mahbub el Hâşimî, *Dîvânü Abdülmuttalib b. Hâşim*, (ysz., 2009), 47; Süheylî, *Ravd’ul-Unf*, 2/243.

²²¹ Rivayetlerde yer alan bazı örnekler için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/51. “Ey Allah’ım! Şüphesiz kul kendi yükünü korur. O halde beytinin varlığını koru. Onların haçları ve kuvvetleri senin kuvvet ve kudretine galip gelemeyecektir.” İbn Sad, *Tabakât*, 1/90; Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbü’l-Tabakâti’l-kerim*, çev. Musa Kazım Yılmaz (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 1/80.

Kıblenin önce Beyt-i Makdis olduğu, Kâbe'nin hicretten on yedi ay sonra kible tayin edildiği bildirilmiştir.²²² Kur'ân-ı Kerim'de²²³ kıblenin Kâbe olduğu “*Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin...*” meâlinde bir ayetle aktarılmaktadır. Kâbe'nin tamamının kible sayıldığı, Hz. Peygamber'in kıblesinin Rukn-i Şâmî ile Mizâb arasında olduğu beyan edilmiştir.²²⁴

2.16. el-Mescidü'l-Harâm (المسجد الحرام)

Kâbe'nin diğer bir ismi *el-Mescidü'l-Harâm*'dır. *Mescid* ve *harâm* kelimelerinden oluşan “*Mescidü'l-Harâm*” terkihi ile Kâbe, Kâbe'nin etrafını saran boş alan²²⁵ veya Kâbe'nin bulunduğu sahadaki cami kastedilmektedir.²²⁶ *Mescidü'l-Harâm* geleneksel olarak Mekke'deki Kâbe'nin etrafındaki alan için İslâm öncesi bir isim olarak tanımlanmıştır.²²⁷ Kaynakların verdiği bilgiye göre Kâbe, Câhiliye döneminde *mescid*, *el-Harâm* ve *Mescid-i Harâm* ifadeleri ile tanımlanmaktadır.²²⁸ Bu dönemde *Mescid-i Harâm*'ın mescit kelimesi namaz mahalli değildir. Bu ifade ile Kâbe, Kâbe'yi kuşatan ve ibadet için kullanılan alan,²²⁹ Mekke veya Mekke harem kastedilmektedir.²³⁰ Câhiliye şiiirlerinde *el-Mescidi'l-Harâm* yer almaktadır.²³¹

Kâbe'yi ihâta eden tavaf mahalli ve etrafındaki mescid anlamında-

“Kişi kendi göçünü evini korur, Sen de göçünü kuru Allah'ım,
Onların haçı ve güçleri, Senin gücünü ve tedbirini mağlup etmesin, Allah'ım
Eğer sen onları kiblemizle baş başa bırakacak olursan, O senin bileceğin bir iştir
Allah'ım.”

²²² İbn İshâk, *Sîre*, 297-299; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/19.

²²³ el-Bakara 2/144.

²²⁴ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/19; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 1/184, 185.

²²⁵ Havârizmî, *İsâretu'l-terğîb ve'l-teşvîk*, 287; Zerkeşî, *İ'lâmu's-sâcid*, 57.

²²⁶ A. J. Wensinck, “Mescid-i Harâm”, *The Encyclopaedia of Islam*, ed. E. Van Donzel - B. Lewis - Ch. Pellat (Leiden: 1978), 8/119.

²²⁷ Gerald R. Hawting, “Ka'ba”, *Encyclopedia of The Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: 2003), 3/80.

²²⁸ Zeytûnî, *Şi'ri'l-Câhiliye*, 125.

²²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve'l-tenvîr*, 2/29; el-Ensârî, *Kâbetü'l-müşerrefe*, 18.

²³⁰ Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mescid-i Haram”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/273.

²³¹ Ebû Yezîd Kays b. el-Haîm, *ed-Dîvân* (el-Mektebetü'ş-Şâmîle, ts.), 12; Ebû Sa'îd 'Abdulmelik b. Karîb b. 'Alî b. Aşma', *el-Eşma'ıyyât*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir - 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1414/1993); Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/91.

ki *Mescid-i Harâm* ismi Kur'ân-ı Kerîm'de on beş kere geçmekte²³² ve Kâbe'den çok daha yaygın kullanılmaktadır.²³³ Mezkur bahisle ilgili olarak *İhbâru'l-kirâm bi-ahbâri'l-mescidi'l-harâm* adlı eserin müellifi Esedî (ö. 1066/1656) Kur'an'da geçen *Mescid-i Harâm* ifadelerinin bizâtihi Kâbe'ye işaret ettiğini zikretmektedir.²³⁴

2. 17. Müzheb (المذهب)

Kâbe'nin diğer bir ismi *Müzheb*'dir (المذهب). *Müzheb* altın suyuyla boyanmış anlamına gelen bu lafza²³⁵ Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415)²³⁶ ve Zebîdî (ö. 1205/1791)²³⁷ lügatlerinde Kâbe'nin bir ismi olarak yer vermiştir. İncelemiş olduğumuz kaynaklarda İslâmî dönemde bu isme rastlamadığımızı söyleyebiliriz. “*Müzheb*”²³⁸ kelimesi, içinde geçtiği şiirde *Beytullâhi'l-Harâm* anlamına gelmektedir.²³⁹

2. 18. Nâzir (ناذر), Nâdir (نادر), Bâdir (بادر)

Kâbe için kullanılan bir başka isim de *Nâzir*'dir.²⁴⁰ Bu isim, Ezrakî'nin *Ahbâru Mekke* isimli kitabının bir nüshasında *Nâzir* (ناذر)²⁴¹, diğer nüshasında *Bâdir* (بادر)²⁴² olarak yer almaktadır. Noktalama işaretlerinden kaynaklanabileceği düşünülen bu karışıklığın nassâhın imla hatası olabileceği düşünülmüştür.²⁴³ Diğer bir görüşe göre de yazım hatası olmayıp Kâbe'nin diğer bir ismi olduğu ifade edilmektedir.²⁴⁴ Kâbe'ye birtakım hediye ve adakların nezredilmesi sebebiyle *Nâzir*, madenden elde edilen altın ve gümüşün kıymetli parçası olduğu için *Nâdir* ismini aldığı belirtilmektedir. Ayrıca, *kıymeti, şekli ve eşsizliğinden* dolayı bu ismi aldığı belirtilmiştir.²⁴⁵

²³² el-Bakara 2/144, 149, 150, 191, 196, 217; el-Mâide 5/2; el-Enfâl 8/34; et-Tevbe 7/19-28; el-İsrâ 17/1; el-Hac 22/25; el-Fetih 48/25-27; el-Ensârî, *Kâbetü'l-müşerrefe*, 18.

²³³ el-Esedî, *İhbâru'l-Kirâm*, İzmir Milli kütüphanesi, 357/8, vr. 20b.

²³⁴ el-Esedî, *İhbâru'l-Kirâm*, İzmir Milli kütüphanesi, 357/8, vr. 20b.

²³⁵ Zeytûnî, *Şi'ri'l-Câhiliye*, 127.

²³⁶ Fîrûzâbâdî, *Ķâmüsü'l-muhît*, 86.

²³⁷ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 2/450.

²³⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/105-2/166.

²³⁹ Muhammed b. el-Hüseyin el-Mekkî, *Esmâü'l-kâbeti'l-müşerrefe*, 11; Zeytûnî, *Şi'ri'l-Câhiliye*, 127; Şerefî, “Esmâü'l-Kâbe”, 469.

²⁴⁰ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/280.

²⁴¹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/280.

²⁴² Ebü'l-Velid Muhammed, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âşâr*, thk. İbn Dehîş (Mektebetü'l-Esedî, ysz, 2003), 393; Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb* (Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâigil Kavmiyye, 1423), 313.

²⁴³ Şerefî, “Esmâü'l-Kâbe”, 465.

²⁴⁴ Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 7/7.

²⁴⁵ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânusu'l-basît fî tercemeti'l-kâmüsi'l-muhît* (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 3/2360-2362.

Arapların bazı günlerde Kâbe'ye gelmelerinin de bu ismi almasında etkili olabileceği vurgulanmıştır.²⁴⁶ Kureyş, Kâbe'yi pazartesi ve perşembe günleri açmakta ve dilediği kimseyi içeri almaktadır.²⁴⁷ Bu sebeple *Nâdir* ismiyle nâdiren gidilen ve girilen yer anlatılmak istenmiş olabilir.

Fâsî (ö. 832/1429)²⁴⁸, Ezrakî'nin *Nâzir* (ناذر) rivayetine binaen, *Nâdir* ismine dipnot düşerek, kendi kitabında *eşsizliği ve teklifi* nedeniyle *Nâdir* (ناذر) ismini nakletmiş ve bu ismin Mekke'nin ismi olduğunu da belirtmiştir. Bazı çalışmalarda ise *Nâzir*, *Nâdir* ve *Bâdir* isimlerinin birlikte ele alındığı görülmektedir.²⁴⁹

2. 19. Setrullah (سترة الله)

Kâbe'ye verilen isimlerinden bir diğeri *Setrullah*'tır (سترة الله). Bu terkip, *Allah'ın örtüsü* anlamına gelmektedir. Terkipte yer alan *örtü* (ستر), bir şeyin üstünün kapanması ve kaplanmasını ifade etmektedir.²⁵⁰ *Setrullah* ismi için Ebû Hayye en-Nümeyrî'nin (ö. 183/799) bir şiiri kaynak gösterilmiş²⁵¹ ancak bu ismin yaygın kullanılmadığı kaydedilmiştir.²⁵²

2. 20. Sürratü'l-Arz (سرة الأرض)

Kâbe için kullanılan isimlerden bir başkası da *yeryüzünün merkezi*²⁵³, *yeryüzünün göbeği*²⁵⁴ anlamına gelen *Sürratü'l-Arz*'dir (سرة الأرض). *Sürratü'l-Arz* terkihi kaynaklarda Yemen ile Şam arasındaki bölgenin adı olarak da belirtilmiştir.²⁵⁵ Nakillerde bu ifade, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan *Ümmü'l-Kura*²⁵⁶ ile aynı anlamda değerlendirilip içinde Kâbe'nin bulunduğu Mekke şehri için de kullanılmıştır.²⁵⁷

²⁴⁶ Havvâm, *Esmâü'l-kâbete'l müşerrife*, 26.

²⁴⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1:123.

²⁴⁸ Fâsî, *Şifâu'l-garâm*, 1/65.

²⁴⁹ Şerefi, "Esmâü'l-Kâbe", 469.

²⁵⁰ Hâlîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 7/236.

²⁵¹ Ebû Hayye en-Nümeyrî, *Şi'ru ebî hayye en-Nümeyrî*, nşr. Yahyâ el-Cebûrî (Dimeşk: Vizâretu's-Şekâfe, 1975), 172.

²⁵² Muhammed b. el-Hüseyn el-Mekkî, *Esmâü'l-kâbete'l-müşerrife*, 14; Şerefi, "Esmâü'l-Kâbe", 2/467.

²⁵³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, 4/463.

²⁵⁴ Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, nşr. İbrâhîm Besyûnî (Mısır: ts.), 3/343; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/19.

²⁵⁵ Ebû Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî', *Tabakât*, nşr. 'Alî Muḥammed 'Omer (Kahire: Mektebetü'l-Ḥancî, 1421/2001), 1/27; Ṭaberî, *et-Târîḥ*, 1/208; Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilazîz b. Muḥammed b. Eyyûb b. Amr el-Bekrî el-Endelûsî, *Mesâlik ve'l-memâlik* (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 1/86; İbn 'Asâkir, *Târîḥu Dimeşk*, 1/7.

²⁵⁶ eş-Şûrâ, 42/7.

²⁵⁷ Ḥasen el-Başrî, *Fedâ'ilu Mekke*, 19; Muḳâtil b. Süleyman, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleyman*, 3/764; Hâlîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/287; Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfi'î*, nşr. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 1427/2006), 3/1240; Ezrakî, *Aḥbâru Mekke*, 1/281.

*Sürratü'l-Arz*la zikredilen merkezîyet kavramının sadece İslâmîyet'te değil diğer dinlerde de var olduğunu ifade etmeliyiz. Dinlerde kutsal kabul edilen yerlerin aslında mekân olarak diğer yerlerden farkı olmadığı ancak ulûhiyyetin bu yerde tecelli ettiği inancı ile söz konusu mekânın özel sayıldığı muhakkaktır. Kutsal yerler, bir toplumun dinî hayatının merkezi olan, insan hayatına yön veren ve anlam kazandıran yerlerdir. Kişinin dini ne olursa olsun insan tabiatı böyle yerlere ihtiyaç duymuştur.²⁵⁸ Küçükaşçı bu hususu: “Semavî dinlerde kutsal mekânların bulunduğu mahallerin dünyanın merkezi, bu merkezin üç kozmik alan yer, yer altı ve gökyüzü arasında bir irtibat yeri olduğu ve bu dünyanın yaratılışının bu merkezden başlayarak yayıldığı şeklinde bir anlayış bulunmaktadır.²⁵⁹ sözleriyle özetlemektedir. Dinler Tarihi araştırmacısı Taşpınar'ın ifadesiyle “Kozmogoni”²⁶⁰ dinlerin kutsal mekânlarına ait tüm inşalarda örnek alınan oluşumdur. İnşa edilen her yeni mabette, dünyanın yaratılışı bir anlamda bir kez daha tekrarlar. Aslında, kutsal mekânların her biri “evrenin merkezinde” bulunmaktadır.”²⁶¹ Bu düşünce sistemine göre merkez anlayışını (*axis mundi*) ifade eden *Sürratü'l-Arz*, birçok dinin kutsal mâbetleri için kullanılmaktadır. *Dünyanın Merkezine* (*axis mundi*) ulaşan kimse, aslî yurduna yeniden dönmenin mutluluğunu yaşar.²⁶² Kâbe de İslâm dünyasının dinî ve coğrafi merkezi kabul edilmiştir. Bu anlayışa göre dünya nasıl ki atmosferin ortasında ise Kâbe de Mescid-i Harâm'ın, Mescid-i Harâm, Harâm'ın, Harâm Hicaz'ın, Hicaz, İslâm ülkelerinin, İslâm ülkeleri dünyanın merkezindedir, bu sebeple haritalar Kâbe merkezli oluşturulmuştur.²⁶³ Bu merkez, dünyanın herhangi bir yerindeki Müslümanların günlük ibadetlerini yapmak için yöneldikleri kiblenin spesifik noktası olup Kurân-ı Kerîm'in emri nedeniyle ömürde en az bir kere hac yapma emrine uyan Müslümanların ulaşma hedefidir.²⁶⁴ Yukarıda anlatılan özellikler, Mekke'nin kıymetini artırmaktadır. Merkez kent Mekke, İslâm'dan önce, kıtalar arası bir merkez niteliğinde, metropolis konumundadır.

²⁵⁸ Ali Erbaş, “İslâm Dışı Dinlerde Hac”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 98.

²⁵⁹ Mustafa Sabri Küçükaşçı, *Sanat ve İnanç*, haz. Banu Mahir - Halenur Katipoğlu (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Türk Sanat Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2004), 1/92.

²⁶⁰ Kozmogoni, evrenin aslı, ortaya çıkışı ve gelişmesi üzerine bilim öncesi açıklamalar içeren ilim için kullanılan terimdir. Erişim: 5.03.2023 <https://islamansiklopedisi.org.tr/kozmogoni>.

²⁶¹ İsmâil Taşpınar, *Doğu Dinlerinde Hac İbadeti Hinduizm ve Budizm* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014), 12.

²⁶² Taşpınar, *Doğu Dinlerinde Hac*, 13.

²⁶³ Akkach, *Cosmology and Architecture*, 181.

²⁶⁴ Harry B. Partin, “Ka'bah”, *The Encyclopedia of Religion* (New York: The Macmillan Co, 1987), 8/225; Petersen, “Ka'ba”, 142; Gerald R. Hawting, “Ka'ba”, *Encyclopedia of The Qur'an* (Leiden, 2003), 3/75-80.

2. 21. Zâtü'l-Ved'a (ذَاتُ الْوَدْعِ)

Kâbe'nin, kaynaklarda yer alan bir diğer ismi *Zâtü'l-Ved'a*'dır (ذَاتُ الْوَدْعِ). *Zât* (ذَات) kelimesi, müennes sahiplik ifadesidir. *Ved'a* sahibini ifade etmektedir. *Ved'a* (وَدْع) kelimesi, deniz hayvanlarından çıkarılan küçük sedef, istiridye kabuğu,²⁶⁵ ziyinet,²⁶⁶ boncuk²⁶⁷ ve nazardan korunma maksatlı gibi boncuk türevi olarak tanımlanmaktadır.²⁶⁸ Kelimenin diğer anlamları put, Hz. Nûh'un gemisi, Kâbe ve Mekke olarak nakledilmektedir.²⁶⁹ Ezherî²⁷⁰ ve İbn Manzûr²⁷¹ *Zâtü'l-Ved'a* tabirine Mekke; Zebîdî²⁷² ve Fîrûzâbâdî²⁷³ ise Kâbe anlamı vermiştir. *Zâtü'l-Ved'a*" terkihiyle Kâbe'ye ait sedef, istiridye gibi boncukların olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda Kâbe'ye değerli eşyaların hediye edildiği, hediye edilen eşyaların çeşit çeşit olduğu anlatılmaktadır. İslâm Sanatı ve Mimarîsi uzmanı Oleg Grabar (ö. 2011) Kâbe'ye bağışlanan eşyaların farklı türlerde olduğunu ve hediyelerin bir kısmının içerisinde değerli taşların bulunduğunu belirtmektedir.²⁷⁴ Grabar'ın dile getirdiği gibi yerin kutsallığı nedeniyle Kâbe'ye *ved'a* hibe edilmiş olabilir. Yukarıda zikredilen hibelerin mahiyetinden *ved'a*nın da para, ziyinet veya kıymetli bir eşya olabileceği akla gelmektedir. İbn Battûta *Seyahatnamesine* göre *ved'a*, para ve mübadele aracıdır.²⁷⁵ İbn Battûta (ö. 770/1368-69) Zi'betü'l-Mehel (Maldiv) adalarına yaptığı seyahat esnasında bu adaların meskûnlarının *ved'a* isimli para kullandıklarını, bunun altın gibi değerli olduğunu, her türlü alışverişin bu deniz kabuğuyla yapıldığını,²⁷⁶ Maldivli ve Sudanlıların da para biriminin bu deniz kabuğu olduğunu aktarmaktadır.²⁷⁷ Paranın tarihini incelediğimizde, deniz salyangozu kabuklarının para olarak kullanıldığını görüyoruz. Bu kabukların Afrika'nın çoğu ülkesi ile Hint Okyanusu'nun çevrelediği

²⁶⁵ Halil b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/222; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/380.

²⁶⁶ Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, 3/196.

²⁶⁷ Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, 4/85.

²⁶⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 22/294.

²⁶⁹ Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, 3/388; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/387; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 22/295, 296; Fîrûzâbâdî, *Ķâmûsü'l-muḥîṭ*, 1/769; Cevâd 'Alî, *el-Mufaṣṣal*, 12/242.

²⁷⁰ Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, 3/388.

²⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/387; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 22/294.

²⁷² Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 22/295, 296.

²⁷³ Fîrûzâbâdî, *Ķâmûsü'l-muḥîṭ*, 1/769.

²⁷⁴ Oleg Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu*, çev. Nuran Yavuz (İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2018), 86.

²⁷⁵ İbn Battûta, *Rihletu İbn Battûta*, 2/446.

²⁷⁶ İbn Battûta, *Rihletu İbn Battûta*, 2/445, 447.

²⁷⁷ İbn Battûta, *Rihletu İbn Battûta*, 2/445- 447; Ebü'l-'Abbâs Aḥmed b. 'Alî el-Kalkaşendî, *Şubḥu'l-a'şâ fi şinâ'ati'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 5/159.

ülkelerde tasarruf aracı olarak popüler olduğu bildirilmiştir.²⁷⁸ Deniz salyangozu kabuklarının Hindistan ve Çin'deki gibi Güneydoğu Asya'nın iç kesimlerinde parasal değere sahip olduğu ayrıca istiridye ve benzeri deniz hayvanlarının içerisinde oluşan küçük, yuvarlak, sert ve sedef renkli incilerin kıymeti dikkat çekmektedir.²⁷⁹ Bu değerli taş ve kabukların 15. yy.'da Afrika ile doğrudan ilişki kurmuş Portekizli denizciler ve tacirler tarafından da kullanıldığı belirtilmektedir. Yine 16. yy.'da Angola'da deniz kabuğu parasının kullanıldığı kaydedilmektedir.²⁸⁰ Para mahiyetinde olan bu boncukların daha önceki yüzyıllarda da muteber olması muhtemeldir ve bir vesileyle Kâbe'ye getirilmiş veya bırakılmış olabilir.

Câhiliye'de insanların Allah'tan başkasından isteme alışkanlıkları, tutum ve davranışları Kâbe ile ilişkilendirilerek yapılmıştır. Bu nedenle, ellerindeki bazı eşyaları Kâbe'ye asmışlardır.²⁸¹ Arapların, *Zâtü'l-Ved'a* adıyla Kâbe'ye yemin ettikleri de (بمينا ذات الودع) zikredilmektedir.²⁸² Rivayetler bir arada değerlendirildiğinde Arap inancında *ved'a*ya yer verildiği, bu taşların Kâbe'nin perdesine asıldığı, Kâbe'ye tevdi edilen deniz kabuğu, boncuk ya da putlar nedeniyle Kâbe'nin *Zâtü'l-Ved'a* ismiyle anıldığı anlaşılmaktadır.²⁸³ Câhiliye Araplarının, Kâbe'ye *ved'a* adı verilen küçük boncuk ve put türevi eşyaları asmaya meraklı oldukları ve bunlara tazimde bulunarak bunlardan medet umdukları söylenebilir. Hz. Peygamber'in put ve benzeri objelere tapınmanın yanlış olduğunu vurgularken örnek verdiği bir obje *ved'a* isimli nazar boncuğudur.²⁸⁴ Burada bir hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir. *Ved'a* adı verilen nazarlığın kullanımının yaygın olduğu için bu boncuğun Kâbe'ye iliştirilmesi mümkündür. Hz. Peygamber'in günlük hayatta *ved'a* adı verilen boncuğu asmayı uygun görmemesi, boncuktan medet umulmaması kuralını toplumda sağlamlaştırmak olmalıdır. Zira Ezrakî'nin naklettiği bir rivayette Kâbe'nin içinde süsleme unsuru olarak yer alan ve muhtemelen hibe edilen bir başka süslü taş boncuktan

²⁷⁸ Jack Weatherford, *Para: Deniz Kabuğundan Sanal Paraya*, çev. İnönü Korkmaz (İstanbul: Maya Kitap, 2019), 38.

²⁷⁹ İbrâhim Muhammed Fehhâm, *el-Ved'u fi akâidi'l-Arab* (El-Faysal Mecelletü Sekafiyetü Şehriyye, 1978), 121-134.

²⁸⁰ Catherine Eagleton - Jonathan Williams, *Paranın Tarihi*, çev. Fadime Kahya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları), 280-282.

²⁸¹ Fehhâm, *el-Ved'u*, 122.

²⁸² Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Me'âni'l-kebir fi ebyâti'l-me'âni*, nşr. Sâlim el-Kerenkevi v.dğr. (Haydarâbâd: Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1368/1949), 2/838; Cevâd 'Alî, *Mufaşşal*, 11/285.

²⁸³ Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 3/88; Cevâd 'Alî, *el-Mufaşşal*, 12/242.

²⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 28/637. Hz. Peygamber Câhiliye toplumuna, Allah'tan başka varlıklardan medet ummamayı öğretirken "Kim nazarlık takarsa Allah onun işini tamama erdirmesin Her kim "ved'a" (boncuk) takarsa Allah onu korktuklarından emin kılmazın!" demiştir.

bahsedilmektedir. Ezrâki, Kâbe kapısına nâzır duvarda (arka duvar) beyaz siyah renklerde *göz boncuğu* (nazar boncuğu) benzeri bir boncuğun (الْجُرْعَةُ) yer aldığını ve bu boncuğun, Kâbe'nin tabanından 6.5 zirâ (3,25 metre) yükseklikte asılı olduğunu belirtmiştir. Bu boncuk rivayete göre, kendisi 12 parmak, etrafında 3 parmak genişliğinde altın bir taka sahiptir. Rivayete göre, siyah beyaz desenli bu boncuk (الْجُرْعَةُ) Kâbe kapısından girince tam karşısında asılı durmaktadır. Hz. Muhammed'in de boncuğun karşısında, boncuğu sağ tarafına alarak namaz kıldığı nakledilmektedir.²⁸⁵ Hz. Peygamberin günlük hayatta *ved'a* adlı boncuğun süsleme unsuru olarak değil, medet unsuru olarak kullanılışından rahatsız olduğu düşünülebilir. Bu durumda Kâbe'nin içerisinde bulunan siyah beyaz desenli boncuğun, Kâbe'ye asılan *ved'a* isimli boncuk veya takılan süs objelerinden farklı nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, Kâbe'nin örtüsünde boncuk benzeri süslemelerin varlığı mâbede *Zâtü'l-Ved'a* ismini kazandırmış olmalıdır.

Sonuç

Mekke'deki İslâm mabedinin Kâbe ve kaynaklarda adı geçen diğer isimleri yapının mimarî, fizikî, tarihî, coğrafi özellikleri ile kutsiyeti ve fazileti ile ilgilidir. Bu isimler yeryüzünün ilk mabedi hakkında detaylı bilgiler vermektedir. Bir yerin özellikleri, büyüklüğü, şerefi ve şöhreti o yerin isim adedini artırarak, orayı isim zengini kılabilir. Kâbe de âidiyeti, kutsiyeti ve değeri nedeniyle çağlar boyu farklı isimlerle anılmıştır. İsimlerin bazıları Kâbe, Mekke ve Medine için ortak olarak kullanılmıştır. Mezkûr mekanların manevi havası, tarihi ve dokunulmazlığının isimlere yansıdığı görülmektedir. Örneğin, *Beniyye* ve *Düvvâr / Devvâr* isimleri mabedin fiziki durumu ile mimarisine; *el-Beytü'l-Atîk*, "*el-Kar-yetü'l-Kadîme* ve *Nâzır/Nâdir/Bâdir* isimleri kadim tarihine ve antik değerine; *Kâdis*, *el-Beytü'l-Harâm*, *el-Beytü'l-Muharrem*, *Beytü'l-Ma'mûr*, *Durâh*, *el-Mescidi'l-Harâm*" isimleri dinî yönüne; *Îlâl/Ellel/Âl*, *Kible* ve *Sürratü'l-Arz* coğrafi konumuna, *Setrullah* ve *Zâtü'l-Ved'a* ise sosyokültürel ve ticarî hususiyetine işaret etmektedir. Kâbe isminin somut ve soyut anlamları, mabedin sadece bir mekândan ibaret olmadığını aynı zamanda mekânın makâmla bulunduğu Beytullah (Allah'ın evi) olduğunu; diğer isimleri ise mabedin sahip olduğu çok yönlü fonksiyonunu göstermektedir.

Kâbe, Müslümanların namazlarında yöneldikleri kiblesi, hac ve umre ibadetlerinin merkezidir. *Beytullah/Allah'ın evi* ismiyle de tanımlanan *Kâbe*, etrafını *kural* ve *yasakları belli kutsal alan* anlamında *Harem* ve bulunduğu coğrafyayı *kutsal topraklar* diye adlandırır. Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle *ziraata elverişli olmayan* bu arazi, Kâbe sayesinde yeryüzünün emniyetli şehri *Beledi'l-Emîn* ve şehirlerin anası *Ümmü'l-kura* konumuna erişmiş, medeniyete dönüşerek merkezietini izhâr etmiştir. Bu merkezin

²⁸⁵ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/293

her bir Müslümanın inanç dünyası, ibadet hayatı ve ahlâk anlayışı için derin manâsı vardır. Yukarıda ifade ettiğimiz değerlere istinaden birçok isme sahip olduğu gibi *Kâbe* de tek bir kelime olarak kullanılmaktan ziyade, *Kâbe-i Şerif*, *Kâbe-i Muazzama*, *Kâbe-i Mükerrerme* ve *Kâbe-i Müşerreffe* gibi hürmet ve tazim ifade eden terkipler ile kullanılmıştır.

Netice olarak ifade edersek *Kâbe*, Kur'ân-ı Kerîm'de *mukaddes*, *muharrem* ve *mübarek* tabirlerle tavsîf edilen topraklarda yer alan, İslam'ın temel mabedidir. Tavsîf edilen özellikler ile dinî, mimarî, tarihî, coğrafî ve kültürel mâlûmatı da isimlerinde barındırmaktadır.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî. *Tefsîru 'Abdurrezzâk*. nşr. Maḥmûd Muḥammed 'Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Abdülmuttalib b. Hâşim. *Dîvânü Abdülmuttalib b. Hâşim*. der. Hüseyin b. Haydar Mahbub el Hâşimî. 2009.
- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eṣ-Şeybânî. *el-Müsne'd*. nşr. Heyet. 12 Cilt. Cem'iyetu'l-Meknez, 1431/2010.
- Akkach, Samer. *Cosmology and Architecture in Premodern Islam An Architectural Reading of Mystical Ideas*. New York: State University of New York Press, 2005.
- A'sâ, Meymûn b. Kays. *Divânü A'sâ'l-Kebîr*. thk: Muhammed Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-Edêb, 2009.
- Begavî, Ebû'l-Kâsım 'Abdullâh b. Muḥammed. *Mu'cemu's-sahâbe*. nşr. Muhammed 'Avd el-Menkûş - İbrâhîm İsmâ'il el-Kâdî. 4 Cilt. Kuveyt: Mibretu'l-Âl ve'l-Aşhâb, 1432/2011.
- Belâzürî, Aḥmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. nşr. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Belâzürî, Aḥmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûḥu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Beydâvî, Ebû Sa'id 'Abdullâh b. 'Omer el-Şirâzî. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mescid-i Haram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/273-277. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'il. *el-Câmi'u'l-musnedu's-sahîhu'l-Muḥtaşar*. nşr. Muḥammed Zuheyr en-Nâsîr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Câhiz, Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Leyşî. *er-Resâil*. nşr. 'Alî Bû Melḥam. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Cevâd 'Alî. *el-Mufaṣṣal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. eṣ-Şâmile ez-Zehbiyye, 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Naşr İsmâil b. Hammâd. *Tâcu'l-luġa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. nşr. Aḥmed 'Abdulġafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Çubukcu, Asri. "Ebû Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/175. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Devserî, Mahmud b. Ahmed. *el-Ka'betü'l-müşerrefe: ta'rifuha, esmauha, binauha, fezailuha, hasaisuha, ahkamuha*. Demmam: Dar-u İbnü'l-Cevzi, 1434/2013.
- Eagleton, Catherine - Jonathan Williams. *Paranın Tarihi*. çev. Fadime Kahya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Ebû Ḥayye en-Numeyrî, Ebû Ḥayye el-Heşem b. er-Rebî'. *Şi'ru ebî ḥayye en-Nümeyrî*. nşr. Yahyâ el-Cebûrî. Dimeşk: Vizâretu's-Şekâfe, 1975.
- Ebû Sa'id 'Abdülmelik b. Karîb b. 'Alî b. Aşma'. *el-Eşma'iyât*. nşr. Aḥmed Muḥammed Şâkir - 'Abduselâm Muḥammed Hârûn. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1414/1993.
- Ensârî, Abdülkuddûs. *Târihu'l-mufaṣṣal kâbetü'l-müşerrefe kable'l-İslâm*. Mekte: Mektebetü's-Sahafî el Edebî, 1419.
- Erbaş, Ali. "İslâm Dışı Dinlerde Hac". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 98.
- Esedî, Ahmed b. Muhammed el-Mekki. *İhbâru'l-kirâm bi-ahbâri'l-mescidi'l-harâm*. İzmir: İzmir Milli Kütüphanesi, 357/8, 1a-30b.

Eyüp Sabri Paşa. *Mir'ât-ı Mekke: Kâbe ve Mekke Tarihi*. sad. Osman Erdem. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 2008.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-luga*. nşr. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.

Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-Âsâr*. nşr. Ruşdî es-Sâlih Mulaḥḥas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1403/1983.

Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*. thk: İbn Dehîş. Mektebetü'l-Esedî, 2003.

Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed. *Mekke Tarihi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Fâkihî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk el-Mekkî. *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehri ve hadîsihi*. nşr. 'Abdumelik 'Abdullâh Dehîş. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Ḥaḍar, 1414.

Fayda, Mustafa. "Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/101-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Fâsî, Ebû't-Tîb Muhammed b. Ahmed b. 'Alî el-Fâsî. *Şifâu'l-ğarâm bi ahbâri'l-beledi'l-ğarâm*. 2 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2000.

Fehhâm, İbrâhim Muhammed. *el-Ved'u fi akâidi'l-Arab*. el-Faysal Mecelletü Se-kafiyetü Şehriyye, 1978.

Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yaḥyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Me'ânî'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *Beşâ'iru zevî't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. nşr. Muhammed 'Alî en-Neccâr. 6 Cilt. Kâhire: el-Meclisu'l-'A'lâ, ts.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *Kâmûsü'l-muḥîṭ ve'l-ğabesü'l-vasîtu el-câmi' limâ zehbe min luğati'l-'Arab şemâti*. Lübnan: Müesseseti'Risale, 2005.

Grabar, Oleg. *İslâm Sanatının Oluşumu*. çev. Nuran Yavuz. İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2018.

Ḥalîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'Ayn*. nşr. Mehdi el-Maḥzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1991.

Hamidullah, Muhammed. "İslâm'da Hac". çev. M. Akif Aydın. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 123-162. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

Harman, Ömer Faruk. "Zülhalesa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/561. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ḥasen el-Baṣrî, Ebû Sa'îd el-Ḥasen b. Yesâr el-Baṣrî. *Feḍâ'ilu Mekke ve's-sekenu fihâ*. nşr. Sâmi Mekkî el-'Ânî. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâḥ, ts.

Ḥavârizmî, Muhammed b. İshâk. *İsâretü't-terğîb ve't-teşvîk ilâ'l-mesâcidi's-selâse ve'l-Beyti'l-Atîk*. nşr. Muştafâ Muhammed ez-Zehbe. Mektebetü Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1418.

Havvâm, Riyad b. Hasan. *Esmâu'l-kâbeti'l-müşerrefe*. Mekke: Mekketü'l-Mekkiyye, 2008.

Hawting, Gerald R. "Ka'ba". *Encyclopedia of The Qur'an*. ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: 2003.

İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Ḥasen. *Târîḫu Dimeşk*. nşr. 'Omer b. Garâme el-'Amravî. 80 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiiyye, 1984.

İbn Battûta, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Muḥammed b. İbrâhîm el-Livâtî et-Tancî. *Rihletu Ibn Battûta*. 5 Cilt. Ribât: 'Akademiyyetu'l-Memleketu'l-Mağribiyye Ribât, ts.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretü'l-luga*. nşr. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.

İbn Fâris, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvînî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. nşr. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn. 6 Cilt. İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 1423/2002.

İbn Fehd, Necmüddîn, Ebû'l-Kâsım (Ebû Hafs) Ömer (Muḥammed) b. Muḥammed b. Muḥammed el-Hâşimî el-Mekkî. *İthâfü'l-verâ bi-ahbâri ümmi'l-ḳurâ*. nşr. Fehîm M. Şeltût. Kahire: 1983.

İbn Ḥabîb, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Ḥabîb el-Bağdâdî. *el-Muḥabber*. nşr. Ilse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.

İbn Haldun. *Mukaddime*. haz. Arslan Tekin. 2. Cilt. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2013.

İbn Ḥazm, Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelusî. *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*. nşr. Lecnet mine'l-Ulemâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbn Hişâm, Ebû Muḥammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretu'n-nebevîyye* nşr. Muştafâ es-Saḳḳâ v.dğr. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955.

İbn Ḥurdâzbih, Ebû'l-Kâsım 'Ubeydullâh b. 'Abdullâh. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1307/1889.

İbn İshâk, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İshâk b. Yesâr el-Muṭṭalibî. *es-Sîre (Kitâbü's-Siyer ve'l-meğâzi)*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.

İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşki. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. 'Abdullâh b. 'Abdî'l-Muḥsin et-Turkî. 21 Cilt. Dâru Hicr, 1418/1997.

İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dineverî. *el-Ma'ârif*. nşr. Şervet 'Ukkâşe. el-Hey'etu'l-Mişiyyetu'l-'Âmme, 1413/1992.

İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dineverî. *el-Me'ânî'l-kebir fi ebyâtî'l-me'ânî*. nşr. Sâlim el-Kerenkevî v.dğr. 3 Cilt. Ḥaydarâbâd: Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1368/1949.

İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfi'î. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.

İbnu'l-Munzir, Ebû Bekr Muḥammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri. *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Sa'd b. Muḥammed Sa'd. 2 Cilt. Medine: Dâru'l-Me'âşir, 1423/2002.

İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakât*. nşr. 'Alî Muḥammed 'Omer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1421/2001.

İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî'. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kerîm*. çev. Musa Kazım Yılmaz. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.

İbnü'l-Eşîr, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-Cezerî. *Usdu'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. nşr. 'Âdil Aḥmed er-Rufâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, 1996.

İbnü'l-Eşîr, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muḥammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. nşr. 'Umar 'Abdusselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997.

İbnü'l-Kelbî, Ebû'l-Munzir Hişâm b. Muḥammed el-Kelbî. *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*. el-Mektebetü's-Şâmile, ts.

İbn Zahîra, Muḥammed Cârullah b. Muḥammed b. Ebû Bekir b. Ali b. Zahîre. *el-Câmi'u'l-laṭîf fi fazli Mekke ve ehlihâ ve binâ'i'l-beyti's-şerîf*. thk. Ali Umer. Kâhire:

Mektebetü's-şekafeti'd-Diniyye, 1423/2003.

İbnu'z-Ziya, Ebü'l-Beka Bahaeddin Muhammed b. Ahmed el-Mekki. *Târîhu Mekke'te'l-müşerrefe ve'l-mescidi'l-haram ve'l-medîneti's-şerife ve'l-kabri's-Şerif*. thk. Ala İbrâhim Ezherî - Emin Nasr Ezherî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.

İmru'u'l-Ğays, İmru'u'l-Ğays b. Hucr b. el-Hâriş el-Kindî. *Dîvânü İmri'i'l-Ğays*. nşr. 'Abdurrahmân el-Muşâtâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004.

Kalkaşendî, Ebü'l-'Abbâs Aħmed b. 'Alî. *Şubhu'l-a'sâ fi şinâ'ati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

Ğays b. el-Ğaşım, Ebü Yezid Ğays b. el-Ğaşım. *ed-Dîvân*. el-Mektebetü's-Şâmîle, ts.

Kırca, Celal. "Aksâmü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/290-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Ğureşî, Ebü Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Ğaşğâb. *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*. nşr. 'Alî Muhammed el-Bicâdî. Mısır: ts.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *Tefsir-i Kurtubî (Câmiu'l-Ahkâmu'l-Kur'an)*. Kahire: Dâru'l-Kütübü Mısriyye, 1964.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Leğâ'i-fü'l-işârât*. nşr. İbrâhim Besyûnî. Mısır: ts.

Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2016.

Küçük, Abdurrahman. "Beytü'l-Ma'mûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/94-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. *Câhiliye'den Emevilerin Sonuna kadar Haremeyn*. İstanbul: Yıldız Yayıncılık, 2003.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. *Sanat ve İnanç*. haz. Banu Mahir - Halenur Katipoğlu. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Türk Sanat Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2004.

Lings, Martin. *Başlangıçtan Günümüze Mekke*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Mâlik b. Enes, Ebü 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvaşğa* (Ri-vâyetü'l-Ğa'nabîl). nşr. 'Abdulmecîd et-Türk. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1999.

Mâverdi, Ebü'l-Ğasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî. *en-Nuket ve'l-uyûn*. nşr. es-Seyyid b. 'Abdilmakşûd b. 'Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.

Mes'ûdî, Ebü'l-Ğasen 'Alî b. el-Ğuseyn b. 'Alî. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. nşr. 'Abdullah İbrâhim eş-Şâvî. Ğahire: Dâru's-Şâvî, ts.

Mes'ûdî, Ebü'l-Ğasen 'Alî b. el-Ğuseyn b. 'Alî. *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*. nşr. Es'ad Dâğır. 4 Cilt. Ğum: Dâru'l-Hiere, 1409.

Muğâtil b. Suleymân, Ebü'l-Ğasen Muğâtil b. Suleymân el-Belhî. *Tefsîru Muğâtil b. Suleymân*. nşr. 'Abdullâh Maħmûd Şeħâte. 5 Cilt. Beyrut: 1423/2002.

Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânusu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muħît*. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Nesâ'î, Ebü 'Abdurrahmân Aħmed b. Şu'ayb b. Alî en-Nesâ'î. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Teşîl, 1433/2012.

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muħyiddîn Yaħyâ b. Şeref. *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-luğât*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muħyiddîn Yaħyâ b. Şeref. *Mecmu' şerhu'l-muhezzeb*. Dâru 'Âlemi'l-Kitâb, 1423/2003.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*. Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaigil-Kavmiyye, 1423.

Partin, Harry B. "Ka'bah". *The Encyclopedia of Religion*. New York: The Macmillan Co., 1987.

Râzî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer et-Teymî. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.

Şâhib, Ebû'l-Kâsım İsmâil b. 'Abbâd et-Tâlikânî. *el-Muḥîṭ fi'l-luga*. nşr. Muhammed Ḥâsen Âlu Yâsîn. 10 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.

Sâmîrânî, Mehdî Salih. *Ahkâmu'l-haremeyn el-mekkî ve'l-medenî fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Medine: Mektebetü Dâri'z-Zemân, 2000.

Sarıçam, İbrâhim. "Hz. Muhammed'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam". *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayısı*. Ankara: 2003, 1-32.

Serjeant, Robert Bertram. "Ḥaram and Ḥawṭah". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircae Eliade. New York: MacMillan, 1987.

Skyes, John Bradbury. *The Concise Oxford Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları, 7. Basım, 1981.

Süyûfî, Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-menşûr*. 8 Cilt. Beyrut: ts.

Süheylî, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahman b. 'Abdullâh b. Aḥmed. *er-Ravḍu'l-unf fi şerhi's-sîreti'n-nebevîyye*. nşr. 'Umar 'Abdusselâm Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1421/2000.

Şâfî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs. *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfî*. nşr Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmürîyye, 1427/2006.

Şerefi, Ali "Esmâü'l-Kâbe". *Mevsuatu mekkete'l-mükerreme ve'l-medineti'l-münevver* (encyclopedia of makkah al mukarramah and al-madinah al-munawwarah) Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türâsî'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 1428/2007.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kâdir el-câmi beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Dimeşk: Dâr-u İbn Kesîr, 1414.

Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk ve şilatu târih*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.

Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-beyân 'ante'vili 'âyi'l-Kur'an*. nşr. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Dâru Hicr, 1422/2001.

Tanyu, Hikmet. *Dinler Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973.

Taşpınar, İsmâil. *Doğu Dinlerinde Hac İbadeti Hinduizm ve Budizm*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014.

Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *es-Sunen*. 5 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.

Touati, Houari. *Orta Çağ'da İslâm ve Seyahat*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Tülücü, Süleyman. "Züheyr b. Ebû Sülmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/540-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ünal, Sadettin. "Kâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/23-26. İstanbul: TDV Yayınları. 2001.

Vâhidî, Ebû'l-Ḥâsen 'Alî b. Aḥmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbü'rî. *el-Vasîṭ fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. nşr. Heyet. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbü'rî. *et-Tefsîru'l-basîf*. 1430.

Vâkıdî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer b. Vâkıd el-Eslemî. *el-Megâzî*. nşr. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Alemî, 1409/1989.

Weatherford, Jack. *Para: Deniz Kabuğundan Sanal Paraya*. çev. İnönü Korkmaz. İstanbul: Maya Kitap, 2019.

Wensinc A. J. - J. Jomier. "Ka'ba". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. E.bVan Donzel - B. Lewis - Ch. Pellat . Leiden, 1978.

Wensinck A. J. "Mescid-i Harâm". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. E. Van Donzel - B. Lewis - Ch. Pellat. Leiden: 1978.

Yâkût el-Hamevî, Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh el-Hamevî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1995.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. Nusrettin Boilelli - Emin Işık - İsmâil Karaçam - Abdullah Yücel. İstanbul: Azim Dağıtım, 2020.

Yedi Askı, Muallakât-ı seb'a. çev. Şerafettin Yaltkaya. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018.

Yeni Redhouse Lûgati (İngilizce-Türkçe). İstanbul: Amerikan Bord Neşriyat Dâiresi, 1962.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abd-dirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. nşr. 'Alî Şîrî. 20 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1424.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhu*. nşr. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.

Zehranî. Abdullah el-Ebah. *Mu'cemu esmâi Mekke*. Dübey: 1434.

Zemaşserî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr. *el-Mufaṣṣal fî şîna'ati'l-i'râb*. nşr. 'Alî bû-Mulaḥḥam. Beyrût: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.

Zemaşserî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr. *Esâsü'l-belâğa*. nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sevd. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdîr eş-Şâfiî. *Î'lâmu's-sâcid bi ahkâmî'l-mesâcid*. nşr. Ebû'l-Vefâ Muştafâ el-Merâğî. 1416/1996.

Zeytûnî, Abdülğani. "El Kâbetü'l-müşerrefe fi şî'ri'l- câhiliye". *Mecelletü mecma-i'l-lugati'l-Arabîyyeti'l-Ürdünî* 23. Amman: 1999.

Zübeyr b. Bekkâr. *Cemheretü nesebi kureyş ve aḥbâruhâ*. nşr. Maḥmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Maḥba'atu'l-Medenî, 1381.

İnternet Kaynakları:

(Bekke) Beke vadisi, Anonim. Erişim 14.11.2022. <https://www.bible.com/ar/bible/compare/PSA.84.6>.

Casa, İspanyolca -Türkçe Sözlük. Anonim. Erişim 09.10.2022.

<https://www.dict.com/ispanyolca-turkce/casa>.

Casa, İtalyanca -Türkçe Sözlük. Anonim. Erişim 09.10.2022.

<https://www.dict.com/italyanca-turkce/casa>.

Mekkî, Muhammed b. el-Hüseyn. *Esmâü'l-kâbeti'l-müşerrefe*. Erişim 18.01.2024

<https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-1267-pdf>.

Zeytûnî, Abdülğani, El Kâbetü'l-Müşerrefe fi Şi'ri'l- Câhiliye.; The Holy Ka'ba in Pre-Islamic Poetry. *The Journal of The Jordan Academy for Arabic*, Erişim 14 Mart. 2021. <https://arabic.jo/ojs/index.php/JJaa/article/view/384>.

Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık Uygulamaları ve Gençlik Dönemi Soru ve Sorunları (Batı Karadeniz Örneği) *

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 14 Mart 2023 Kabul Tarihi: 23 Aralık 2023

✉ **Salih Aybey**

Doç. Dr. / Associate Professor

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bülent Ecevit University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/01dvabv26>

<https://orcid.org/0000-0002-8361-5793>

salihaybey@beun.edu.tr

Öz

Modernleşme sürecinde değişim ve dönüşümlere bağlı olarak demografik yapının giriftleşmesi dünyada birtakım krizlere yol açmıştır. Farklı problemlerle karşı karşıya kalan insanoğlu, yaşadığı kriz ve acıyla başa çıkabilmek için bazı yöntemler geliştirmiştir. Psikoloji ve din üzerine yürütülen çalışmalar sonucunda ortaya çıkan manevi danışmanlık son yıllarda dünya gündeminde önemli bir yer edinmiştir. Bu bağlamda din hizmetlerini yürüten Diyanet İşleri Başkanlığı, dünyadaki ve ülkemizdeki değişim, ihtiyaç ve sorunlar karşısında yeni vizyonlar belirlemekte ve yeni misyonlar yüklenmektedir. Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yükseköğrenim öğrenci yurtlarında ve gençlik merkezlerinde yürütülmekte olan gençlere yönelik manevi danışmanlık uygulamalarının önemi ve amacının yanısıra, manevi danışmanlara yansıyan gençlik dönemi soru ve sorunları da ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Nitel araştırma yöntemi kullanılarak yapılan çalışmada, Batı Karadenizde yer alan beş ildeki manevi danışmanlara yansıyan gençlik dönemi soru ve sorunları dört başlık altında incelenmiştir. Gençlerin din ile ilişkilendirdiği her konuyu danışabildiği ve manevi danışmanların gençler arasında önemli bir görev ifa ettikleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Manevi Danışmanlık, Gençlik, Gençlik Dönemi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Eğitimi.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Spiritual Counseling Practices for Young People and Questions and Problems of the Youth Period (The Example of the Western Black Sea Region)

Research Article

Received: 14 March 2023 Accepted: 28 December 2023

Abstract

The complexity of demographic structures resulting from changes and transformations in the modernization process has precipitated numerous crises worldwide. Confronted with various challenges, humans have devised methods to address the crises and suffering they encounter. Spiritual counseling, stemming from studies at the intersection of psychology and religion, has garnered significant attention on the global stage in recent years. In this context, the Presidency of Religious Affairs establishes new visions and assumes new missions to address the evolving needs and challenges both globally and within our country. This study delves into the significance and objectives of spiritual counseling practices for young people conducted by the Presidency of Religious Affairs in higher education student dormitories and youth centers. Additionally, it examines and evaluates the challenges faced by young individuals during this pivotal period, as reflected upon by spiritual counselors. In the qualitative research study, conducted in five provinces situated in the western Black Sea region, the questions and challenges of youth were scrutinized through the lens of spiritual counselors. These were analyzed under four main categories. It has been observed that young individuals seek guidance on various religious matters, and spiritual counselors play a crucial role in providing support and counsel to them.

Keywords: Spiritual Counseling, Youth, Youth Period, The Presidency of Religious Affairs, Religious Education.

Summary

The most prominent institution offering non-formal religious education in our country, officially and systematically, is the Presidency of Religious Affairs. The Presidency conducts all its religious education endeavors under the umbrella of religious services, which are executed through two channels: religious services conducted within mosques and those conducted outside of mosques. While mosques serve as central hubs for non-formal religious education accessible to all, the rapid changes in social structure and the pronounced diversification in labor divisions have necessitated the emergence of new service domains. In this regard, the Presidency of Religious Affairs has undertaken numerous religious service activities in recent years, with a primary focus on mosques but extending beyond their confines. Among the activities conducted under the category of “non-mosque religious services,” efforts are made to address and prevent issues that arise or may arise during youth, promote the physical, mental, and spiritual well-being of young individuals through social and cultural initiatives, and provide moral, motivational, and spiritual support to the youth. Additionally, various studies are conducted in this regard.

It is essential to employ innovative methods tailored to the needs of the target audience in delivering religious services. Spiritual counseling within religious services aims to address an individual’s issues by aligning with the values of their religious beliefs and incorporating insights from other relevant branches of knowledge. Recently, discussions of religious services often include traditional forms of guidance, notification, advice, and similar approaches. Alongside these traditional activities, the concept of spiritual counseling has emerged as a novel and alternative approach to delivering religious services.

This study aims to ascertain the significance and objectives of spiritual counseling conducted by the Presidency of Religious Affairs, alongside examining the inquiries and issues posed by young individuals to spiritual counselors operating within higher education student dormitories and youth centers. In this context, the queries and challenges faced by youth, identified through interviews with nine spiritual counselors operating across five provinces in the western Black Sea region (Bartın, Bolu, Düzce, Karabük, Zonguldak), were analyzed under four main categories. These topics are addressed under the categories of faith, worship, morality, and other related matters.

Upon examination of the queries and issues brought forth by young individuals consulting with spiritual counselors, it becomes apparent that they encompass a broad spectrum of topics. Furthermore, it is evident that young people feel comfortable addressing any matter they associate with religion within the counseling environment. Based on this observation, it is noted that young people harbor doubts about religious matters, particularly in queries pertaining to faith and belief. Furthermore, depending on their age and stage of critical thinking, young individuals may adopt varied approaches towards religious issues. It is evident that significant challenges exist concerning faith, particularly in relation to belief in Allah and acceptance of fate. Regarding worship-related matters, it is notable that young individuals do not typically seek direct information about the mechanics and nature of worship rituals such as prayer, fasting, almsgiving, and pilgrimage. Instead, they tend to inquire inquisitively about topics raised in the press and on social media platforms. This circumstance, coupled with the questioning and skeptical attitude of young individuals, suggests that information circulating on social media platforms is closely observed by the youth. It has been noted that young individuals raise questions and encounter challenges on a wide array of topics pertaining to morality. In inquiries concerning this domain, it was observed that young individuals expressed questions and encountered issues such as disputes or conflicts with elder family members. Additionally, various approaches such as curiosity, doubt, indecision, questioning, lack of self-confidence, distress from feeling misunderstood by adults, and disregard were evident among the youth.

Examining the questions posed by young people highlights the significant role spiritual counselors play in their lives. These counselors offer assistance with religious inquiries and dilemmas while endeavoring to shield them from any form of judgment. Hence, it is undeniable that young individuals require adult guidance more than ever during this critical period. In this regard, it is imperative to increase the number of spiritual counselors in places such as student dormitories and youth centers, where young people congregate. Furthermore, religious education, typically serving an instructive purpose, should be provided at an optimal level during childhood and adolescence. Recognizing its potential to foster the development of a robust personality and moral integrity throughout life, particular emphasis should be placed on religious education, especially during childhood and youth.

Giriş

Son yıllarda hızlı bir sanayileşme ve büyüme yaşayan toplumumuz, teknolojik ve ekonomik alanlarda olduğu kadar sosyal ve kültürel alanlarda da büyük değişmelerle karşı karşıya kalmıştır. Bu gelişme ve değişmelerin dinamiği içerisinde günümüz insanının özellikle toplumun en dinamik ve duyarlı kesimi olan gençliğin bunlardan etkilenmemesi mümkün değildir. Yaşanan gelişim ve değişim insanların hayat standartlarını yükseltmiş, refahını arttırmış, ancak manevi alandaki boşluğu giderememiştir. Bugün insanlar, ihmal edilen manevi gelişime yeniden canlılık kazandırabilmek için dinin gücünden faydalanma yollarını aramaya başlamışlardır. Bu nedenle, insanların içine düştükleri bu manevi sıkıntı ve huzursuzluklardan kurtarılmasında, toplumumuzun daha sağlıklı ve daha dengeli bir gelişim sürecini devam ettirmesinde şüphesiz çok yönlü ve kaliteli bir şekilde yetişmiş din görevlilerinin sunacağı din hizmetlerine toplumun her seviyesinde ihtiyaç hissedilmektedir.

Din hizmeti, zaman ilerledikçe anlam çerçevesi genişleyen ve farklı tanımlarla yeniden ele alınmayı bekleyen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle son günlerde din hizmeti, sadece cami ile sınırlı olmayıp bireyin ve toplumun hatta insanlığın hayatını güzelleştirmeye, huzurunu beslemeye, toplumumuzun birlik ve dirliğini, huzur ve barışını temin etmeye yönelik bir hizmet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ülkemizde yaygın din eğitimi resmi ve sistemli olarak yapan etkin kurum Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. Başkanlık, yaptığı din eğitimi faaliyetlerinin tamamını din hizmetleri adı altında yapmakta ve bu faaliyetlerini de cami içi ve cami dışı din hizmetleri olmak üzere iki şekilde yürütmektedir. Herkese açık birer yaygın din eğitimi merkezi olan camiler, din hizmetlerinin merkezinde yer almakla birlikte, toplumsal yapıdaki hızlı değişim ve iş bölümündeki yoğun farklılaşma yeni hizmet alanlarının ortaya çıkmasını zorunlu kılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı da bu doğrultuda son yıllarda camiye merkeze alan, ancak camiyle sınırlı kalmayan pek çok din hizmeti faaliyetlerine imza atmıştır. "Cami dışı din hizmetleri" adı altında

* Bu çalışma Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulu'nun 17.09.2018 tarihli ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 28.09.2018 tarih ve 33319 sayılı izinleri çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. / This study was conducted in compliance with the approval from the Zonguldak Bülent Ecevit University Human Research Ethics Committee dated 17.09.2018, and the authorization from the Presidency of Religious Affairs dated 28.09.2018, with approval number 33319.

yürütülen bu faaliyetler arasında, gençlik döneminde oluşan/oluşabilecek problemlerin çözümüne katkı sağlamak, sosyal ve kültürel etkinliklerle, gençlerin beden ve ruh sağlıklarına, manevi gelişimlerine katkıda bulunmak ve gençlere moral, motivasyon ve manevi destek vermek amacıyla yapılan çalışmalar da bulunmaktadır.

Din hizmetlerinin hedef kitleye sunumunda, ihtiyaçlar doğrultusunda yeni yöntemlerin kullanılması kaçınılmazdır. Din hizmetlerinde manevi danışmanlık, ilişkili olduğu diğer bilim dallarından da yararlanarak kişinin problemlerine, inandığı dinin değerleriyle ilişki kurarak çözüm yolları sunmayı hedefler. Son günlerde din hizmeti denilince klasik irşat, tebliğ, nasihat vb. faaliyetlerin yanında, yeni ve alternatif bir din hizmeti sunma yöntemi olarak manevi danışmanlık kavramı ortaya çıkmıştır. Bugün artık insanlar, din görevlilerinden beklenen diğer hizmetlere ilaveten dinî soru ve problemlerini din hizmeti sunan kişilerle bire bir görüşmek ve konuşmak suretiyle çözmek, hatta önerilen çözümler konusunda ikna olmak istemektedirler. Bu gelişme ve değişme karşısında, insanlara daha etkili ve verimli din hizmeti sunmak için, bilinen yöntemler yanında, kişilerin sorunlarıyla birebir ilgilenmeyi öngören manevi danışmanlık hizmeti din hizmetlerinde ayrı bir önem kazanmıştır.¹

Bu hizmetin arka planında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 12-16 Ekim 2009 tarihinde Ankara'da gerçekleştirilen IV. Din Şurası Sonuç Bildirgesi'nin 20. maddesindeki² tavsiye kararı ve 29. İl Müftüleri İstişare Toplantısı sonuç bildirgesinde alınan bir karar³ yer almaktadır. Zaman kaybetmeden bu kararları uygulamaya geçiren Diyanet İşleri Başkanlığı, çeşitli kurum ve kuruluşlarla protokoller imzalamıştır. Bu protokollerden birini de Gençlik ve Spor Bakanlığı ile yapmıştır.⁴ Yapılan bu protokol

¹ Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu: Bildiriler II* (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 543-544; Ahmet Önkal, "Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Çerçevesinde İmam Cemaat İlişkileri", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, 3-4 Kasım 2007 II (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 576.

² İlgili madde şöyledir: "Diyanet İşleri Başkanlığı huzurevleri, yetiştirme yurtları, hastaneler, cezaevleri gibi manevi rehberliğin ayrı bir önem taşıdığı alanlarda ilgililerin talepleri doğrultusunda ihtiyaçları göz önünde bulundurularak bu alanın gerektirdiği özellik ve duyarlılıklara uygun bir şekilde hizmet sunulmalıdır. Bunlarla ilgili kurum ve kuruluşlarla işbirliği yapılarak gerekli protokol, mevzuat ve müfredatlar ihtiyaç ve beklentileri karşılayacak şekilde güncellenmelidir."

³ Alınan karar şu şekildedir: "Gençlerin medeniyet değerlerine dair gönüllü bir aidiyet bilinci geliştirmesine ve özgüveni yüksek bireyler olmasına yardımcı olacak bir dil ve üslup üzerinde çalışılması, bu itibarla din hizmetleri, genç kuşağın kendi değerleriyle buluşmasını, kendi manevi potansiyellerini keşfetmesini, açığa çıkarmasını ve geliştirmesini sağlayan bir yaklaşımı esas almalıdır."

⁴ Bk. T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı ile T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı Arasında İşbirliği Protokolü, 2015.

gereğince, gençlerin milli ve manevi değerler ekseninde yetişmelerine katkı sağlamak amacıyla hem yükseköğrenim öğrenci yurtlarında (Kredi ve Yurtlar Kurumu (KYK) ve Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) Öğrenci Yurdu) hem de gençlik merkezlerinde din hizmetlerini “manevi danışmanlık” adı altında başlatmıştır. Böylece Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015 yılından itibaren din görevlilerini “manevi danışman” adıyla yükseköğrenim öğrenci yurtlarında ve gençlik merkezlerine din hizmetleri sunmak amacıyla görevlendirmeye başlamıştır.

Bu çalışma Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yükseköğrenim öğrenci yurtlarında ve gençlik merkezlerinde uygulanmakta olan manevi danışmanlığın amacı ve öneminin yanında, buralarda görev yapan manevi danışmanlara gençler tarafından sorulan soru ve sorunların neler olduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Batı Karadeniz bölgesinde bulunan beş ilde (Bartın, Bolu, Düzce, Karabük, Zonguldak) görev yapan dokuz manevi danışmanla yapılan görüşmeler neticesinde ortaya çıkan gençlik dönemi soru ve sorunları iman/inanç, ibadet, ahlâk ve diğer konular olmak üzere dört başlık altında değerlendirilmiştir. Ancak bu bulgulara geçmeden önce gençlik dönemi manevi danışmanlığın önemi, amacı ve Türkiye’deki manevi danışmanlık uygulamalarına kısaca değinilecektir.

1. Manevi Danışmanlık

Ülkemizde gündeme geldiği günden beri manevi danışmanlıkla ilgili birçok konu⁵ tartışılmıştır. Batı’da nispeten belirli bir yapı kazanmış olsa da ülkemizde henüz bu konu net bir zemine oturtulmuş değildir. Zira, konuyla ilgili ülkemizde literatür taraması yapıldığında hâlâ ortak bir dil kullanılmadığı, çalışmalarda manevi danışmanlık,⁶ dini danışmanlık,⁷ dini-manevi danışmanlık⁸ gibi isimlerin kullanıldığı görülmektedir.⁹

⁵ Örneğin, manevi danışmanlığın ne olduğu, yararlı olup olmadığı, kimler tarafından verileceği, kullanılacak yöntem ve tekniklerin neler olduğu, dinî danışmanlık ve psikoterapi ile farkı, psikoloji ve dinin sınırlarının nerede başlayıp nerede biteceği vb. gibi konular. Geniş bilgi için bk. Salih Aybey, *Kredi ve Yurtlar Kurumunda Din Hizmetleri* (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2021), 62-98.

⁶ Cemal Tosun, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Kültürlerarası-Dinlerarası Yaklaşım”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 123.

⁷ Nurullah Altaş, “Müslüman Bir Tolumda Dini Danışmanlık İçin Anlam ve Teoloji İnşa Etmek, Dini Danışmanlık Kavramının Vahiy Kültürüne Dayalı Bir Anlamı ve Yöntemi Mümkün mü?”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 106.

⁸ Turgay Şirin, *Dini Danışmanlık ve Rehberlik, İhsan Modeli, Manevi Danışmanlık* (İstanbul: Mim Akademi, 2014), 44.

⁹ Bu konuda ayrıca bk. Üzeyir Ok, “İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi”, ed. M. Bulut, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu: Bildiriler I* (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 550-574; Mustafa Koç, *Manevi (Psikolojik) Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 59; Hatice Kılın-

Dolayısıyla ülkemizde manevi danışmanlık kavramının mahiyeti, sınırları, problem alanları ve isimlendirilmesinde çeşitlilik görülmektedir.

Günümüzde yeni ve alternatif bir din hizmet alanı olan manevi danışmanlığın isimlendirilmesinde ortaya çıkan bu çeşitliliğin yanı sıra, yeni telaffuz edilmeye başlanmış bir kavram olması da manevi danışmanlığın tanımlanmasını da zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte öncelikle danışma kavramına farklı bir boyut getiren “maneviyat” kavramını ele almak, manevi danışmanlık kavramının daha kolay tanımlanmasına ve anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Arapça bir kelime olan maneviyat (spiritualite) “maddi olmayan, manevi şeyler; yürek gücü, moral”¹⁰, “kişisel veya grup halindeki kutsal arayışı”¹¹ gibi anlamlara gelmektedir. Başka bir kaynakta ise maneviyat, “madde ve cisimle alakası bulunmayan, ruh ve mana ile ilgili olan hususlar ve çeşitli güçlükler, tehlikeler karşısında inanç ve ahlâkî değerlere bağlılıktan doğan dayanma gücü, yaşam, anlam ve bunların kutsalla olan ilişkisi, ruh kuvveti, moral”¹² şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda maneviyat, insanı diğer varlıklardan ayıran kişisel inanç ve uygulamalar ve anlam arama, anlam yaratma, değeri ve önemi olana yönelme, kutsal olana bağlı olma ve acı içinde bile olsa hayatı yaşamaya değer hale getirme olarak kurgulanmıştır.¹³

Görüldüğü gibi, maneviyat kavramının bilimsel literatürde birçok tanımı bulunmaktadır. Buna göre maneviyatın, kişinin ruh sağlığına katkı sağladığı, kişisel arayışlara cevap verdiği ve insana moral vererek hayatı anlamlandırdığı anlaşılmaktadır.¹⁴ Bu noktada din ve maneviyatın insanın bütün davranış, tecrübe ve duygularıyla ilgili olarak olumlu ya da olumsuz sürekli bir ilişki içinde olduğu söylenebilir.

çer, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (MDR) Üzerine: Psikoloji, İlahiyat ve Tıp Alanlarında Manevîyat ve MDR Algısı”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alaları*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 25; Üzeyir Ok, “Dini Danışmanlık: Tanımı ve Tarihi”, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 38-40.

¹⁰ Recep Toparlı, *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 1996), 1339.

¹¹ Brian Zinbaur v.dğr., “Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/4 (2005), 30-49.

¹² İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük II* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2005), 1931.

¹³ Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. S. Budak (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2017), 29-31. Ayrıca bk. Sevede Düzgüner, “Nereden Çıktı Bu Manevîyat: Manevî Bakım Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I*, ed. A. Ayten - M. Koç - N. Tınaz (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 18-38.

¹⁴ W. M. Frame, *Integration Religion and Sprituality in Counseling: A comp sive approach* (Pacific Grove, CA: Brooks/Cole, 2003), 3; Öznur Özdoğan, “İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji”, *AÜİFD* 47/2 (2006), 130.

Basit şekliyle “manevi açıdan yetişmiş bir kişinin öğüt vermesi” anlamına gelen manevi danışmanlık, bireyin kendini anlaması, maddi ve manevi problemlerini çözmesi, gerçekçi kararlar alması, yeteneklerini en uygun düzeyde geliştirmesi, çevresine dengeli ve sağlıklı bir şekilde uyum sağlaması, dünya ve âhiret mutluluğunu kazanarak kendini gerçekleştirmesi için manevi danışmanlık eğitimi almış kişilerce verilen psikolojik yardımlara denilmektedir.¹⁵

Woodruff manevi danışmanlığı, psikoloji ve teoloji donanımına sahip bir uzman tarafından sunulan, sadece zihin ve beden değil, ruhun da yardıma ihtiyacı olmasına odaklanan, insanların manevi bağılıklarına ve dinî ritüellerine saygı duyarak sunulan insan temelli bir yardım faaliyeti olarak tanımlamaktadır.¹⁶ Schlauch ise, dinsel terimler içeren ve teolojik-psikolojik etik çerçevesinde yapılan, vücut-akıl-ruh dünyası üçgeninde bir bütün olarak verilen yardım şeklinde ele almaktadır.¹⁷ Koç’a göre manevi danışmanlık bireyin fiziksel, bilişsel ve manevi boyutları arasındaki bağlantıyı sürdüren bir tedavi modeli sunarak bireylerin ruhsal ve fiziksel bütünlüğünü korumaya çalışmak olarak tanımlanmakta ve bunun bireyin yaşamsal kaygısını ve kişilik çatışmalarını azaltacağı ifade edilmektedir.¹⁸

Bu tanımlardan hareketle manevi danışmanlık, hem ruh sağlığı uzmanları hem de teolojik eğitim almış kişiler tarafından uygulanan ve bir bütün olarak kişiye yönelik çalışma ve kişinin kendi doğrularını bulmasına yardım etme, problemleriyle başa çıkma, iyileştirme, destekleme, rehberlik etme süreci olarak değerlendirilebilir. Ancak, her ne kadar manevi danışmanlık Hıristiyanlıkla ilintili bir şekilde Batı’da ortaya çıkmış bir kavram olsa da, bu kavramın içerdiği anlam bir hizmet alanı İslâm kültüründe de mevcuttur. Nitekim bütün peygamberlerin ve din görevlilerinin yürüttükleri tebliğ ve irşat faaliyetleri ve muhatap kitlenin sorunlarına ürettikleri çözümler yakın dönemlere kadar adı belirtilmese de manevi danışmanlık hizmeti olarak nitelendirilebilir.

Manevi danışmanlığa dair yapılan bu ve diğer tanımlar¹⁹ ve açıklanan özellikler birlikte ele alındığında, tedavi edici iyileşme ve gelişme

¹⁵ Koç, *Manevi (Psikolojik) Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği*, 51; Aytekin Bulut, *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışma* (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 51.

¹⁶ C. R. Woodruff, “Pastoral Counseling: An American Perspective”, *British Journal of Guidance & Counseling* 30/1 (2002), 93-94.

¹⁷ Chris R. Schlauch, “Expanding the Contexts of Pastoral Care”, *The Journal of Pastoral Care* 44/4 (Winter 1990), 359.

¹⁸ Koç, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri...”, 203.

¹⁹ Bk. William Clebsch-Charles Jaekle, *Pastoral care in historical perspective* (New Jersey: Prentice-Hall, 1964), 4; Lartey, *In living color: An intercultural approach to pastoral care and counselling*, 30.

amacıyla psikolojik anlayışın yanı sıra, manevi kaynakları da kullanan danışmanlığın özel bir formu olan manevi danışmanlık, genel anlamda bireye önemli katkılar sağlayacaktır. Zira manevi danışmanlık hizmeti zor durumda kalan bireyin yaşadığı durumu anlamlandırmasına yardım etme, ona yol gösterme, altüst olan hayatının kontrolünü kazanma gibi süreçlerde onu manevi referanslarla desteklemektir.

2. Manevi Danışmanlığın Önemi ve Amaçları

Maneviyat ve din, insanın varoluşundan bu yana birey ve toplum için önemli bir konuma sahip olagelmıştır. Zaman zaman bilimsel olmadığı, araştırılmayacağı düşüncesiyle görmezden gelinen maneviyat ve din, bireyin düşünce ve davranışları üzerinde hep etkili olmuştur.²⁰ Bu nedenle bireyin bir bütün olarak ele alınıp değerlendirilebilmesi için manevi yönünün de ihmal edilmemesi gerekir. Zira manevi danışmanlık, önce bireyin kendisini, daha sonra da toplumu anlamasına ve anlamlandırmasına yardımcı olmaktadır. Dinin bünyesinde barındırdığı kardeşlik, dayanışma ve hoşgörü gibi temel değerler, insanların birbirlerini anlamalarını ve sevmelerini de kolaylaştırmaktadır.²¹

Çevreye baktığımız zaman, manevi yönden eksik kalan bazı insanların alkol, uyuşturucu, şiddet, bağımlılık vb. gibi arzulanmayan davranışlara yönelebildiği görülmektedir. Öte yandan insan bazen hayatında hastalık, kaza, sevilen birinin kaybı, doğal afete maruz kalma, ailevi sorunlar, ekonomik sıkıntılar vb. zorluklarla da karşı karşıya kalabilmektedir. Böyle durumlarda birey ne yapacağını bilemez hale gelebilir, kendisini çaresiz ve zorda kalmış hissedebilir. Bunun için birey bazı çözüm yolları aramak ve onlara başvurmak çabası içinde olabilir. Bu çözüm arayışları içerisinde yer alan manevi danışmanlık, bireyin hastalık, engellilik, kayıp duygusu yaşama vb. gibi zor durumlarda kaldığında manevi referanslarla desteklenmesini ihtiva eder.²²

Modern hayat her ne kadar insanlara maddi olarak büyük imkânlar sunmuş olsa da, ruhsal anlamda insanlığın sorunlarını çözememiş aksine, daha da karmaşık hale getirmiştir. Bu durum sadece Batı dünyasında değil, aynı zamanda küreselleşmenin etkisiyle İslâm dünyasında da görülebilmektedir. Zira modernleşmeye bağlı olarak maddiyatçı bir anlayışa savrulan insanlığı, insanı sadece bedenden ibaret bir varlık

²⁰ Kılınçer, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (MDR) Üzerine”, 40.

²¹ Asude Coşkuner, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 178-179.

²² Ali Ayten, “Dindarlık Ruhsal ve Fiziksel Sağlığı Etkiler mi?”, *Din, Erdem ve Sağlık*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015), 65; Naci Kula, “Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Bazı Kavramların Anlam Alanı ve Fonksiyonelliği”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 45.

olarak görerek hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya sarılmakta ve ruhunu ihmal edebilmektedir. Hep daha çok kazanmak, daha çok tüketmek, daha çok bencillik ve sonuçta yalnızlaşma ve psikolojik hastalıklar oluşmaya, bireysel ve toplumsal olarak birçok problemler ortaya çıkmaya başlamıştır. İşte bu problemler karşısında ABD ve Batı devletleri, ruh sağlığı konusunda dinden yararlanma yoluna giderek değişik alanlarda ciddi çalışmalar yapmaktadır. Çünkü yapılan pek çok araştırma, ruh sağlığı ile din arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu ortaya koymaktadır.²³

Dinin ruh sağlığına en önemli katkısı, ortaya koyduğu değerler ve dünya hayatına ilişkin açıklamalar aracılığıyla insan yaşamına kazandırdığı anlamdır.²⁴ Bu noktada dinin toplum hayatındaki birleştirici, uzlaştırıcı ve kaynaştırıcı rolü dikkate alındığında, manevi danışmanlığın toplumsal huzur ve barışın, birlik ve beraberliğin sağlanmasında önemli bir yerinin olduğu görülecektir. Zira insanların birbirlerine danışmalarını ve yardım etmelerini emreden din²⁵ merkeze alındığında, inanan bir insanın karşı karşıya kaldığı problemlerde inandığı dinin değerleriyle ilişki kurarak bireye destek sağlamak ve kötülüğü engellemek de manevi danışmanlıkta önemli bir yere sahiptir.²⁶ Buradan hareketle manevi danışmanlığın tanımında belirtilen kişiye yönelik çalışma, kişinin doğruları bulmasına ve kendini tanımasına yardımcı olma, bireylerin akıl ve ruh sağlığını koruma, bireyin problemlerle başa çıkmasına yardımcı olma gibi ifadeler aynı zamanda manevi danışmanlığın önemini de ortaya koymaktadır.

Manevi danışmanlığın amaçları için literatüre bakıldığında, psikolojik danışmanlığın amaçlarının aynı şekilde manevi danışmanlık için de söz konusu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda manevi danışmanlığın amaçlarının, danışanları seküler ve/veya dinsel içerikli ‘bir korkudan kurtarmak’ biçimindeki çok sınırlı bir alandan başlayarak ‘mutlu ve huzurlu bir yaşam sağlamak’ biçimindeki çok geniş bir yelpazeye yayıldığı görülmektedir.²⁷ Bunun yanında kullanılan kuramların ve yaklaşımların vurgularına göre, manevi danışmanlığın amaçları arasında genel kapsamda “destek, kriz müdahalesi ve yöntemi, karar verme, semptom hafifletme, iç görü ve anlam kazandırma, iyileştirme, kendini gerçekleştirme, anlam ve

²³ Mustafa Köylü, “Teoriden Pratiğe Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri: Samsun Örneği”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I*, ed. A. Ayten - M. Koç - N. Tınaz (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 65.

²⁴ Recep Yaparel, “Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişki”, *DEÜİFD* 8 (1994), 24. Ayrıca bk. Kerim Yavuz, “Din ve Güven”, *Sosyal Bilimlerde Güven*, ed. Ferda Erdem (Ankara: Vadi Yayınları, 2003), 33-34.

²⁵ eş-Şûra 42/38-39.

²⁶ Buhârî, “Mezâlim”, 842.

²⁷ Koç, *Manevi (Psikolojik) Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği*, 68-74.

aşkın deneyimi, keşfetme, kurumsal ve sosyal değişim sağlama, bilişsel değişim, tam olarak işlevde bulunma, kişisel gelişme, perspektif geliştirme” gibi bir dizi ereksel ifadeler yer almaktadır.²⁸

Manevi danışmanlıkta amaç, bireyin manevi yaşantısını düzeltmek için öğüt vermek değil, bireyin manevi yaşantısında karşılaştığı sorunları çözmeye ve doğru kararlar vermesine yardımcı olmak için gerekli olan bilgileri vermek ve böylece benzer sorunlarla karşılaştığı zaman uygun çözümü bulabilme kabiliyetini artırmaktır.²⁹ Öte yandan manevi danışmanlık hizmetini; bilme, ikna olma, yardım alma, moral bulma ve uzlaşma olmak üzere beş temel ihtiyaca dayandıran Cebeci’ye göre birey, bir konuda bilgi almak için ya da edindiği bilgi konusunda ikna olmak için danışmana başvurabileceği gibi, çaresiz kaldığı bir durumda yardım alma, teselli bulma ya da anlaşmazlık yaşadığı bir kişiyle uzlaşma amacıyla da yardım talebinde bulunabilir.³⁰ Bu durumda manevi danışmanlığın bireyin bilişsel, duygusal ve sosyal ihtiyaçlarını karşılama amacının yanında, danışanların sağlıklı bireyler olarak kalmaları için insanların birbirleriyle sağlıklı iletişim kurmalarına, kişiyi rahatsız eden problemleri ortadan kaldırmaya ve yardımlaşmalarına yönelik amaçlar taşıdığı da ifade edilebilir.

3. Türkiye’de Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık Uygulama Alanları

Ülkemizde din hizmetlerinin sunumunda cami içi ve cami dışı ayrıma gidilmesinin gereği 1990’lı yıllarda gündeme gelmeye başlamış, ancak 2000’li yıllara kadar bu yönde fazla bir ilerleme kaydedilememiştir. Bu tarihten itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı, süreç içerisinde toplumdaki değişmeyi, farklılaşan ihtiyaç ve beklentileri de göz önüne alarak din hizmetlerinde verimliliği ve çeşitliliği sağlamak amacıyla çeşitli kurum ve kuruluşlarla işbirliği yaparak manevi danışmanlık hizmeti vermeye başlamıştır. Bu nedenle öncelikle ülkemizdeki manevi danışmanlık uygulamalarına kısaca göz attıktan sonra, gençlere yönelik uygulamalardan bahsedilecektir.

Toplumun değişik kesimlerinde uygulanan manevi danışmanlık hizmetin arka planında, Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönetmeliği’nde belirtilen “Camilerin içinde ve dışında toplumun din konusunda aydınlatılması, vatandaşlara vaaz ve irşat yoluyla din hizmeti

²⁸ Üzeyir Ok, “Din Psikolojisinin Kullanım Alanları: Dini Danışmanlık ve Rehberlik”, *Din Psikolojisi*, ed. F. Karaca - A. Bahadır (Erzurum: AÜ Açıköğretim Fakültesi, 2012), 3.

²⁹ Coşkuner, *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, 170-171.

³⁰ Cebeci, *Bir Din Eğitimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik*, 57; Suat Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 26-28.

götürülmesi ile ilgili iş ve işlemleri yapmak; bu maksatla ‘İrşat ve Rehberlik Merkezleri’ oluşturmak³¹ ifadesi etkili olmuştur. Bu bağlamda Başkanlık, toplumun ihtiyaç ve beklentilerinin tespiti ve çözüm önerilerinin tartışıldığı şura, seminer ve ilmî toplantılar tertiplemiştir.³² Bunların neticesinde Türkiye’de din ve maneviyatın ibadethanelere hapsedilmeden sosyal hayatın bir parçası olarak yaşanmasına hizmet etmek, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görev ve çalışma prensipleri arasındaki yerini almıştır. Böylece Diyanet İşleri Başkanlığı, din hizmetlerini farklı alanlara taşıyarak toplumun her kesimine ulaşabilmek amacıyla toplumla yeni bir ilişki biçimi olan manevi danışmanlık uygulamasına geçmiştir.

Başkanlığın bu yeni ilişki biçimi uygulamasında tarihi, siyasal, ekonomik ve toplumsal kodları birlikte düşünmek gerekmektedir. Toplumun farklı kesimlerinden her bir bireye yardım için üretilecek din hizmetleri görüşme, ziyaret ve çeşitli aktivitelerin planlanması ve uygulanması elbette diğerlerinden farklı olacaktır. Tüm bu süreçlerde değişim ve ihtiyaçlar dikkate alındığında, diğer kurum ve yardım meslekleriyle işbirliğine gidilmesi gibi konular değerlendirildiğinde manevi danışmanlık, din hizmetleri içinde yeni bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.³³ Diyanet İşleri Başkanlığı’nın çeşitli kurum ve kuruluşlarla imzaladığı protokollere istinaden manevi danışmanlık adı altında yürütmekte olduğu din hizmetleri faaliyetleri kronolojik olarak tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Türkiye’de Manevi Danışmanlığın Tarihi Gelişimi

1982	Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinin de İçinde Yer Aldığı Müfredat ile Birlikte Cezaevi Vaizlerinin Göreve Başlaması
2001	Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında Tutuklu ve Hükümlülerin Dini ve Ahlâkî Gelişimlerini Sağlamaya Yönelik Protokol İmzalanması
2003	Aile ve Dini Rehberlik Bürolarının Kurulması
2007	Olağanüstü Hallere Hazırlık ve Toplum Liderini Bilinçlendirme Projesi gereğince Kızılay ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında İşbirliği Protokolünün İmzalanması
2007	Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu arasında iş birliği protokolü imzalanmıştır

³¹ DİB Görev ve Çalışma Yönetmeliği, m. 30, www.diyamet.gov.tr/dinhizmetleri/giris.html. (erişim: 14.02.2023).

³² Örneğin, I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993); II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998); III. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (20-24 Eylül 2004); I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007); IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri (12-16 Ekim 2009).

³³ Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*, 220.

2011	Diyanet İşleri Başkanlığı ile Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Arasında İşbirliği Protokolünün İmzalanması
2014	Diyanet İşleri Başkanlığı ile Türkiye Yeşilay Cemiyeti Arasında İşbirliği Protokolünün İmzalanması
2015	Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sağlık Bakanlığı Arasında Hastanelerde Manevi Destek Sunmaya Yönelik İşbirliği Protokolünün İmzalanması
2015	Diyanet İşleri Başkanlığı ile Gençlik ve Spor Bakanlığı Arasında İşbirliği Protokolünün İmzalanması
2016	Diyanet İşleri Başkanlığı ile Afet ve Acil Yönetimi Başkanlığı Arasında İşbirliği Protokolünün İmzalanması (Manevi Psiko-Sosyal Destek)
2019	Adalet Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı Arasında Ceza İnfaz Kurumlarında Bulunan Tutuklu ve Hükümlülere Din Eğitimi, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Faaliyetleri Sunmak Amacıyla İş Birliği Protokolü İmzalanması

Tablo 1’de görüldüğü üzere, Diyanet İşleri Başkanlığı hastane, huzurevi, yetiştirme yurdu, kredi ve yurtlar kurumu, gençlik merkezleri gibi birçok kurumla imzalanan protokol gereğince manevi danışmanlık hizmetlerini yürütmektedir. Yürütülen bu hizmetlerin geliştirilmesine yönelik çalışmalara devam edildiği de görülmektedir.

Her geçen gün tanınırlığı ve hizmet alanları artan manevi danışmanlık, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yürüttüğü din hizmetlerinde ayrı bir öneme sahip olmuştur. Dolayısıyla kuramsal varlığı kabul edilen bu alana, ülkemizde değişik kurumlarda ihtiyaç hissedilmiş ve din hizmetleri faaliyetleri yürütülmeye başlanmıştır. Nitekim din, insan hayatının vazgeçilmez bir değeri ve hayatın her alanını güzelleştiren ilahi bir rahmettir. Bu rahmetin toplumda hissedilir olması sağlıklı bir din hizmetiyle mümkündür. Ne var ki, toplumsal yapıda yaşanan hızlı değişim ve dönüşümler din eğitimi/din hizmetleri alanında bir paradigma değişiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Altaş’ın ifadesiyle, toplumsal yapıdaki merkezilikten kurtulma ve sorunlarıyla başa çıkabilmek için kendi örgütlerini üretme süreci, topluma sunulan hizmetlerin de dönüşümünü beraberinde getirmektedir.³⁴

Yapılan araştırmalar ciddi anlamda manevi danışmanlığa ihtiyaç duyulduğunu ve bu ihtiyacın karşılanmasının ülkemiz için nitelikli insan

³⁴ Nurullah Altaş - Mustafa Köylü, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. N. Altaş - M. Köylü (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 10.

yetiştirmeye önemli katkılarının olacağı gerçeğini ortaya koymaktadır.³⁵ Zira hastanelerde “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik” hizmetlerinin verilmesinin hastaların tedavi sürecine ve iyileşmeleri yönünde moral ve motivasyonlarına yardımcı olduğu,³⁶ cezaevlerindeki tutuklu ve hükümlülerin manevi yönden iyileşmesini ve dinî bilgilenmelerini sağladığı,³⁷ yuva ve yetiştirme yurdundaki gençlerin kişilik gelişimleri, moral ve motivasyonları, hayata ümitle bağlanmada manevi destek sağladığı³⁸ tespit edilmiştir. Yine huzurevlerindeki yaşlıların hayata pozitif yaklaşabilmelerinde, sağlıklı, huzurlu ve mutlu bir hayat sürmelerinde,³⁹ engellilerin ise hayata bağlanma, olaylara pozitif yaklaşabilme, maddi ve manevi rehabilitasyonları bakımından⁴⁰ önemli katkılarının olduğu ortaya konulmaktadır.

Gençlere yönelik manevi danışmanlık hizmetleri ise, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Gençlik ve Spor Bakanlığı arasında 15 Şubat 2015 tarihinde Ankara’da imza altına alınan işbirliği protokolüyle başlamıştır.⁴¹ Bu protokole istinaden Başkanlık, yükseköğretim öğrenci yurtları ve gençlik merkezlerinde manevi danışmanlık faaliyetine başlamıştır. Protokolün amacı şu şekilde ifade edilmiştir:

“Sosyal, kültürel ve sportif etkinliklerle, gençlerin beden ve ruh sağlıklarına, manevi gelişimlerine katkıda bulunmak, Gençlik ve Spor Bakanlığına bağlı kurumlarda, yurtlarda, spor tesislerinde, kamplarda ve gençlik merkezlerinde Diyanet İşleri Başkanlığı merkez ve taşra

³⁵ Orhan Demir, *Yetiştirme Yurdu Gençliği ve Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2004), 24-25; Saadettin Özdemir, *Korumaya Muhtaç Gençlerin Din Öğretimi İhtiyaçları* (Isparta: Tuğra Matbaası, 2002), 149-150.

³⁶ Nurullah Altaş, *Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)*, *AÜİFD* 39/1 (1999); 599-659; Serpil Başer, “Diyanet İşleri Başkanlığının Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı”, *Diyanet İşleri Başkanlığı I. Din Hizmetleri Sempozyumu 3-4 Kasım 2007* (Ankara: DİB Yayınları 2008), 620-646; Koç, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri...”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 201-241.

³⁷ Şuayip Özdemir, *Cezaevlerinde Din Eğitimi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2006).

³⁸ Özdemir, *Korumaya Muhtaç Gençlerin Din Öğretimi İhtiyaçları*; Orhan Demir, *Yetiştirme Yurdu Gençliği ve Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi 2004).

³⁹ Adem Efe, “Engelli Birey ve Ailelerinin Sorunları, Toplumdan Beklentileri ve Din (Isparta Spastik Çocuklar Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi Örneği)”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2006), 169-198; Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dinî Başa Çıkma* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 28-40.

⁴⁰ Abdullah Dağcı, “Huzurevi Yaşlılarının Psiko-Sosyal Uyum ve Manevi Gereksinimleri”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (2019), 23-43.

⁴¹ Bk. <https://diyanet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/SosyalKulturelIsbirligiProtokolleri/.pdf>, (13.06.2023).

teşkilatlarında görevli olan personelin, moral, motivasyon ve manevi rehberlik sağlaması, din ve değerler eğitimi vermesi, din hizmeti sunmasına ilişkin usul ve esaslar belirlemektir.”⁴²

Protokolün amacında da görüldüğü üzere, DİB cami dışı din hizmetleri bağlamında gençliğin yanında olabilmek, onların sorularına cevap verebilmek ve sorunlarına yardım edebilmek, moral ve motivasyonlarını güçlü tutabilmek ve rehberlik yapabilmek için gençlere yönelik manevi danışmanlık uygulamasını başlatmıştır. Öncelikle bu uygulamanın gençlerin sorunlarının en aza indirilmesinde, gençlere doğru dini bilginin sunulmasında, din ve değerler konusunda gençlere eğitim verilmesinde ve gençlerin dinsel ihtiyaçlarının karşılanmasında oldukça önemli bir faaliyet olduğunu belirtmek gerekir. Böylece Başkanlık, gençlerin eğitimi ve toplumun huzuruna katkı sağlamak amacıyla din hizmetlerine yönelik önemli bir faaliyete daha hayata geçirmiştir. Bu faaliyetin önemini de görme açısından manevi danışmanlara gelen soru ve sorunların analizi aşağıda verilmiştir.

4. Bulgular

4.1. Çalışmanın Yöntemi

Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Durum çalışması, bir problem durumu veya sorusu çerçevesinde kaynak eserler ya da katılımcı bireyler gibi referanslar aracılığıyla detaylı ve derinlikli bir inceleme ve araştırma yaparak rapor ve sonuçların elde edildiği nitel araştırma desenidir.⁴³ Bu çalışmada yükseköğretim öğrenci yurtları ve gençlik merkezlerinde görev yapan manevi danışmanlardan elde edilen veriler aracılığıyla gençlerin soru ve sorunları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda gençlerden gelen soru ve sorunların neler olduğu, manevi danışman olarak görevlendirilen din görevlilerinin nasıl bir rol üstlendiği de ortaya çıkarılmış olacaktır. Bu amaçla Batı Karadeniz bölgesinde bulunan beş ilin (Bartın, Bolu, Düzce, Karabük, Zonguldak) gençlik merkezlerinde ve yükseköğretim öğrenci yurtlarında Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak görev yapan dokuz manevi danışmanla birebir görüşülmüştür. Gönüllülük esası göz önünde bulundurularak etik kurul onayı ve gerekli izinler alındıktan sonra yarı yapılandırılmış görüşme formu ile gerçekleştirilen görüşmede her manevi

⁴² T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı ile T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı Arasında İşbirliği Protokolü, Madde:1.

⁴³ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 97.

danışmana gençlerden gelen en dikkat çekici beş soruyu belirtmeleri istenmiştir. Alınan cevaplar nitel içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Çalışma grubunun gizliliğini sağlamak amacıyla her katılımcıya bir kod isim verilmiştir (MD1, MD2, MD3...). Çalışma grubuna ilişkin bilgiler Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2: Çalışma Grubu

	MD1	MD2	MD3	MD4	MD5	MD6	MD7	MD8	MD9
Cinsiyet	Kadın	Erkek	Erkek	Erkek	Erkek	Erkek	Kadın	Kadın	Erkek
Yaş	20-30	31-40	20-30	20-30	31-40	20-30	31-40	20-30	20-30
Eğitim	İlahiyat	İlahiyat	İlahiyat Y. Lisans	İlahiyat	İlahiyat	İlahiyat	İlahiyat Y. Lisans	İlahiyat	İlahiyat
İl	Bolu	Düzce	Zong.	Zong.	Karabük	Bartın	Zong.	Düzce	Bolu
Kıdem	12 yıl	6 yıl	6 yıl	8 yıl	10 yıl	7 yıl	9 yıl	5 yıl	4 yıl

4. 2. Gençlerin Manevi Danışmanlara En Çok Danıştıkları Soru ve Sorunlar

Gençlik dönemi, bireyin yaşamında değişimlerin yoğun bir şekilde gerçekleştiği, geleceğini biçimlendirmeye çalıştığı bir dönemdir. Bu dönemde birey bir yandan bilgi ve becerilerini artırmaya çabalarırken bir yandan da bağımsız bir şekilde kimliğini kazanma gayretindedir.⁴⁴ Gençlik çağı, genellikle ergenlik dönemi gibi zorlu bir sürecin ardından başlayan dönemi içinde yer alır. Dolayısıyla bu dönem, bireyin zaman zaman gerginlik, hüznün, kaygı ve stres yaratan durumlarla karşı karşıya kaldığı ve birçok soru ve sorunların üstesinden gelmeye çalıştığı yaşamlarının en önemli geçiş aşamasıdır.⁴⁵

Gençlik, insan hayatının en değişken, kritik ve bunalımlı dönemidir. Çünkü bedensel ve ruhsal yapıdaki değişimler yoğun bir şekilde yaşanmakta, sosyal bir rol ve statü kazanma ihtiyacı, kimlik arayışı birtakım sorunları da beraberinde getirmektedir.⁴⁶ Bütün bunların yanında yine bunlardan bağımsız olmayan dinî sorunlar yönünden de gençlik dönemi, üzerinde durulması gereken bir yaş aralığıdır. Bu yaş aralığı, hem dinî uyanma ve dine karşı duyulan ilginin çoğalması hem de o zamana kadar kabul edilmiş olan dinî inançların ilk defa eleştirel bir şekilde ele alındığı dinî şüphe ve kararsızlık dönemi olarak bilinir. Dolayısıyla dinî soru ve sorunların en yüksek seviyeye ulaştığı dönem, gençlik dönemidir. Şüphesiz, dinî sorunlar sadece inançla ilgili değildir. Bu nedenle din ile ilgili sorunları daha geniş bir açıdan irdelemek gerekir. İnançla birlikte, dinî bilgi öğrenim ve uygulamanın yanında, yaşama bakımından da bir takım sorunların varlığı bir gerçektir. Bütün bu alanlar-

⁴⁴ İdris Şahin v.dğr., “Üniversite Öğrencilerinin Sorunları”, *e-Journal of New World Sciences Academy* 4/4 (2009), 1436.

⁴⁵ Arzu Donat v.dğr., “Üniversite Öğrencilerinin Sorunları ve Çözüm Önerileri”, *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 9/3 (2019), 451-459.

⁴⁶ Mehmet Bayyığıt, *Gençlik ve Din* (Konya: Yediveren Kitap, 2011), 180.

da karşılaşılan ve çözüm bekleyen sorunlar genci tedirgin etmekte, zaman zaman bunalımlara dahi sürükleyebilmektedir. Hatta bu çözümsüzlüğün, sosyal sorun ve huzursuzlukların doğmasına neden olduğu da söylenebilir.⁴⁷

Bu çerçeveden bakıldığında manevi danışmanların yurtlara ve gençlik merkezlerine görevlendirilmesi oldukça önemlidir. Özellikle gençlik döneminde bireyle ilgilenecek, bireyin soru ve sorunlarına çözüm bulacak kişilere daha fazla ihtiyaç vardır.⁴⁸ Nitekim bu manevi danışmanlar tarafından da ifade edilen bir durumdur.

4. 2.1. İman/İnanç Konuları

İman/inanç, insan hayatının yönünü belirleyen, onu anlamlı kılan olguların başında gelmektedir. İslâm ferdi boyutta dini inanç, ibadet ve ahlâk olmak üzere temelde üç kategoriden oluşur. İman alanı temel alan olup, diğer ikisi bunun üzerine bina olmuştur. Sorunlu bir iman alanı, sağlıklı bir ibadet ve ahlâk hayatı ortaya koyamaz. Kur'ân-ı Kerîm'in sıklıkla imana vurgu yapması, hemen her vesile ile ulûhiyete dikkat çekmesi; kıyamet, ahiret, hesap, cennet, cehennem gibi konulara göndermede bulunması bundan dolayıdır.⁴⁹ Yüce Allah'ın iman edenlere hitap ederek, "*Ey iman edenler, iman ediniz*"⁵⁰ diye başlayan âyeti, iman alanının müminler için her zaman canlı tutulması gerektiğine işaret etmektedir.

İman/inanç, insan hayatını en derinden etkileyen, etkisi hayat boyu devam eden, elde edilen bilgilerin önceki bilgileri desteklediği, sağlamlaştırdığı, sarstığı ya da değiştirdiği bir süreci ifade etmektedir. Dolayısıyla iman/inancın oluşmasını, yükselmesini sağlayacak adımların atılması hedeflenen noktaya sağlıklı şekilde ulaşabilmeyi sağlamaktadır. Bu noktada inanç denilen yapının basamaklarının sağlam atılması, zayıf noktalara alternatif çözümler üretilmesi oldukça önemlidir. Gençlik döneminde birey inanç gelişimine dinî uyanışla başlayıp dinî kabuller hakkındaki düşüncelerle gelişim basamaklarını örmektedir. Bu gelişim basamaklarının ilk kurulum ve inşasında başta ailenin uygun yöntemlerle sağlam bir eğitim vermesi, sonraki dönemlerinde ise manevi danışman görevini üstlenen kimselerin tüm uzmanlık ve deneyimlerini ortaya koyarak onlara rehberlik etmesi oldukça elzemdir. Bu bağlamda manevi danışmanlara iman/inanç konularına dair gelen sorulardan bazıları aşağıda verilmiştir.

"Hocam evren kendi kendine var olmuş olamaz mı? Benim bundan başkasını aklım almıyor. Bana kâinatın başka türlü yaratıldığını anlatabilir misiniz?" (MD7).

⁴⁷ Şentürk, *Din Psikolojisi* (Konya: Esra Yayınları, 1997), 18; Bayyigit, *Gençlik ve Din*, 180; Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 64.

⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Aybey, *Kredi ve Yurtlar Kurumunda Din Hizmetleri*, 129-152.

⁴⁹ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 9.

⁵⁰ Nisa 4/136.

“Dine baktığımda kafama oturmayan pek çok şey var. Hangi birini sayayım size. Hep şüphe içindeyim. Neden ve niçinini sorguladıkça işin içinden çıkamıyorum. Artık düşünmeyi bırakarak bu sıkıntılardan kurtuluyorum. Artık hiçbir şeyi umursamıyorum. Sizce nasıl?” (MD3).

“Kaderimizde ne zaman öleceğimiz belli ise, neden sadaka ömrü uzatır deniliyor. Yine kaderimizde cennet ve cehenneme gideceğimiz belliyse o zaman niçin ibadet ediyorsunuz?” (MD8).

“Bizler Müslüman bir ailede ve çevrede dünyaya geldiğimiz için şanslıyız. Bu vesileyle Allah’a inanıyoruz. İnanmayan ailede dünyaya gelen çocuğun suçu ne? Allah akıl vermiş doğru yolu bulmak için ama ya tam olarak aklımızı kullanamazsak. O zaman Müslüman ailede dünyaya gelen çocuk bir sıfır hayata galip başlamış olmuyor mu?” (MD1).

“İslâm’ın doğru, diğer dinlerin yanlış olduğunu neye göre söylüyorsunuz? (MD5).

“Deccal çıktı mı, çıkacak mı? Deccal hakkındaki düşünceniz nedir?” (MD7).

“Kur’ân-ı Kerîm’i anlıyorum, Allah’ta var biliyorum da, Allah Kur’an’da her şeyi açıkladıysa Peygambere gerek var mı? (MD5).

“İnsan vicdanla doğruyu bulamaz mı? Allah insana bu kabiliyeti verdiyse neden olmasın?” (MD6).

“Hadislerin güvenilirliği konusunda yapılan açıklamalar beni tatmin etmiyor. Siz ne dersiniz?” (MD8).

“Allah her şeyin yaratıcısı olduğuna göre, insanın iradesinin de yaratıcısıdır. O zaman Allah’ın bizim irademiz üzerinde etkisi var mıdır?” (MD9).

“Evrim teorisi hakkında ne düşünüyorsunuz. Bana göre çok da mantıksız değil?” (MD1).

“İmanın şartının altı olduğunu biliyoruz. Ama zaten Allah’a inandığın zaman diğerlerine de inanman gerekmiyor mu? Dolayısıyla sadece Allah’a inandık desek olmaz mı?” (MD4).

“Allah neden tek bir din yaratmadı. Yahudiler dinini devam ettirirken, neden Hıristiyanlık geldi. Hıristiyanlar dinini devam ettirirken niçin İslâmiyet geldi?” (MD6).

Yukarıda manevi danışmanlara gelen soru örneklerinde inanç/iman ile ilgili farklı şekillerde soruların geldiği görülmektedir. Ne var ki, inanç konusunda karşılaşılan en önemli sorunlardan biri kuşkusuz Allah’ın evrene müdahalesini kabul etmeyen, evrene müdahale etmesini O’nun acizliği olarak yorumlayan⁵¹ deist düşüncedir. Oysaki bu düşüncenin aksine, Kur’an

⁵¹ Hamdi Gündoğar, “Deizm; Akıl Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Dönmez v.dğr. (Van: Ensar Neşriyat,

Allah'ın her an evrene müdahil olduğunu haber vermektedir. “*Göklerde ve yerde bulunanlar (her şeyi) O’ndan isterler. O, her gün (her ân) yeni bir iştedir*”⁵² ayeti bunun en güzel ifadesidir. Ancak manevi danışmanlardan birine bir öğrencinin “Tamam Allah var. Bir şeyin var olabilmesi için başlangıçta bir varlık gereklidir. Ama daha sonrasını aklım çok almıyor. Neden ibadet, neden ceza, neden ölüm...” (MD8) şeklindeki sözleri inanç konusunda yaşanan kırılmaları göstermektedir.

Gençlerin inanç konusunda sorun yaşadığı en önemli alanlardan birinin de kadere iman olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir genç tarafından manevi danışmana sorulan “Kader konusunu aklım almıyor. Bizim başımıza gelenler yazıldı ise, cennete ve cehenneme gideceğimiz belli ise o zaman ibadet etmeye ne gerek var?” (MD7) şeklindeki soru bu konuda da bazı gençlerin sorunlarının olduğunu göstermektedir. Oysa kader anlayışı Müslümanların dünya görüşünü ortaya koyması açısından İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olduğu unutulmamalıdır.

Günümüzde çok hassas ve önemli olan inanç esasları hakkında gençlerin doğru bir şekilde bilgilendirilmesi oldukça önemlidir. Nitekim kaza ve kader hakkındaki İslâm’a aykırı bilgi ve düşünceler, gençlerin bütün sorumluluğu kadere yüklemelerine sebep olmaktadır. İçinde buldukları bu olumsuzluklar nedeniyle bazen yanlış da düşünebilmektedirler. Allah isteseydi, dileseydi, iyiliği murat etseydi içinde buldukları durumda olmayacaklarını düşünmektedirler. Bütün bu ifadeler gençlerin kader konusunda bilgi eksikliğinin olduğunu, bu bilgi eksikliği ise onları yanlış inanışlara ve olayları yanlış değerlendirmelerine neden olabilmektedir. Bu noktada gençler açısından genelde iman esaslarının özeldir ise kadere iman konusunun doğru olarak bilinmesinin gençlerin günlük yaşantılarına olumlu katkıda bulunacağını belirtmek gerekir.

Gençler tarafından danışılan soru ve sorunlarda, gençlik döneminin bir şüphe, tenkit ve sorgu çağı olduğunu ve gencin dinî konularda çok farklı yaklaşımlar sergileyebildiği görülmektedir. Nitekim dinî şüphe, gençlik döneminin ilk yıllarıyla birlikte (ergenlik dönemi) ortaya çıkmaya başlayan dinî gelişim sürecinin karakteristik özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Olgun bir dinî düşünceye ulaşmada dinî şüphe tecrübesi önemli bulunabilir. Bu anlamda dinî ilginin bir başka ifadesi olarak kabul edilebilen gençlik dönemi dinî şüphelerin, genelde farklı arayışların neticesine dayandığı söylenebilir. Buna göre fonksiyonları ve sonuçları itibarıyla

2017), 31. Bu konuda ayrıca bk. İbrahim Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Dönmez v.dğr. (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 41-70; Hasan Peker, “Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 13-42.

⁵² er-Rahmân 55/29.

dinî şüphelerin gençlik dönemi ve sonrasındaki dinî tercihleri belirlemede önemli görevler üstlendiği inkâr edilemez.

Gerek Batı’da gerekse ülkemizde dinî gelişim konusunda yapılan araştırmalara göre, gençlik dönemi dinî şüpheleri, ortalama olarak 12-14 yaşlarında başlamakta; 16-18 yaşlarında en zirve noktasına ulaşmakta ve bundan sonraki yıllarda gittikçe zayıflayarak 20-21 yaşlarında sona ermektedir.⁵³ Buna göre dinî şüphe evresi, en genel tabirle 11-20 yaşlar arasında yer alan bir süreç olarak kabul edilebilir. Ancak seyrek olarak dinî şüpheler 20-30 yaşları arasında da görülebildiği, ancak 30 yaşlarından sonra ise gençlik dönemi dini şüphe tecrübesine benzer bir yapılanmanın olmadığı araştırmaların ortaya koyduğu bir sonuçtur.⁵⁴

4.2.2. İbadet Konuları

Genel olarak kişinin Allah’a karşı yükümlülükleri olarak ifade edilebilen “ibadet” kavramı ile namaz, oruç, zekât, hac gibi klasik fıkıh kitaplarında yer alan mersum ibadetler akla gelmekle birlikte, Allah rızası için yapılan her güzel iş ve davranış ibadet başlığı altında ele alınabilir.⁵⁵ Böylece tamamen dinî olan görevlerden başka kişilerin Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak için yaptığı ilim öğrenmek, rızık için çalışmak, anne-babaya iyilik yapmak, insanlara güler yüzlü olmak vb.⁵⁶ her fiil ibadet olarak nitelendirilmekte ve ödüllendirilmektedir. Bu amaçla fert ve toplum yararına gerçekleştirilen her olumlu davranış dinî ve manevî bir anlam kazanır.⁵⁷ Aşağıda gençler tarafından manevî danışmalara ibadet konularına dair gelen soru örneklerinden bir kısmı verilmiştir.

“Kur’an okumayı bilmiyorum, ancak televizyondan, telefonda Kur’an dinlemek sevap mıdır? Ayrıca Kur’an’ı Türkçesinden okusam uygun olur mu?” (MD9).

“Part-time bir işte çalışıyorum. Cuma namazlarına yetişemiyorum. Cuma namazı yerine öğle namazı kılsak olabilir mi? Hutbeyi de kendimiz internette okusak nasıl olur?” (MD3).

⁵³ W. Houston Clark, “Ergenlik ve Gençlik Yıllarında Din”, çev. M. Dağ, *Eğitim Hareketleri Dergisi* 22/256 (1977), 14-23; Arthur T. Jersild, *Gençlik Psikolojisi*, çev. İ. N. Özgür (İstanbul: Gün Matbaası, 1974), 411; Edwin Diller Starbuck, *Religious-Psychologie* (London: The Walter Scott publishing co., 1911), 257; Hayati Hökelekli, “Ergenlik Döneminde Dini Şüpheler”, *M.E.B. Din Öğretimi Dergisi* 14 (1988), 73-82; Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Baha Matbaası, 1970), 57.

⁵⁴ Hökelekli, “Ergenlik Döneminde Dini Şüpheler”, 74; Starbuck, *Religious-Psychologie*, 254.

⁵⁵ Yûsuf, Karadâvî, *İbadet*, çev. Hüsamettin Cemal (Trabzon: Pınar Matbaası, 1986), 40.

⁵⁶ Bk. el-Bakara 2/177; el-En’am 6/162; ez-Zümer 39/11; et-Tevbe 9/22; el-Mülk 65/15; el-Cuma 62/10; el-İsrâ 17/23.

⁵⁷ Ferhat Koca, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/245.

“Oruç tutacak gücüm var ama arkadaşlarımda içinde oruç tutmak (diğerleri tutmadığı için) zor geliyor. Arkadaşlarım tarafından alaya alınmıyorum. Bu nedenle orucun fidyesini versen oruç sorumluluğundan kurtulmuş olur muyum?” (MD5).

“Teravih namazı kaç rekâttır. Bazıları 8 rekât kılalım diyor, bazıları sen önce farz namazlarını kıl, farz borcun varken nafîle kılmaya gerek yok diyorlar. Sizce ne yapalım?” (MD1).

“Çok yemin ediyorum ve yeminime sadık kalamıyorum. Bozuyorum. Bile bile yemini bozunca kefaret ödemek gerekiyormuş. Kefaret ne kadar ve bu bozduğum yeminler için ayrı ayrı mı kefaret ödemem gerekiyor. Öyle ise yandım ben.” (MD7).

“Annem bana sürekli şunu şöyle yapmazsan, bunu böyle yapmazsan “sütümü helal etmem” diyor. Ben ne yapayım. Bu sözün gerçek manada bir önemi var mı?” (MD2).

“Gençlik döneminde bazen arkadaş yanıltıyor bazen de nefsimize ağır geliyor. Namaz kılmamın gerekli olduğunu biliyorum ama namaz kılamıyorum. Bu konuda yapmam gerekeni tavsiye eder misiniz?” (MD8).

“Üniversiteye gelmeden önce ben ara sıra namazlarımı kılardım. Cuma namazlarını ise hiç geçirmemeye gayret ederdim. Ancak üniversiteye gelince arkadaş ve çevre etkisiyle namazdan uzaklaştım. Ancak başımdan da hiç bela gitmez oldu. Acaba bunlar benim başıma namazı bıraktım diye mi geliyor.” (MD9).

“Zekât, İslâm’ın şartlarından biridir. Buna inanıyorum, ancak bazı kimselere bakıyorum da, çalışmamayı, asalak halinde yaşamayı ve dilenmeyi kendine görev bilmiş. Bu nedenle bu tür insanlar aklıma gelince zekât vermek istemiyorum. Ayrıca verdiği yardımı yerinde kullanacak zekât verecek kişi de kalmamış değil mi?” (MD3).

“Hocam gusül abdesti nasıl alınır, bana bir anlatır mısınız? Ben şu ana kadar böyle bir abdest bilmiyorum.” (MD6).

“Her tarikat, cemaat, mezhep farklı şekillerde ibadet yapıyor. Bu insanların hepsi aynı Allah’a ve Peygambere inanıyorsa bu ayırım niye var. Neden insanların kafasını karıştırıyorlar?” (MD2).

“Babam hep kurbanını keser. Ancak her geçen yıl kesilecek hayvan sıkıntısı çekiyoruz. Normalde 5-6 ayda kesilip insanların istifadesine sunulan hayvanlar kurbanda birkaç günde kesiliyor. Böylece hem yetişkin hayvan sayısı düşüyor hem de televizyonlarda gördüklerimiz hiç de iç açıcı görüntüler değil. Kurban kesme yerine parası verilemez mi? (MD7).

Yukarıda örnek olarak verilen sorularda da görüldüğü üzere, gençler namaz, oruç, zekât gibi doğrudan ibadetlerin yapılış ve mahiyeti hakkında

bilgiden ziyade, basın- yayın ve sosyal medyada ortaya atılan daha çok uç konuları sorgulayıcı bir tarzda danışma ortamına taşımışlardır. Bu durum gençlerin sorgulayıcı ve şüpheci yaklaşımının yanında, sosyal medyada yer alan bu tür bilgilerin gençler tarafından dikkatle takip edildiğini de göstermektedir.⁵⁸ Öte yandan gençlerden gelen sorularda ibadetlerin anlamı, önemi ve toplum hayatındaki yerinin hak ettiği ölçüde bilinmediği ve bunun sebebinin de gençlerin din eğitimindeki eksikliklerinden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

İslâm dininde diğer bütün ibadetlerin özü olan ve Allah'a yaklaşmanın en önemli yolu ve basamağı olan namaz ibadetiyle ilgili gençlerden çok az sorunun geldiği görülmektedir. Ayrıca oruç ibadeti ile ilgili de hiç soru gelmemiştir. Muhtemelen bu durum manevi danışman tarafından ya gelen sorular arasına yazılmamış ya da oruçla ilgili bilgi konusunda eksiklerinin olmadığından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte gelen sorulara bakıldığı zaman gençlerin dönemsel olarak yaşadığı olayların, sosyal medyada dolaşan bilgilerin düşünce yapılarını etkilediği ve sorulara da yansıtıldığı görülmektedir.⁵⁹

Her ne kadar dinin temeli iman ise de inanan insanın sadece imanla yetinmesi yeterli gelmemektedir. Çünkü insanın duygu, düşünce ve inanç dünyasında oluşan olgu ve düşünceler ibadetlerle davranış halinde dışa yansımaktadır. İnsan her şeyini borçlu olduğu yüce ve mükemmel bir varlığa karşı itaat ve yaklaşmayı ibadetler ile yerine getirebilir. Diğer taraftan ibadetler insanın gerek ruh ve beden gerekse toplum ve birey arasında olumlu ilişkilerin kurulmasına; toplum düzeninin aksamadan yürütmesine katkıda bulunduğu bilinmektedir. Yine insanın maddi ve manevi açıdan huzur ve mutluluğu da ancak ibadetlerle kazanabileceği Kur'an'da ifade edilmektedir.⁶⁰ Ancak İslâm'a göre dünya ve âhiret mutluluğunu hedefleyen ibadetler doğru, usul ve adabına göre yapıldığı zaman kişiyi iki cihanda mutluluğa kavuşturur. Bu çerçevede dindeki iki ana unsur olan inanç ve ibadetin (amel) birbirinden ayrılamaz olduğunu, dolayısıyla iman ve amelin, diğer bir ifadeyle dinin teorik yönüyle pratik yönünün geniş ölçüde birbirine bağlı, birbirinin tamamlayıcısı olduğunu ifade etmek gerekir.⁶¹

⁵⁸ Sosyal medyada gençlerin din algılarına yönelik söylemler için bk. Sümeyra Arıcan - Handan Yalvaç Arıcı, "Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 1062-1106.

⁵⁹ Konu ile ilgili örnekler için bk. Handan Yalvaç Arıcı - Sümeyra Arıcan, "Ergen Din Tasavvurunun İnşasında Sosyal Medya", *Kalemname* 12 (2021), 67-93.

⁶⁰ er-Ra'd 13/28-29.

⁶¹ Hâbil Şentürk, *İbadet Psikolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 31-40; Mehmet Bayraktar, *İslâm İbadet Fenomenolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), 9; Râgıb el-İsfahânî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Lütfi Doğan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1983), 157.

4.2.3. Ahlâk Konuları

İnsanın bir amaca yönelik olarak kendi arzusu ile iyi davranışlarda bulunup kötülükten uzak olması olarak ele alınabilen ahlâk, genel olarak toplumda insanların uymak zorunda oldukları kurallardır. Ahlâk bir inanç ve düşünce sistemi olup, manevi değerlerin en önemlilerinden biridir. Bu bağlamda ahlâkî değerler, herkes tarafından kabul edilen evrensel ilkelerdir. Ancak insan, ahlâkî davranışları bilmiş olarak dünyaya gelmemektedir. Bu nedenle ahlâk her şeyden önce bir eğitim konusudur.⁶²

İslâm'ın temel amacı bütün insanlığı mükemmel bir ahlâka kavuşturmak, insanları dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmaktır. İslâm ahlâkının kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan sünnettir. Ahlâkî güzelleştirmenin yolu ise Kur'an'ın belirttiği ve Hz. Peygamber'in gösterdiği şekilde doğru davranışları yapıp, yanlış davranışlardan uzak kalmakla mümkün olur.⁶³ Ancak zaman zaman belirtilen bu ahlâkî ilkelerden sapmaların olduğu gençlerden gelen sorularda kendini göstermektedir.

“Babamla ve kardeşlerimle aynı masada okey türü oyun oynuyorum. Eğlence amaçlı. Bir şey olmaz herhalde?” (MD9).

“Böyle bir ortamda nefsimi kontrol etmekte zorlanıyorum. Sürekli oruç mu tutmam gerekiyor?” (MD2).

“İnternette dolaşırken sayfanın etrafında uygun olmayan fotoğraf ve reklamlar çıkıyor. Bunlara bakmak günah mı?” (MD6).

“Karşı cinsle kuracağımız arkadaşlık ilişkilerinin sınırı nereye kadardır. Bu kişi ile evleneceksek durum farklı olabilir mi?” (MD8).

“Sınavlarda zaman zaman kopya çekiyoruz. Bu da kul hakkına girer mi?” (MD5).

“Fala inanma falsız da kalma diye bir söz var. İnanmadan fala baktırmak nasıldır?” (MD1).

“Sosyal medyada bazen heyecan yaratsın diye paylaşımlar yapıyor. Gerçekte olmayan şeyler. Ama kötü bir niyet yoksa da sorumlu muyuz?” (MD7).

“Batı'da her geçen gün yaygınlaşan eşcinsel evlilik konusunda ne dersiniz?” (MD8).

“Merak ettim dövme yaptırдыm. Ailem ise evlatlıktan reddetmeye varacak kadar tehdit savuruyorlar. Aslında bu kadar büyütülecek ne var bunda?” (MD4).

⁶² Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2007), 5-6.

⁶³ Recep Kılıç, *Ayet ve Hadisler Işığında İnsan ve Ahlak* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 4-5.

Yukarıda verilen bazı örnek sorular, gençlerin ahlâka dair çok farklı konularda soru ve sorunlarının olduğunu göstermektedir. Yine sorularda daha çok gençlik döneminde görülebilen merak, şüphe, kararsızlık, sorgulama, büyükler tarafından anlaşılammama, hiçbir şeyi önemsememe, aile büyükle-riyle tartışma/çatışma eğilimlerinin olduğu da anlaşılmaktadır.

Gençlik döneminde fiziki ve ruhi açıdan yeni bazı oluşumların meydana gelmesine bağlı olarak, gençlerde yeni şeyleri öğrenme isteği, ne yapacağına karar verememe, bağımsızlık duygusuna bağlı olarak başta aile bireyleri olmak üzere her türlü otoriteye karşı çıkma, kendine güven gibi pek çok özellik gençleri bazen sıkıntılı durumlara sokabilmektedir.⁶⁴ Bu durumlar gençleri yakın çevrelerinden uzaklaştıran, huzursuzlukların ve gerginliklerin yaşanmasına ve birtakım problemlerin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. İşte bu süreçte yetişkinlerin rehberliğine her zamankinden daha fazla ihtiyaç duymaktadırlar.

Ahlâk konularını içeren ahlâk eğitimi, ahlâkî değerleri benimsetmek ve eyleme geçirerek, insanda bulunan bütün duygu ve güçleri kontrol altına almayı hedeflemektedir.⁶⁵ Yapılan araştırmalar gençlerin ahlâk eğitimine dair konularda eksiklerinin olduğunu,⁶⁶ gençlerin ahlâk eğitimine ihtiyaçlarının olduğunu⁶⁷ ve gençlerin ahlâkî gelişimle ilgili değerlere sahip olması gerektiğini⁶⁸ ortaya koymaktadır. Manevi danışmanlar tarafından gençlere verilecek ahlâk eğitiminin gençlere ahlâkî bir kişilik kazandırılabilceği ve böylece güzel ahlâk sahibi bireyler olmalarına katkı sağlayacaktır. Nitekim manevi danışmanlar tarafından dile getirilen “Gençlerinin bilgi diye bir problemi yok. Çünkü herkes her istediği bilgiye her zaman ve mekânda ulaşabiliyor. Uygulama problemi var, yani ahlâka yansımaları.” (MD5), “Şu anda gençliğin en büyük problemi ahlâk, bana kalırsa. Birbirlerinden olumsuz anlamda çok etkileniyorlar. O yapıyor ben de yapayım düşüncesine sahip genç çok fazla. Bu nedenle ahlâkî konular çok önemli.” (MD3) şeklindeki ifadeleri bu durumu açığa çıkarmaktadır.

4.2.4. Diğer Konular

Bu başlık altında sayı olarak ayrı bir sınıflamaya tabi tutulamayacak kadar az, ancak oldukça farklı konularda ilgili çeşitli meselelerin yer aldığı sorular değerlendirilecektir. Bunlar arasında büyü, kısmetin kapanması, eş

⁶⁴ Naci Kula, “Gençlik Döneminde Kimlik ve Din”, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 37-39.

⁶⁵ Abdullah Özbek, “Ahlak Eğitiminin Önemi”, *Diyanet İlmî Dergi* 19/3 (1983), 56.

⁶⁶ Ahmet Aslan, “Lise Gençliğinin Değer Yönelimleri ve Boş Zaman Etkinlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2019), 79-104.

⁶⁷ M. Naci Kula, “Engelli Gençlerin Gelişim Özellikleri ve Din-Ahlak Eğitimi”, *Turkish Studies* 12/20 (2018), 167-182.

⁶⁸ *Gençlik Araştırması 2018* (Kars: Serhat Kalkınma Ajansı (Serka), 2018), 23.

seçimi, teknolojinin getirdiği zararlar, kadınların ibadetlerde neden erkeklerle eşit olmaması, modernleşme ve cinsellik, kürtaj, intihar, aldatma, resmi-dini nikâh ayrımı, anne-baba ve genç arası problemler, nikâhsız beraberlik, evlilikte kader, evlilikte din-mezhep-kültür farklılığı, psikolojik rahatsızlıklar vs. şeklinde belirtilebilir. Bunlardan bazı örnek sorular aşağıda verilmiştir.

“Bana büyü yapılmış olmasından korkuyorum. Kismetim kapandı. Hangi kapıya gitsem kapı yüzüme kapanıyor, her işim ters gidiyor. Psikolojim bozuldu.” (MD6).

“Ben bir boşluk içindeyim. Her an her şeyi inkâr edebilecek durumda-ym. Bana yardım edin.” (MD2).

“Benim razı olmamama rağmen babam beni istemediğim bir kişiyle evlendirmek istiyor. Herkesin istediği ile evlendiği bir dönemde hala bu tür problemlerle uğraşmak beni intiharın eşiğine kadar getiriyor.” (MD9).

“Kız arkadaşım ile bir hataya düştük. Kürtaj yaptırдық. Günah olduğunu biliyoruz ama affedilmez mi. Günah sadece kız arkadaşım mı bana da olur mu?” (MD7).

“Yabancı bir kızla (gayri müslim) evlenilemez mi? (MD5).

“Resmi nikâhtan sonra dini nikâha da gerek var mı? (MD8).

“Erkek arkadaşım Alevi ben ise Sünni’yim. Bu farklılıktan dolayı babam evliliğimize karşı çıkıyor. Gerçekten evlenilemez mi? (MD3).

Gençlerden gelen sorulara bakıldığında, çok geniş bir yelpazede soruların geldiği, gençlerin din ile ilişkilendirdiği her türlü konuyu danışma ortamına taşıyabildiği görülmektedir. Bayyığit’in araştırmasında da, üniversite gençliğinin yaklaşık yarısının din ile ilgili soru ve sorunlarının olduğu sonucuna varılmıştır.⁶⁹ Üniversite öğrencilerinin sorunları üzerine yapılan bir araştırmada, en önemli sorunlar arasında üçüncü sırada “manevi boşluk, ahlâkî ve kültürel bilgisizlik, eksiklik” geldiği belirtilmiştir.⁷⁰ Yine Kacur ve Atak tarafından yapılan bir diğer araştırmada da, üniversite öğrencilerinin en önemli sorun alanları arasında kötü alışkanlıklara sahip olmanın üst sıralarda yer aldığı görülmektedir.⁷¹

Yukarıda verilen bazı örnekler, gençlerin ne tür sorunlar içinde olduklarını, aynı zamanda manevi danışmanların gençler arasında nasıl önemli bir görev ifa ettiklerini, gençlere nasıl yardımcı olduklarını ve her türlü olum-

⁶⁹ Bayyığit, *Gençlik ve Din*, 182.

⁷⁰ İdris Şahin, v.dğr., “Üniversite Öğrencilerinin Sorunları”, *e-journal of New World Sciences Academy* 4/4 (2009), 1442.

⁷¹ Mustafa Kacur - Mustafa Atak, “Üniversite Öğrencilerinin Sorun Alanları ve Sorunlarla Başetme Yolları: Erciyes Üniversitesi Örneği”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2011), 273-297.

suzluklara karşı onları nasıl korumaya çalıştıklarını açıkça göstermektedir. Ayrıca gençler tarafından manevi danışmanlara dini konularda pek çok soruların yanında sorunların da geldiği, bunların da çok farklı konu başlıklarını kapsadığı görülmektedir. Görüşme sorularına verilen cevaplardan hareketle, manevi danışmanlara gelen sorunların bir kısmı yoğunluğu dikkate alınarak şu şekilde özetlenebilir: “Arkadaş çevresiyle yaşanan çeşitli sorunlar / Oda-okul arkadaşlarıyla ortak mekân paylaşma sorunu / İbadetleri düzgün yapamama sorunu / Ruhsal sorunlar / Aile sorunları / Geleceğe yönelik sorunlar / Hayatın anlamsız gelme sorunu / Evleneceğini düşünerek arkadaşıyla kıydığı dinî nikah sorunu / Birbirlerine karşı tahammül, sabır, anlayış, hoşgörü eksikliğine bağlı sorunlar / Mutlu olamama sorunu / İntihar etme duygusu sorunu...”

Yukarıda örnek olarak verilen soru ve sorunlara bakıldığında, gençler tarafından manevi danışmanlara çok çeşitli soru ve sorunların geldiği görülmektedir. Dolayısıyla yükseköğretim öğrenci yurtlarında ve gençlik merkezlerinde manevi danışman kimliği ile görev yapan din görevlilerin ise gençlerin değişik soru ve sorunlarına muhatap oldukları ve din hizmetleri adına da önemli görevler ifa ettikleri bir gerçektir.

Sonuç

İnsanlık tarihi boyunca din, sosyal hayatın merkezinde yer almış ve insanoğlunun ilgilendiği en temel konulardan biri olmuştur. Dinin birey üzerindeki etkileri dikkate alındığında, bireyin içine düştüğü inanç, huzursuzluk ve manevi sıkıntı gibi problemlere çözüm sunabilmek veya asgari bir seviyeye indirebilmek için önemli bir yere sahip olduğu ve insana dünya ve âhret mutluluğunu amaçladığı görülecektir. Dolayısıyla bir taraftan dinin temel kaynaklarını, diğer taraftan da insanı konu alan bilim dallarıyla ilişkili olan din eğitiminin, değişik mekân ve kurumlarda yaygın ve örgün olarak ideal şartlarda gerçekleşmesi oldukça önem arz etmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, ülkemizde yaygın din eğitimi resmi ve sistemli olarak yapan en etkin kurumdur. Başkanlık, yaptığı bu faaliyetlerini cami içi ve cami dışı din hizmetleri olmak üzere iki şekilde yürütmektedir. Ancak son yıllarda camiyle sınırlı kalmayan pek çok din hizmetleri faaliyetlerine de imza atmıştır. “Cami dışı din hizmetleri” adı altında yürütülen bu faaliyetler arasında, gençlik döneminde oluşan/ oluşabilecek dinî problemlerin çözümüne katkı sağlamak, gençlerin manevi gelişimlerine katkıda bulunmak ve gençlere moral, motivasyon ve manevi destek vermek amacıyla yükseköğretim yurtlarında ve gençlik merkezlerinde yapılan çalışmalar da bulunmaktadır. Bu bağlamda bir durum tespiti yapmayı amaçlayan bu çalışmada gençlere yönelik yurtlarda ve gençlik merkezlerinde yürütülmekte olan manevi danışmanlık hizmetlerinin

amacı, önemi ve Türkiye'deki manevi danışmanlık uygulamalarının yanında gençlerin manevi danışmanlara danıştığı soru ve sorunlar manevi danışmanların gözünden incelenmiştir.

Gençlerin manevi danışmanlara danıştığı soru ve sorunlara bakıldığı zaman, gençlerden çok geniş bir yelpazede soruların geldiği ve gençlerin din ile ilişkilendirdiği her konuyu danışma ortamına taşıyabildiği görülmüştür. Manevi danışmanlar tarafından ifade edilen ve gençlerden gelen bu sorular iman, ibadet, ahlâk ve diğer konular şeklinde başlıklar altında incelenmiştir. Bu itibarla iman/inanç konularına dair gelen sorularda gençlerin bir dinî şüphe içinde oldukları, tenkit ve sorgu çağına bağlı olarak gençlerin dini konularda çok farklı yaklaşımlar sergileyebildiği görülmüştür. İman konusunda özellikle Allah inancı ve kadere iman konularında ciddi kırılmaların olduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla gençler açısından genelde iman esaslarının özelde ise Allah'a ve kadere iman konularında doğru bilgilendirilme yapılması oldukça önemlidir. Nitekim bu konuların doğru olarak bilinmesinin gençlerin günlük yaşantılarına olumlu katkıda bulunacağı ve yarınlarını daha güzel bir şekilde düzenlemelerine katkı sağlayacağı söylenebilir.

İbadet konularında ise gençlerin doğrudan namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerin yapılış ve mahiyeti hakkında bilgi istemedikleri, daha çok basın-yayın ve sosyal medyada ortaya atılan konuları sorgulayıcı bir tarzda danıştıkları görülmektedir. Bu durum gençlerin sorgulayıcı ve şüpheli yaklaşımının yanında, sosyal medyada yer alan bu tür bilgilerin gençler tarafından dikkatle takip edildiğinin de göstergesidir. Yine gelen sorulara bakıldığı zaman gençlerin dönemsel olarak yaşadığı olayların, sosyal medyada dolaşan bilgilerin düşünce yapılarını etkilediği ve sorulara da yansıdığı görülmektedir. Öte yandan gençlerden gelen sorularda ibadetlerin anlamı, önemi ve toplum hayatındaki yerinin hak ettiği ölçüde bilinmediği ve bunun sebebinin de gençlerin din eğitimi konusundaki eksikliklerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Ahlâkla ilgili de gençlerden çok farklı konularda soru ve sorunların geldiği görülmüştür. Bu alanla ilgili sorularda daha çok gençlik döneminde görülebilen merak, şüphe, kararsızlık, sorgulama, kendine güven, büyükler tarafından anlaşılamanın verdiği sıkıntı, önemsememe gibi yaklaşımların yanında, aile büyükleriyle tartışma/çatışma gibi soru ve sorunların olduğu görülmüştür.

İman, ibadet ve ahlâk başlığı altına alınamayan, ancak ayrı bir sınıflamaya tabi tutulamayacak kadar da az olan farklı konularla ilgili soru ve sorunlar da "diğer konular" başlığı altında değerlendirilmiştir. Bu sorulardan bazıları büyü, kısmetin kapanması, eş seçimi, teknolojinin getirdiği zararlar, kadınların ibadetlerde neden erkekle eşit olmaması, modernleşme

ve özgürlük, kürtaj, intihar, aldatma, resmi-dini nikâh ayrımı, anne-baba ve genç arası problemler, evlilikte kader, evlilikte din-mezhep-kültür farklılığı, psikolojik rahatsızlıklar vs. şeklindedir.

Gençlik dönemi, her zamankinden daha fazla yetişkinlerin danışmanlığına ihtiyaç duyulduğu bir dönemdir. Bu bağlamda gençlerden gelen sorulara bakıldığında, çok geniş bir yelpazede soruların geldiği, gençlerin din ile ilişkilendirdiği her türlü konuyu danışma ortamına taşıyabildiği görülmüştür. Öte yandan manevi danışmanların gençler arasında nasıl önemli bir görev ifa ettikleri ve gençlerin dinî soru ve sorunlarında onlara nasıl yardımcı oldukları da görülmüştür. Bu itibarla gençlerin yoğun olarak bulunduğu öğrenci yurtları ve gençlik merkezleri gibi yerlerde manevi danışman sayısının artırılması önem arz etmektedir.

Kaynakça

Altaş, Nurullah - Köylü, Mustafa. *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Altaş, Nurullah. “Müslüman Bir Tolumda Dini Danışmanlık İçin Anlam ve Teoloji İnşa etmek, Dini Danışmanlık Kavramının Vahiy Kültürüne Dayalı Bir Anlamı ve Yöntemi Mümkün mü?”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Altaş, Nurullah. “Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)”. *AÜİFD* 39/1 (1999), 599-659.

Arıcan, Sümeyra - Yalvaç, Handan Arıcı. “Sosyal Medyanın Gençlerin Din Algısına Etkileri?”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 1062-1106.

Arıcı, Handan Yalvaç - Arıcan, Sümeyra. “Ergen Din Tasavvurunun İnşasında Sosyal Medya”. *Kalemname* 12 (2021), 67-93

Aslan, Ahmet. “Lise Gençliğinin Değer Yönelimleri ve Boş Zaman Etkinlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2019), 79-104.

Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. “Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık”. *I. Din Hizmetleri Sempozyumu: Bildiriler II*. Ankara: DİB Yayınları, 2008.

Aybey, Salih. *Kredi ve Yurtlar Kurumunda Din Hizmetleri*. İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2021.

Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Çocuğun Ahlâk Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2007.

Ayten, Ali. “Dindarlık Ruhsal ve Fiziksel Sağlığı Etkiler mi?”. *Din, Erdem ve Sağlık*. ed. Ali Ayten. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.

Başer, Serpil. “Diyanet İşleri Başkanlığının Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı”. *Diyanet İşleri Başkanlığı I. Din Hizmetleri Sempozyumu 3-4 Kasım 2007*. Ankara: DİB Yayınları 2008.

Bayrakdar, Mehmet. *İslâm İbadet Fenomenolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.

Bayyığıt, Mehmet. *Gençlik ve Din*. Konya: Yediveren Kitap, 2011.

Bulut, Aytakin. *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışma*. Ankara: DİB Yayınları, 2002.

Clark, W. Houston. “Ergenlik ve Gençlik Yıllarında Din”. çev. M. Dağ. *Eğitim Hareketleri Dergisi* 22/256 (1977), 14-23.

Clebsch, William - Jaekle, Charles. *Pastoral care in historical perspective*. New Jersey: Prentice-Hall, 1964.

Coşkun, İbrahim. “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Dönmez v.dğr. Van: Ensar Neşriyat, 2017.

Coşkuner, Asude. *Sosyal Hizmetlerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Dağcı, Abdullah. “Huzurevi Yaşlılarının Psiko-Sosyal Uyumu ve Manevi Gereksinimleri”. *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12 (2019), 23-43.

Demir, Orhan. *Yetiştirme Yurdu Gençliği ve Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2004.

Donat, Arzu v.dğr. “Üniversite Öğrencilerinin Sorunları ve Çözüm Önerileri”. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 9/3 (2019), 451-459.

Düzgüner, Sevde. “Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakım Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I.* ed. A. Ayten - M. Koç - N. Tınaz. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Efe, Adem. “Engelli Birey ve Ailelerinin Sorunları, Toplumdan Beklentileri ve Din (Isparta Spastik Çocuklar Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi Örneği)”. *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2006), 169-198.

Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. S. Budak. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2017.

Gündoğar, Hamdi. “Deizm; Aklın Tanrılaştırılması ya da Sorumsuz Özgürlük”. *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Dönmez v.dğr. Van: Ensar Neşriyat, 2017.

Hökelekli, Hayati. “Ergenlik Döneminde Dini Şüpheler”. *M.E.B. Din Öğretimi Dergisi* 14 (1988), 73-82.

İsfahânî, Râgıb. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Lütfi Doğan. İstanbul: Bahar Yay.,1983.

Jersild, Arthur T. *Gençlik Psikolojisi*. çev. İ. N. Özgür. İstanbul: Gün Matbaası, 1974.

Kacur, Mustafa - Atak, Mustafa. “Üniversite Öğrencilerinin Sorun Alanları ve Sorunlarla Başetme Yolları: Erciyes Üniversitesi Örneği”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2011), 273-297.

Kılıç, Recep. *Ayet ve Hadisler Işığında İnsan ve Ahlâk*. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Kılınçer, Hatice. “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (MDR) Üzerine: Psikoloji, İlahiyat ve Tıp Alanlarında Maneviyat ve MDR Algısı”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alaları*. ed. Ali Ayten. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Koç, Mustafa. “Diyabet İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi”. *Diyabet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 201-241.

Koç, Mustafa. *Manevi (Psikolojik) Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Köylü, Mustafa. “Teoriden Pratiğe Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri: Samsun Örneği”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I.* ed. A. Ayten - M. Koç - N. Tınaz. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Kula, Naci. “Gençlik Döneminde Kimlik ve Din”. *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Kula, Naci. “Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Bazı Kavramların Anlam Alanı ve Fonksiyonelliği”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. A. Ayten. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Kula, Naci. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.

Ok, Üzeyir. “Din Psikolojisinin Kullanım Alanları: Dini Danışmanlık ve Rehberlik”. ed. F. Karaca - A. Bahadır. *Din Psikolojisi*. Erzurum: AÜ Açıköğretim Fakültesi, 2012.

Ok, Üzeyir. “Dini Danışmanlık: Tanımı ve Tarihi”. *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

- Ok, Üzeyir. “İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi”. ed. M. Bulut, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu: Bildiriler II*. Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- Önkal, Ahmet. “Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Çerçevesinde İmam Cemaat İlişkileri”. *I. Din Hizmetleri Sempozyumu II*. 2007 Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- Özbaydar, Belma. *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- Özbek, Abdullah. “Ahlâk Eğitiminin Önemi”. *Diyanet İlmî Dergi* 19/3 (1983), 56.
- Özdemir, Saadettin. *Korunmaya Muhtaç Gençlerin Din Öğretimi İhtiyaçları*. Isparta: Tuğra Matbaası, 2002.
- Özdemir, Şuayip. *Cezaevlerinde Din Eğitimi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2006.
- Özdoğan, Öznur. “İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji”. *AÜİFD* 47/2 (2006), 130.
- Şahin, İdris v.dğr. “Üniversite Öğrencilerinin Sorunları”. *e-journal of New World Sciences Academy* 4/4 (2009), 1435-1449.
- Şentürk, Habil. *İbadet Psikolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Şirin, Turgay. *Dini Danışmanlık ve Rehberlik, İhsan Modeli Manevi Danışmanlık*. İstanbul: Mim Akademi, 2014.
- T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı ile T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı Arasında İşbirliği Protokolü*, 2015.
- Tosun, Cemal. “Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Kültürlerarası-Dinlerarası Yaklaşım”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Woodruff, C. R. “Pastoral Counseling: An American Perspective”. *British Journal of Guidance& Counseling* 30/1 (2002), 93-94.
- Yaparel, Recep. “Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişki”. *DEÜİFD* 8 (1994), 24.
- Yavuz, Kerim. “Din ve Güven”. ed. Ferda Erdem. *Sosyal Bilimlerde Güven*. Ankara: Vadi Yayınları, 2003.
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Zinbauer, Brian. v.dğr. “Religion and spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/4 (2005), 30-49.

Gençlerde Sosyal Medya Bağımlılığına Yönelik Manevi Danışmanlık Müessesesi

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 01 Aralık 2023 Kabul Tarihi: 08 Mart 2024

✉ **Handan Yalvaç Arıcı**

Doç. Dr. / Associate professor

<https://orcid.org/0000-0003-4179-3919>

handanyalvac1453@gmail.com

Öz

Sosyal medya, günümüzde iletişimi kolaylaştıran ve insanların birbirleriyle etkileşimde bulunmasını sağlayan önemli bir araç hâline gelmiştir. Ancak bu teknolojik gelişmelerin beraberinde getirdiği sosyal medya bağımlılığı sorunu da gün geçtikçe artmaktadır. Sosyal medya bağımlılığı, bireylerin sosyal medyayı aşırı derecede kullanmalarını ifade eden bir çeşit internet bağımlılığıdır. Sosyal medya bağımlılığının artması konunun gündeme taşınmasına ve acil önlemler alınmasına ihtiyaç hissettirmektedir. Bu çalışmanın amacı, gençlerin sosyal medya bağımlılığı durumunu ve Manevi Danışmanlık ve Rehberliğin sosyal medya bağımlılığını giderme noktasında sunduğu imkânları ortaya koymaktır. Çalışmanın kapsamı sosyal medya bağımlılığının nedenlerini, sonuçlarını açıklamak ve bu bağımlılıkla mücadelede manevi danışmanlık hizmetinin önemine dikkat çekmektir. Nitel araştırma deseninde yapılmış teorik bir çalışmadır. Veri toplama sürecinde doküman incelemesi tekniği kullanılmış, sosyal medya bağımlılığı ve manevi danışmanlık konularında edinilen makale, kitap ve tez çalışmaları incelenmiş, veriler mevcut literatüre yönelik analiz edilmiştir. Çalışmada sosyal medya bağımlılığı konusu açıklandıktan sonra sosyal medya bağımlılığına çözüm olarak manevi danışmanlık müessesine ilişkin bilgiler sunulmakta ve konuyla ilgili önerilerde bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Sosyal Medya, Bağımlılık, Sosyal Medya Bağımlılığı, Manevi Danışmanlık, Manevi Danışmanlık Müessesesi.

Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Spiritual Counseling Establishment on Social Media Addiction in Youth

Research Article

Received: 01 December 2023 Accepted: 08 March 2024

Abstract

Social media has emerged as a crucial tool facilitating communication and fostering interactions among individuals in contemporary society. Nonetheless, the issue of social media addiction, stemming from these technological advancements, is becoming increasingly prevalent. Social media addiction is a condition categorized as a form of internet addiction, characterized by individuals' excessive use of social media platforms. There is a pressing need to address the proliferation of social media usage and to implement urgent measures in response. The objective of this study is to examine the media outputs of young social workers and to propose potential solutions to address any identified issues. The scope of the study is to elucidate the reasons and consequences of social media addiction, while emphasizing the importance of establishing spiritual counseling services to address this addiction. This study is conducted within the framework of a qualitative research design, focusing on theoretical exploration and analysis. During the data collection process, the document analysis technique was employed, involving the examination of articles, books, and thesis studies pertaining to social media addiction and spiritual counseling. The data were analyzed in accordance with the existing literature on the subject. Following the discussion on social media addiction in the study, information regarding the establishment of spiritual counseling services is provided as a solution, accompanied by suggestions on the topic.

Keywords: Religious Education, Social Media, Addiction, Social Media Addiction, Spiritual Counseling, Spiritual Counseling Establishment.

Summary

With the proliferation of technology in the 21st century, individuals have unprecedented access to various forms of information through digital devices such as computers, tablets, and phones. Furthermore, the widespread use of image technologies enables individuals to produce and share content at an unprecedented level. Digital-based social networks facilitate the dissemination of content such as images, written text, audio, and video worldwide within a matter of hours. One of the most significant features of social media is its capacity for user-generated content and personalized profiles. Major social networking platforms such as Facebook, Twitter, YouTube, MySpace, TikTok, Instagram, LinkedIn, facilitate the sharing of content on a wide array of topics including entertainment, music, education, shopping, advertising, and commerce. These platforms enable individuals with common interests to interact easily. Social media platforms, which provide access to current events, trends, and various content from around the world, are accessed by individuals of all ages, using their phone screens.

Social media platforms serve as virtual channels where a multitude of activities related to life, such as education, chatting, entertainment, and gaming, take place. They facilitate numerous communication and interactions among users. In today's world, geographical distances have become inconsequential, and no one's life is perceived as inaccessible anymore. While social media offers numerous advantages such as facilitating education, communication, access to information, real-time communication, globalization of users, information exchange, and economic and commercial activities, it also comes with several disadvantages including time loss, virtualization, insecurity, deterioration of social relations, and addiction. Social media addiction is considered as one of the adverse effects of social media. Social media addiction refers to the excessive use of social media platforms by individuals, characterized by a lack of control over their usage habits. Given that one out of every three young people spends at least 3 hours a day in the digital environment, particularly on social media platforms, it is evident that young people's engagement with social media can readily escalate into addiction.

The escalating prevalence of social media addiction necessitates raising awareness about the issue and prompt implementation of measures to address it. The objective of this study is to illuminate the prevalence of social media addiction among young people and to advocate for the establishment of spiritual counseling services as a potential solution to this issue. Young people should not succumb to social media addiction, as it adversely impacts their lives. Being constantly engaged with social media exposes individuals to a wide array of moral and immoral content. Consequently, the imaginations

of young people are shaped by both appropriate and inappropriate discourse and actions encountered on social media platforms. In particular, immoral behavioral patterns are increasingly normalized, and there is a diminishing sense of discomfort associated with displaying such behavior. Young people who are both addicted to social media and perceive immoral behavior as normal are adversely affected financially and morally. As a result, they may struggle to take steps toward realizing their aspirations for the future. Social media addiction also leads to numerous negative consequences, including difficulty managing time, detachment from reality, feelings of insecurity, and deterioration of social relationships. As family and social relationships weaken, individuals may experience feelings of loneliness and emptiness. Consequently, individuals may lose sight of the meaning and purpose of life.

It is envisioned that spiritual counseling training may offer a solution to this addiction situation. Spiritual counseling education entails providing individuals with moral support to help them navigate through challenging situations in their lives. Spiritual-based counseling plays a significant role in addressing physical, spiritual, mental, emotional, and social issues by addressing underlying spiritual concerns. It is well-documented that spiritual counseling has been effective in addressing addiction problems in Western countries and the United States. Spiritual counseling services are integrated into treatment and rehabilitation models, developed and implemented in a holistic manner that encompasses biopsychosocial-spiritual aspects. In the Western world, efforts are underway to enhance the availability of spiritual counseling services, aiming to enhance the physiological and psychological well-being of young people, address various addictions, and support their willingness to access such services.

Spiritual counseling and guidance services aim to address the spiritual needs of individuals, assisting them in gaining a holistic perspective on their lives. As a result, social media addiction, which is one of the contemporary challenges faced by the younger generation, poses significant risks to their well-being. Spiritual counseling training is essential for effectively and appropriately planning this process to address social media addiction and its associated challenges. Spiritual counseling training is crucial for preventing young people from falling into social media addiction and for addressing the existing addiction issues effectively. This study adopts a theoretical approach within the framework of a qualitative research design. The document analysis technique has been employed during the data collection process to systematically analyze the content of written documents in a meticulous manner. During the document analysis technique, a literature review was initially conducted to examine articles and book studies related to social media addiction. This technique entails the analysis of written materials containing information about the subject or facts under investigation. Following the data analysis, information and recommendations concerning spiritual counseling as a solution to social media addiction are provided.

Giriş

Günümüz dijital teknolojilerin en etkili araçlarından biri olarak kabul edilen sosyal medya uygulamaları tüm dünyada kullanılmakta, bu uygulamalar yeryüzünün her yerindeki insanlarla iletişime geçebilme ve etkileşimde bulunabilme imkânı sunmakta aynı zamanda eğitimden eğlenceye, alışveriş yapmaktan ürün tanıtımına, eğitim programlarına katılmaktan seminer vermeye, içerikler üretip küresel bazda paylaşabilmeye kadar birçok faaliyetin yapılabilmesine olanak vermektedir. Bu imkânlar istenilen her türlü içeriğe erişimi kolaylaştırmaktadır. Öyle ki farklı coğrafyalarda yapılan buluş ya da meydan okuma (challenge) videoları birkaç saat içerisinde herkes tarafından görülebilmektedir. Aynı şekilde mavi balina gibi intihara sürükleyen oyunlara, ahlâkî olmayan görsel ve paylaşımlara da ulaşılmaktadır. Dolayısıyla sosyal medya platformlarındaki içeriklerin yararı bulunmakla birlikte zararının da olduğu görülmektedir. Her gün belirli saatlerin sosyal medyada geçirilmesi ve sosyal medyadaki içeriklerin ilgi çekici olması aynı zamanda sosyal medya okuryazarlığının geliştirilmemesi sonucunda kullanıcıları sosyal medyaya bağımlı hâle getirmektedir.

Sosyal medya platformlarındaki renkli, canlı ve akıcı içerikler bireyleri ilgisini çekmekte ve onları sürekli aktif kullanıma yönlendirmektedir. Böylelikle bu platformlarda bulunma isteği artmakta ve bağımlılık durumuna neden olmaktadır. Sosyal medya, bağımlılık durumu oluşturması açısından kullanıcıları olumsuz yönde etkilemektedir. Sosyal medya bağımlılığı yaşayan bireylerin sosyal medyada vakit geçirebilmek için kendilerini kontrol etmekte zorlandıkları görülmektedir.¹ Yapılan araştırmalar, sosyal medya bağımlılığının bireylerin fiziksel ve duygusal olarak olumsuz tepkiler vermelerine, psikolojik ve sosyal sorunlar yaşamalarına neden olduğunu bildirmektedir.² Sosyal medyanın aşırı kullanımı sonucunda meydana gelen bu bağımlılık, gençlerin ruh sağlığını, hayata ilişkin amaçlarını, akademik başarılarını olumsuz yönde etkilemektedir.³ Son

¹ Şükrü Balcı v.dğr., “Sosyal Medya Bağımlılığının Bir Belirleyicisi Olarak Öz Saygı: Konya Örneğinde Bir Araştırma”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 48 (2019), 41.

² Mustafa Uslu, “Türkiye’de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı Araştırması”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2021), 374-375.

³ Andrew K. Przybylski v.dğr., “Motivational, Emotional, and Behavioral Correlates of Fear of Missing Out”, *Computers in Human Behavior* 29/4 (Temmuz 2013), 1841; Handan Yalvaç Arıcı - Sümeyra Arıcan, “Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Manevi Danışmanlık Eğitimi İhtiyaç Analizi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 263-302.

zamanlarda artan sosyal medya bağımlılığıyla ilgili durumlarda manevi danışmanlık desteğinin gençlere yardımcı olabileceği düşünülmektedir. Manevi sorunlara dayalı olarak yaşanan fiziksel, ruhsal, zihinsel, duygusal ve toplumsal problemlerin çözümünde din temelli danışmanlıkların önemli rolü bulunmaktadır. Din temelli manevi danışmanlık uygulamaları bireylerin bağımlılık durumlarına yardımcı olabilmektedir.

1. Amaç ve Önem

Sosyal medya platformları gençlerin tasavvurlarını, tutum ve davranışlarını olumsuz şekilde etkilemektedir. Toplumların geleceği olan yeni neslin tasavvurunun doğru şekilde inşa edilebilmesi için gençlerin sosyal medya ile olan ilişkilerinin düzenlenmesi gerekmektedir. Modern teknolojinin etkisi altında yaşayan bireylerin sosyal medya kullanım alışkanlıklarını anlamak ve bu alışkanlıkların potansiyel etkilerine karşı önlem alınmasına yönelik öneriler çalışmanın önemini göstermektedir. Bu çalışmanın amacı sosyal medya bağımlılığının neden ve sonuçlarını ortaya koymak ve bu bağımlılığa yönelik manevi danışmanlık hizmetinin imkânlarını açıklamaktır.

2. Yöntem ve Veri Analizi

Çalışma nitel araştırma deseninde yapılmış teorik bir özelliğindedir. Veri toplama sürecinde yazılı belgelerin içeriğinin titizlikle ve sistematik olarak analiz edilebilmesi için başvurulmuş doküman inceleme tekniğinden yararlanılmıştır. Doküman analizi tekniği; hemen hemen her araştırma için vazgeçilmez bir veri toplama tekniği olarak kabul edilmektedir. Araştırmacıların öncelikle araştırma konusuyla ilgili önceki araştırmaları gözden geçirmeleri, anlamları ve değerlendirmeleri gerekmektedir. Böylelikle bir araştırma problemi ile ilgili tarihsel süreçte ya da belirli bir dönemde üretilmiş birden fazla kaynak taranarak belgelerin analiz edilmesi sağlanmaktadır.⁴ Bu teknikte; basılı ve elektronik olmak üzere konuya kaynaklık edebilecek tüm materyaller sistemli olarak kullanılmaktadır. Doküman inceleme tekniğinde analitik olarak yapılan işlem süreci, konuyla ilgili verilerin dokümanlarda bulunması, verilerin seçilip değerlendirilmesi ve sentezlenmesi olmak üzere üç adımda gerçekleştirilmektedir.⁵ Gözden geçirme (yüzeysel inceleme), okuma (kapsamlı inceleme) ve yorumlamayı içeren bu teknik içerik analizi ve tematik analiz unsurlarını birleştirmektedir. Böylelikle elde edilen veriler, araştırmanın temel sorularıyla ilgili kategoriler hâlinde organize edilmektedir.⁶ Sosyal medya bağımlılığı ve manevi danışmanlık

⁴ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 12.

⁵ Glenn Bowen, "Document Analysis as a Qualitative Research Method", *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-28.

⁶ Bowen, "Document Analysis As A Qualitative Research Method", 3.

konularında doküman analizi tekniğiyle elde edilen veriler incelendikten sonra veriler konuya uygun şekilde temalara ayrılmış ve bu temalara göre değerlendirilmiş, yorumlanmış ve açıklanmıştır. Çalışma sonucunda elde edilmiş olan veriler sistemli bir şekilde temalar hâlinde açıklanmıştır.

3. Sosyal Medya Nedir?

Sosyal medya, kullanıcılara özgün profiller oluşturma ve istedikleri içeriği paylaşma özgürlüğü sunan, bireylerin veya grupların çevrimiçi olarak etkileşimde bulunabileceği ve iletişim kurabileceği Web 2.0 tabanlı internet platformlar olarak tanımlanmaktadır.⁷ En genel tanımla, sosyal medya zaman ve mekân sınırlılığı olmadan içeriklerin bireyler tarafından oluşturulduğu, etkileşim ve paylaşım temelli akıllı telefon, bilgisayar, tablet, bilgisayar ve akıllı saat gibi mobil tabanlı paylaşım platformlarıdır. Bu platformlarda karşılıklı iletişim kurabilme, bilgi ve veri aktarımı yapabilme, içerik üretip paylaşabilme aynı zamanda kişilerin istemediği içerik paylaşımlarının kendilerine ulaşmasını engelleme hakkı bulunmaktadır.⁸ Dolayısıyla bu platformlar bilginin demokratikleşme sürecine olanak tanımaktadır.⁹ Bütünsel ve çatı bir kavram olan sosyal medya; bünyesinde mesajlaşma, görsel ve video paylaşımı, üretilen içeriklerin paylaşılması, mikrobloglar ve kullanıcıya özel sayfalar gibi çeşitli özellikleri içeren geniş bir platform ağı sunmaktadır. Bu platformları milyonlarca kişinin kullandığı aynı zamanda birden fazla sosyal medya platformuna aktif şekilde katıldıkları bilinmektedir.¹⁰

Sosyal medya platformlarının çok fazla özelliğinin olması karmaşık bir yapı izlenimi verse de basit ve hızlı bir iletişim diline sahip olduğu için bir kullanıcı aynı zaman diliminde birçok kişiyle iletişim kurabilmekte ve bu iletişimleri saniyeler içinde yapabilmektedir. Her bir sosyal medya platformu bireylere farklı tatminler sunmaktadır. Örneğin Facebook kişinin okul yıllarındaki arkadaşlarla iletişim kurulabilmesine, kişinin çevresindekilerin neler yaptığından haberdar olabilmesine ve çevresini kendisinden haberdar etmesine; Twitter gündemin takip edilmesine ve siyasetçilerin, sanat camiasındaki kişilerin söylemlerinin yakinen izlenebilmesine Instagram ise mutlu, ütöpik hayallerin yaşandığının görsel ve videolarının paylaşabilme-

⁷ Jonathan A. Obar - Steven S. Wildman, "Social Media Definition And The Governance Challenge: An Introduction To The Special Issue", *Telecommunications Policy* 39/9 (2015), 745-746.

⁸ Melike Aksoy - Emel Faiz, "Pazarlama Aracı Olarak Sosyal Medya Kullanımının Online Satışlar Üzerindeki Rolü: Muhafazakar Giyim Sektörü Örneği", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2018), 65.

⁹ Ş. Burak Bekaroğlu, "Doktor-Hasta İlişkilerinde Sosyal Medya Kullanımı", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 13 (2011), 149.

¹⁰ Meral Çalış Duman - Mustafa Aksoğan, "Sosyal Medya ve Akademik Başarı: İnönü Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Alan Araştırması", *Social Sciences Studies Journal* 4/18 (2018), 1626.

sine imkân tanımaktadır. Bu platformlarda takipçi sayısı itibar aracı olarak görülmekte, kullanıcılar beğenilmek, takdir edilmek, dikkate alınmak gibi bilinçaltında yatan arzularını tatmin etme ihtiyacını sanal olarak karşılama eğilimi göstermektedirler.¹¹ 2023 yılında We Are Social tarafından yayınlanan “Digital in 2023 Global Overview” raporundaki verilere göre dünyada 8,01 milyar insan bulunmakta, 5,44 milyar kişi internet, 4,76 milyar kişi ise sosyal medya kullanmaktadır. 2022 raporuna göre sosyal medya kullanımında bir sene içerisinde yüzde 3’lük büyüme bulunmaktadır.¹² Türkiye’de 85,59 milyon kişinin, yaklaşık yüzde 73,1’inin sosyal medya kullandığı belirtilmektedir.¹³ Araştırmalar 2023 yılında Türkiye’de 16-74 yaş dönemindeki kişilerin yüzde 83,4’ünün internet kullandığını, sosyal medya platformları ve bu platformlardaki mesajlaşma uygulamalarından WhatsApp’ın yüzde 84,9, YouTube’ın yüzde 69 ve Instagram’ın ise yüzde 61,4’lük bir kesim tarafından tercih edildiğini ortaya koymaktadır. Özellikle 16-24 yaş aralığındaki gençlerin yüzde 91,8’inin internet ve sosyal medyayı aktif şekilde kullandığı ifade edilmektedir.¹⁴ Son 3 yılda sosyal medya ağlarını bir milyardan fazla kişinin kullanmaya başladığı görülmektedir. Ayrıca 2023 yılında Türkiye’de internet kullanımı günde 7 saat 24 dakikadır.¹⁵ Dolayısıyla sosyal ağların kullanımı gün geçtikçe artmaktadır.

4. Sosyal Medya Bağımlılığı

Bağımlılık herhangi bir maddeyi aşırı kullanma ya da bir davranışı yapmayı bırakamama veya kontrol edememe durumunu ifade etmektedir. Herhangi bir madde kullanımı ya da bir davranışın bağımlılık hâline dönüşebilmesi için madde kullanımının veya davranışın tutkulu bir şekilde sürekliliğinin olması, kontrolün kaybedilmesi, olumsuz sonuçların yaşanması ve tüm olumsuzluklara rağmen o davranışa devam etme arzusu olmak üzere dört kritere dayanmaktadır.¹⁶ Alkol, sigara, uyuşturucu gibi birçok madde bağımlılığının yanı sıra fiziksel nitelikte olmayan yeme, oyun, televizyon, internet alışveriş gibi davranış tabanlı bağımlılıklar da bulunmaktadır. İnternet ve sosyal medya bağımlılığı da davranış tabanlı bağımlılıklar içerisinde sayılmaktadır. Her madde kullanımı veya her davranış bağımlılık ifade etmemekte, kullanım miktarı ya da harcanan zamanın aşırı olması ve eylemin kontrolsüz hâle gelmesi sonucunda bağımlılık durumu

¹¹ Murat Dağıtmaç - Şehadet Ekmen, *Dijital Psikolojik Devrim* (İstanbul: Motto Yayınları, 2019), 32.

¹² Wearesocial, “Digital in 2022 Global Overview” (Erişim tarihi: 20.12.2024).

¹³ Recrodigital, “Wearasocial 2023” (Erişim Tarihi: 20.02.2024).

¹⁴ TÜİK, “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2023” (Erişim tarihi: 19.02.2024).

¹⁵ Wearesocial, “Digital in 2022 Global Overview” (Erişim tarihi: 20.02.2024).

¹⁶ Oliver Egger - Matthias Rauterberg, *Internet Behaviour and Addiction* (Zürich: Swiss Federal Institute of Technology (ETH), 1996), 8.

başlamaktadır. İnsan-makine etkileşiminin sonucunda oluşan teknolojik bağımlılıklarında bireyler pasif ya da aktif durumda olabilmektedir. Örneğin televizyon bağımlısı olan bireyler pasif, bilgisayar oyunlarına bağımlı olan bireyler ise aktiftirler. Sosyal medya bağımlılığında ise her iki durum da yaşanmaktadır.¹⁷

Yapılan araştırmalar madde bağımlılıkları ile internet, oyun, sosyal medya gibi bağımlılıkların benzer nörobiyolojik mekanizmalara sahip olduğunu ve bağımlılığın bir sonucu olarak beyindeki bilişsel işlevin zarar gördüğünü göstermektedir.¹⁸ Sosyal medya bağımlılığı bireylerin sosyal medyayı aşırı derecede kullanmalarını ifade eden bir çeşit internet bağımlılığı biçimi olarak kabul edilen bir bağımlılık durumudur.¹⁹ Sosyal medyanın iletişim, bilgiye erişim, eğitim, bilgi alışverişi, gerçek zamanlı iletişim kurma, kullanıcıyı küreselleştirme, pazarlama olmak üzere birçok avantajının yanı sıra bilgi kirliliği, sosyal ilişkilerin kaybı, yalnızlık duygusu, güvensizlik, yüzeysellik, zaman kaybı, bağımlılık gibi dezavantajları da bulunmaktadır.²⁰ Özellikle bağımlılık durumu oluşturması açısından sosyal medyanın kullanıcıları olumsuz yönde etkilediği görülmektedir. Sosyal medya bağımlılığı yaşayan bireylerin sosyal medyada bulunma arzularını kontrol edemedikleri ve bu konuda içgüdüsel davrandıkları bilinmektedir.²¹ Yapılan araştırmalar, sosyal medya bağımlılığının bireylerin fiziksel ve duygusal olarak olumsuz tepkiler vermelerine, psikolojik ve sosyal sorunlar yaşamalarına neden olduğunu bildirmektedir.²²

Araştırmalara göre teknoloji araçlarının sunduğu etkileşim imkânı veren ses, görüntü gibi unsurlar bağımlılık eğilimini arttırmaktadır. Özellikle renkli görsellerin ve videoların olduğu sosyal medya platformları

¹⁷ Selim Günüş - Murat Kayrı, "Türkiye'de İnternet Bağımlılık Profili ve İnternet Bağımlılık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik-Güvenirlik Çalışması", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39 (2010), 220-221.

¹⁸ Daria J. Kuss v.dğr., "Assessing Internet Addiction Using the Parsimonious Internet Addiction Components Model - A Preliminary Study", *International Journal of Mental Health and Addiction* volume 12 (2014), 356.

¹⁹ Hüseyin Bilal Macit v.dğr., "A Research On Social Media Addiction And Dopamine Driven Feedback", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi* 5/3 (2018), 888-891.

²⁰ Bayram Kaan Kara, *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 47.

²¹ Yıldız Bilge v.dğr., "Sosyal Medya Bağımlılığını Yordamada Anksiyete, Stres ve Günlük Sosyal Medya Kullanımı: Meslek Yüksekokulu Örneği", *Bağımlılık Dergisi* 21/3 (2020), 225.

²² Yubo Hou v.dğr., "Social Media Addiction: Its Impact, Mediation, and Intervention", *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 13/1 (2019), 2.

daha fazla ilgi çekmekte ve kullanıcıları etkisi altına almaktadır.²³ Tüm bağımlılıkların özellikle sosyal medya bağımlılığının belirginlik, tolerans, duygudurum düzenleme, çekilme, tekrarlama ve çatışma olmak üzere altı bileşenin olduğu düşünülmektedir. Belirginlik; bir aktivitenin bireyin hayatında öncelik hâline gelmesini; tolerans ise bireyin daha iyi hissetmek için sosyal medyada dolaşma isteği duymasını ifade etmektedir. Duygudurum düzenleme bireylerin sosyal medya uygulamalarıyla ilgili yaşadıkları özel ve öznel deneyimlerin farklı zaman ve mekânlarda duygularını etkilemesi anlamına gelmektedir. Çekilme bireylerin sosyal medya platformlarında paylaşımda bulunamadıkları zaman olumsuz duygular hissetmeleridir. Tekrarlama bireylerin sosyal medya platformlarından ayrılmak isteyip ayrılamamalarını, çatışma ise bireylerin sosyal medya bağımlılığından dolayı hem kendi iç dünyalarında hem de çevreleriyle yaşadıkları problemleri ifade etmektedir.²⁴ İnternet ve sosyal medya bağımlılığı yaşayan gençlerin yaşadığı duygu durumu “FOMO” (Fear of Missing Out) kavramı ile ifade edilmektedir. FOMO yani “Gelişmeleri Kaçırma Korkusu”, başkalarının yaşadıkları deneyimlerden habersiz kalma durumunda hissedilen endişe duygusu olarak tanımlanmaktadır. Bu duygunun içgüdüsel olduğu ve zaman içerisinde bağımlılık sürecini arttırdığı düşünülmektedir.²⁵

Mental bozuklukların tanısallık ve istatistiksel kitabı olan *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) V*'de internet bağımlılığı ile ilgili sadece internette oyun oynama bozukluğu hastalık olarak kabul edilmektedir.²⁶ Bu bağımlılığın ölçütleri *DSM-IV*'te yer alan kumar bağımlılığı ölçütleri referans alınarak belirlenmektedir. *DSM-V*'te internet oyun bağımlılığıyla ilgili belirli olan ölçütler bulunmaktadır. Bu ölçütler; internet ile aşırı zihinsel meşguliyetin olması, internette kalma süresiyle ilgili planlanan vakte sadık kalmamayıp daha fazla vakit geçirilmesi, internette geçirilen sürenin giderek artması, aşırı kullanım isteğinin olması, kullanımın kontrol edilememesi veya kontrolde güçlük çekilmesi, internet yoksunluğunda kötü hissetme, huzursuzluk gibi problemler yaşanmasıdır. Ayrıca internet kullanımının aşırı olması nedeniyle çevre ile ilgili sorunların meydana gelmesi, çevreye internet kullanımına dair yalan söylenmesi

²³ Günüş - Kayrı, “Türkiye’de İnternet Bağımlılık Profili ve İnternet Bağımlılık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik-Güvenirlik Çalışması”, 221.

²⁴ Kuss v.dğr., “Assessing Internet Addiction Using the Parsimonious Internet Addiction Components Model-A Preliminary Study”, 351-354.

²⁵ Vittoria Franchina v.dğr., “Fear of Missing Out as a Predictor of Problematic Social Media Use and Phubbing Behavior among Flemish Adolescents”, *International Journal of Environmental Research Public Health* 15/10 (2018), 8.

²⁶ Ali Görkem Gençer v.dğr., *DSM-5’e Giremeyen Tanılar (Kompulsif Satın Alma, Misophonia, Facebook Kıskançlığı, Pagofaji, Siberkondria, İnternet Bağımlılığı)*, ed. Çiçek Hocaoglu (Ankara: Türkiye Klinikleri, 2018), 87-96.

ve internetin yaşanan sorunlardan kaçış olarak görülmesi de bu ölçütler arasındadır.²⁷ Sosyal medya bağımlılığı internet bağımlılığı ölçütleriyle uyum göstermektedir. Sosyal medya kullanıcılarının da sürekli sosyal ağlarda buldukları, planladıkları vakte sadık kalamadıkları, sosyal platformları aşırı kullanımın önüne geçemedikleri, sosyal ağları gitgide daha fazla kullanmaları, kendilerini kontrol edememeleri gibi birçok bağımlılık davranışını ortaya koydukları görülmektedir.²⁸

Sosyal medya ile ilgili çalışmalar sosyal medya platformlarında dolaşmanın dopamin hormonunu uyardığını, zevk ve haz veren bu hormonun bağımlılığı arttırdığını ortaya koymaktadır.²⁹ Sosyal medya bağımlılığı ile ilgili yapılan bir çalışma hazzın kısmi olarak tatmin edilmesi sonucunda bağımlılık düzeyinin daha çok etkilendiğini, gelen her bildirim veya mesaj sesinin ya da her beğenin kullanıcıları daha fazla heyecanlandığını göstermektedir.³⁰ Bir başka ifadeyle hazzın kısmi tatmini daha fazla tatmin olma arzusunu tetiklemektedir. Böylece bireyler sosyal medya uygulamalarından gelen mesajlarla, bildirimlerle ya da beğenilerle uyarılmakta ve bu uyarılar bireylerde sürekli medya platformlarında bulunma duygusu oluşturmaktadır. Devamlı bu mecralarda bulunma durumu ise daha fazla tatmin arayışına yöneltmektedir.³¹ Böylelikle bireyler fasit bir dairenin içerisinde tekrar tekrar aynı eylemi gerçekleştirmeye yönelmektedirler. Sosyal medya bağımlılığıyla ilgili bir çalışma bağımlılığın nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Mc Mahon araştırmasında Değişken Zaman Dilimli Program'ın hayvan eğitimlerinde kullanıldığından bahsetmekte ve bu programın sosyal medyanın işleyişine olan benzerliğine dikkat çekmektedir. Programda denek olarak kullanılan hayvanlara belirsiz zaman aralıklarında ödül verilmekte ve hayvanlar ne zaman ödül alacağını bilmemektedirler. Denek olan hayvanlar ödül alabilmek için eğitimcilerinin her talebini yerine getirmektedirler. Aynı şekilde sosyal medya platformlarında da benzer duygu hissedilmekte ve kullanıcılar ilgilerini çekebilecek herhangi bir paylaşımın karşılacaklarını düşünerek sürekli sosyal medya sayfalarını kontrol etme ihtiyacı duymaktadırlar. Bu durumun zamanla bağımlılığa dönüştüğü anlaşılmaktadır.³²

²⁷ Kimberly S. Young, "Internet Addiction: The Emergence of a New Clinical Disorder", *Cyberpsychology and Behavior* 1/3 (1998), 671-673.

²⁸ Bilge v.dğr., "Sosyal Medya Bağımlılığını Yordamada Anksiyete, Stres ve Günlük Sosyal Medya Kullanımı: Meslek Yüksekokulu Örneği", 225.

²⁹ Hüseyin Bilal Macit, "A Research On Social Media Addiction And Dopamine Driven Feedback", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 5/3 (2018), 11.

³⁰ Kemal Sayar - Berna Yalaz, *Sanal Ağ Dünyada Gerçek Kalmak* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 174-175.

³¹ Sayar - Yalaz, *Sanal Ağ Dünyada Gerçek Kalmak*, 174-179.

³² Sayar - Yalaz, *Sanal Ağ Dünyada Gerçek Kalmak*, 183.

Sosyal medya bağımlılığı yaşayan bireyler tepkilerine göre sınıflandırılmakta, sosyal medya bağımlılık tipolojisi bilişsel, duygusal ve davranışsal olmak üzere üç kısımda tasnif edilmektedir. Bilişsel içerikli bağımlılık, bireylerin hayatlarını kolaylaştıracak bilgileri elde etmek için sosyal medyayı kullanmakla başlayan sürecin bir müddet sonra öğrenmek istedikleri bilgileri sosyal medyadan elde edemediklerinde kendilerini rahatsız hissetmeleri durumudur. Duygusal bağımlılık tipolojisi ise sosyalleşme ve sosyalleşmeden kaçış yani sosyal ortamlardan bulunmamayı istememe durumu olarak değerlendirilmektedir. Sosyal medya insanlara tanımadıkları insanlarla iletişim kurabilme imkânı tanımaktadır. Bu durum bireylerin kendilerini farklı ya da istedikleri gibi tanıtılmalarına olanak sunmakta, yüz yüze ilişki kurduğunda beğenilmeyeceğini düşünen kişilerin mutmain olmasına sağlamaktadır. Canlı ilişkilere engel, sanal ilişkilere fırsat veren sosyal medya bireyleri sanal olarak sosyalleştirmekte aynı zamanda birebir sosyalleşmelerine engel olmaktadır. Davranışsal bağımlılık tipolojisi ise araçsal ve eylemsel olarak değerlendirilmekte, araçsal bağımlılık, içerikten bağımsız olarak görülmektedir. Bireyler günün belirli saatlerinde sosyal medya platformlarında gezinme ihtiyacı duymaktadır. Hatta gün içerisinde görüşmüş olduğu kişilerle bile sosyal medya üzerinden ilişki kurmak istemektedir. Eylemsellik ise mesajın içeriğiyle ve mesajın ne anlam ifade ettiğiyle ilişkili bir durumu göstermektedir. Sadece cep telefonunda sosyal medya uygulamalarındaki mesajlara yönelik eylemler yapılmasıdır.³³

Sosyal medya bağımlılığı gün geçtikçe artış göstermektedir. Bu konuda yapılan bir araştırmada sosyal medya kullanıcılarının yüzde 56'sının kullanıcı oldukları platformlardan uzak kaldıklarında, en son paylaşılan bilgilerden, içeriklerden veya görsellerden haberdar olamadıklarında güncellemelerden uzak kaldıklarını hissettiklerini bildirmektedir. Sosyal medya kullanıcılarıyla ilgili bir araştırmada, 18 yaş üstü kullanıcıların yüzde 51'inin sosyal ağları önceki senelere göre çok daha fazla kullandıklarını, katılımcılardan yüzde 27'sinin sabahleyin uykudan uyanır uyanmaz sosyal medya hesaplarına girdiklerini ve vakit kaybetmeden sayfalarını kontrol ettiklerini ortaya koymaktadır.³⁴ İstatistikler sosyal medya bağımlılığının 18 ile 30 yaş arasındaki gençler arasında arttığını,³⁵ yaklaşık 350 milyon kullanıcının sosyal medya platformlarına bağımlı olduğunu, bağımlılık yaşayan üniversite öğrencilerinin ruh sağlıklarının ve akademik performans-

³³ Murat Hazar, "Sosyal Medya Bağımlılığı-Bir Alan Çalışması", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 32 (2011), 162-163.

³⁴ Ferya Karadayı, *Yeni Medya Bağlamında İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığı* (İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 77.

³⁵ Karadayı, *Yeni Medya Bağlamında İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığı*, 84.

larının olumsuz şekilde etkilendiği ayrıca olumsuz beden algısı, cinsel kimlikte risk gibi durumların yaşandığını göstermektedir.³⁶ Türkiye’de 285 üniversite öğrencisiyle yapılan bir araştırma öğrencilerin yüzde 99,3’ünün sosyal medya kullandığını sadece yüzde 0,7’sinin kullanmadığını, katılımcıların çoğunluğunun 4 saat veya üzerinde sosyal medya platformlarında bulunurken yüzde 1,1’inin yarım saatten daha az bulduklarını, yüzde 56,5’inin ise bağımlı olduğunu göstermektedir.³⁷ Çocuk, genç ve yetişkin olmak üzere toplumun her kesiminden birçok kişinin sosyal medya bağımlılığı yaşaması toplumsal olarak sanallaşmaya neden olmaktadır. Özellikle gençlerin sosyal medya bağımlılığı yaşamaları toplumların geleceği açısından tehlike oluşturmaktadır.

4.1. Gençlerde Sosyal Medya Bağımlılığının Nedenleri

Sosyal medya bağımlılığının; sosyal medya kullanımı ile ebeveyn aidiyeti gibi temel nedenleri bulunmaktadır. Birçok araştırma sosyal medyanın gençler arasında yaygınlaştığını ve gençlerin sosyal medyayı sosyal etkileşim, arkadaşlık, eğlenme, boş zaman geçirme, özgüvenlerini ortaya çıkarmak, kişisel sunum ve bilgi paylaşma, gündemi takip etme gibi nedenlerle kullandıklarını göstermektedir.³⁸ Ayrıca güvensiz bağlanma yaşayanların sosyal ağları, eksik olan sevgiyi tatmin ve telafi etme yolu olarak kullandıkları belirtilmektedir.³⁹ Ebeveyn bağımlılığının sosyal medya bağımlılığı üzerinde önemli etkileri bulunmaktadır. Ebeveyn bağımlılığı doğru şekilde gelişmemiş olan gençler bu bağlanmayı sosyal ağlarda aramaktadırlar. Bu durumlara ilaveten dışadönüklük, utangaçlık ve benlik saygısı düşüklüğü olmak üzere üç kişilik özelliği de bağımlılığa neden olmaktadır. Kişilikleri dışadönük olan bireyler sosyal medya kullanımında daha yüksek seviyede uyarılmaya ihtiyaç duymaktayken, utangaç kişiliğe sahip olanlar ise çevrimdışı olmaksızın çevrim içi zaman geçirmeyi tercih etmekte, benlik saygısı düşük kişilere çevrimiçi iletişimler daha ilgi çekici ve güvenli gelmektedir.⁴⁰ Bireysel bağımlılığın devamlılık aşamasında ise sosyal medyayı bir

³⁶ Amareswara Prasad Chunduru, “Social Media Addiction”, *Engineering for Real World* (2014), 2.

³⁷ Karadayı, *Yeni Medya Bağlamında İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığı*, 106.

³⁸ Maria Chiara D’Arienzo v.dğr., “Addiction to Social Media and Attachment Styles: A Systematic Literature Review”, *International Journal of Mental Health and Addiction volume 17* (2019), 1094-1096; Mehmet Fatih Çömlekçi - Oğuz Başol, “Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları ile Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 17/4* (2019), 179-180.

³⁹ Maria Chiara D’Arienzo v.dğr., “Addiction to Social Media and Attachment Styles: A Systematic Literature Review”, 1094.

⁴⁰ Maria Chiara D’Arienzo v.dğr., “Addiction to Social Media and Attachment Styles: A Systematic Literature Review”, 1094-1096.

görev gibi algılama ve sosyal ağlardaki sosyal ilişkileri koruma düşüncesi bulunmaktadır.⁴¹

2009 yılında Wan'ın 335 üniversite öğrencisi ile yaptığı çalışma sosyalleşme ve sanal ortamda iletişim kurabilme arzusunun bağımlılığa yönelttiğini göstermektedir. 2011 yılında Sofiah ve arkadaşları 19-28 yaş aralığında olan, Malezyalı kökenli 380 kadın üniversite öğrencisinin Facebook bağımlılığı konusunda yapmış oldukları araştırma bu gençlerin sosyal etkileşim, iletişim, arkadaşlık, eğlence ve boş zaman geçirme aktivitesi olarak Facebook kullandıklarını ve Facebook kullanma amaçlarının bağımlılığa dönüştüğünü, eğlenme, boş vakit geçirme gibi faaliyetlerin sosyal medya bağımlılığı ile anlamlı bir ilişkisinin olduğunu bildirmektedir. Araştırmaya göre Facebook bağımlılığını etkileyen birinci faktör boş zaman geçirme arzusu, ikinci faktör eğlence, üçüncü faktör ise iletişim isteğidir.⁴² 2013 yılında Floros ve Siomos'un sosyal medya kullanım ölçeği ile sosyal medya kullanım bozuklukları ilişkisini değerlendirmek için Yunanistan'daki lise öğrencileriyle gerçekleştirmiş oldukları çalışma ise öğrencilerin sosyal medya platformlarında çok fazla zaman geçirmelerinin arkadaşlarıyla sürekli iletişim hâlinde olma arzusuyla ilişkili olduğunu açıklamaktadır.⁴³ 2014 yılında Ryan ve arkadaşlarının Facebook özelinde yapmış oldukları araştırma aynı sonuçları vermekte, gençlerin arkadaşlık yapma, boş zaman geçirme ve eğlence için Facebook'u kullandıklarını ve bu durumun bağımlılık meydana getirdiğini ortaya koymaktadır.⁴⁴ 2017 yılında Punyanunt-Carter ve arkadaşları ABD'de sosyal medya uygulamalarından biri olan Snapchat'i kullanan 475 üniversite öğrencisiyle yaptıkları çalışma öğrencilerin eğlence duygusu ile sosyal medya bağımlılığı konusunda pozitif yönde bir korelasyon olduğunu gözler önüne sermektedir.⁴⁵

Dünyanın farklı ülkelerinde yapılan araştırmaların sonuçları ülkemiz açısından da geçerli görünmektedir. Zira 2019 yılında Türkiye'de Kırklareli Üniversitesinde eğitim gören 763 öğrenciye uygulanan anket sonucunda gençlerin günde ortalama 4 saat 16 dakikayı sosyal medya platformlarında geçirdiklerini, sosyal medyayı öncelikle eğlence, daha sonra iletişim ve gündemi takip etmek ayrıca bilgi paylaşımında bulunmak ve insanlar hak-

⁴¹ Mehmet Emin Aksoy, "A Qualitative Study on the Reasons for Social Media Addiction", *European Journal of Educational Research* 7/4 (2018), 861.

⁴² Sofiah S. Z. Sharifah v.dğr., "Facebook Addiction Among Female University Students", *Revista De Administratie Publica Si Politici Sociale* 3/7 (2011), 95.

⁴³ Georgios D Floros - Konstantinos Siomos, "The Relationship Between Optimal Parenting, Internet Addiction and Motives for Social Networking in Adolescence", *Psychiatry Research* 209/3 (2013), 529-530.

⁴⁴ Tracii Ryan v.dğr., "The Uses and Abuses of Facebook: A Review of Facebook Addiction", *Journal of Behavioral Addictions* 3/3 (2014), 133-148.

⁴⁵ Çömlekçi - Başol, "Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları ile Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi", 177.

kında daha fazla bilgi sahibi olabilmek için kullandıkları anlaşılmaktadır. Dünyada birçok ülkede sosyal medya bağımlılığı konusundaki araştırmalar sosyalleşme ve eğlenme talebinin bağımlılığa neden olduğunu açıklamaktadır.⁴⁶ Sosyal medya bağımlılığının nedenlerinden biri de dünyanın çeşitli yerlerinden farklı kişilerle dijital ağlar üzerinden iletişim kurabilme ve kendi varlığını gösterebilme düşüncesi bulunmaktadır. Aynı zamanda yalnızlık hissi, mutsuzluk, güvende hissetmeme, başkalarının hayatlarından haberdar olma arzusu, beğenilme ve takdir edilme gibi faktörler de bağımlılığa neden olabilmektedir. Yaşam doyumu düşük olan kişilerin bağımlılık düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir.⁴⁷ Çok yönlü aktivitelere imkân tanıyan sosyal medya ağlarının sunmuş olduğu renkli dünya bireyleri kendine bağlamakta ve bağımlılık süreçleri meydana getirmektedir. İletişim için mesafelerin ortadan kalkmasıyla iletişim biçimleri ekranlara ve sosyal ağlara mahkûm edilmektedir. Hayata dair birçok aktivitenin parmak dokunuşuyla yapılabildiği sosyal platformlarda geçirilen zaman arttıkça bağımlılık düzeyi de artmaktadır.⁴⁸ Yapılan araştırmalar ve literatüre göre sosyal medya bağımlılığının en genel nedenlerini sosyalleşme, eğlenme, boş zaman geçirme, tatmin olma arzusu, gündemden haberdar olma talebi, güvensiz bağlanma, düşük özsaygı olarak sınıflandırmak mümkündür.

4.2. Gençlerde Sosyal Medya Bağımlılığının Sonuçları

Gelişen iletişim teknolojisi sosyal medya ağlarına zaman ve mekân şartı olmaksızın erişim sağlamaktadır. Bu durum sosyal medya ağlarında da her an bulunma isteğine neden olmaktadır. Sosyal medya kullanım sıklığı ve kullanım süresi arttıkça bireylerde bağımlılıklara neden olmaktadır. Bu bağımlılıklar da fizyolojik, psikolojik ve toplumsal temelli problemler meydana getirmektedir.⁴⁹ Genel olarak sosyal medya bağımlılıklarının etkileri fiziksel, psikolojik, akademik, gerçeklik algısının bozulması, mesleki, ailevi, ahlâkî olarak tasnif edilmektedir. Sosyal medya bağımlılığı fiziksel şekilde duruş bozuklukları, boyun ağrıları, göz problemleri ve uyku sorunları yaşanmasına neden olmaktadır. Ayrıca hareketsizlikten doğan diğer fiziksel problemler ve kilo sorunları da meydana gelmektedir.⁵⁰ Sosyal medya bağımlılığı psikolojik açıdan da birçok problemin yaşanmasına

⁴⁶ Çömlekçi - Başol, "Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları ile Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi", 174.

⁴⁷ Özlem Alkaya, *Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Umut ve Denetim Odağı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 12.

⁴⁸ Çömlekçi - Başol, "Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları ile Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi", 183.

⁴⁹ Şükrü Balcı - Enes Baloğlu, "Sosyal Medya Bağımlılığı ile Depresyon Arasındaki İlişki: Üniversite Gençliği Üzerine Bir Saha Araştırması", *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 29 (2018), 227.

⁵⁰ Karadayı, *Yeni Medya Bağlamında İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığı*, 35.

neden olmaktadır. Bu bağımlılık sonucunda psikiyatrik bozukluklar oluşabilmekte, sosyal fobi, hiperaktivite bozukluğu, dikkat eksikliği ve depresyon problemleri yaşanabilmektedir. 2011 yılında Amerika Pediatri Akademisi'nin ürettiği "Facebook Depresyonu" kavramı çocukların ve gençlerin zamanlarını yoğun şekilde sosyal medyada geçirdiklerini ve akabinde depresyon belirtilerinin açığa çıktığını ifade etmektedir.⁵¹ Ayrıca insan ilişkileri temastan ve gerçeklikten uzaklaşıp kurgusal hâle gelmekte ve bunun sonucunda yalnızlık duygusu hissedilmektedir.⁵²

Sosyal ağlarda geçirilen zaman arttıkça aile ve diğerleriyle yüz yüze görüşmek ve sosyalleşmek için olan süre azalmaktadır.⁵³ Canlı sosyal ağlardaki eksikliklerin yaşanması "sosyal yalnızlık", başkalarıyla yakın bir bağ kurulamaması sonucu boşluk duygusunun ve kaygı durumunun oluşması "duygusal yalnızlık" şeklinde tanımlanmaktadır. Gençler yalnızlık duygularının üstesinden gelebilmek için spor yapma, televizyon izleme, kitap okuma, dijital oyunlar oynama ve sosyal ağları kullanma gibi faaliyetlerde bulunmaktadır. Bu faaliyetlerin içerisinde en fazla rağbet edilen sosyal medya platformlarıdır. Yalnızlığı gidermek için kullanılan sosyal ağlar yalnızlık duygusunu daha da arttırmaktadır.⁵⁴ Sosyal ağlar gençlerin iletişim becerilerini azaltmakta, iletişim kurmaya ve sosyalleşmeye engel teşkil etmektedir. Ayrıca bu durum gençlerin kendilerini düzgün ve etkili bir şekilde ifade edememelerine, çoğunlukla argo kelimeler kullanmalarına neden olmaktadır.⁵⁵ Sosyal medya bağımlılığının sonuçlarından biri de akademik başarı üzerindeki etkileridir. Dijital ekranlar üzerinden araştırma yapmak, eğitimlere katılmak, dünyada yapılmış çalışmalara ulaşabilmek büyük bir konfor oluşturmaktadır. Artık ödev yapmak, proje geliştirmek için kütüphanelere gitme ihtiyacı duyulmamaktadır. Bu konfor gençlerin akademik başarılarını arttırmada yeterli olmamakta hatta çoğu zaman olumsuz yönde etkilemektedir. Yapılan araştırmalar gençlerin sosyal paylaşım ağlarında kolayca erişilebilen bilgilere daha fazla güvenmeye başladıklarını, bu durumun öğrenme ve araştırma yeteneklerini azalttığını, istenilen bilgi ve yazma becerilerinden yoksun oldukları için okulda düşük notlar aldıklarını göstermektedir.⁵⁶

⁵¹ Balcı - Baloğlu, "Sosyal Medya Bağımlılığı ile Depresyon Arasındaki İlişki: 'Üniversite Gençliği Üzerine Bir Saha Araştırması'", 216.

⁵² Seçil Utma, "Sosyal Medya Bağımlılığı Üzerine Kuramsal Bir Değerlendirme", *Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Dergisi* 2/2 (2019), 123.

⁵³ Vusala Güleç, "Aile İlişkilerinin Sosyal Medya ile Birlikte Çöküşü", *Yeni Medya Elektronik Dergi - eJNM* 2/1 (2018), 123-124.

⁵⁴ Sevinç Yaşar Can, *Adölesanlarda Sosyal Medya Kullanımının Depresyon ve Yalnızlığa Etkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020), 2.

⁵⁵ PL Rani - Mettila Buvanewari, "Social Networking Addiction among Adolescents", *Research on Humanities and Social Sciences* 7/17 (2017), 215-216.

⁵⁶ Rani - Buvanewari, "Social Networking Addiction among Adolescents", 215-216.

Sosyal medyada geçirilen vaktin uzun olması aynı zamanda birileriyle iletişim hâlindeyken zaman akışının kontrol edilememesi gençlerin ders çalışma saatlerini azaltmakta ve sosyal medya gibi keyifli ve eğlenceli bir mecra varken çalışmak, ödev yapmak sıkıcı görünmektedir.⁵⁷ Sosyal medya bağımlılığı aile ilişkilerini de olumsuz şekilde etkilemektedir. Yapılan araştırmalar sosyal ağları yoğun bir şekilde kullanan gençlerin aile içi konuşulan konulardan hoşlanmadıklarını, akşamları aileleri ile birlikte zaman geçirmek yerine odalarında sosyal medya platformlarında bulunmayı tercih ettiklerini, aileleri ile beraber sohbet ederken bile sosyal platformlardaki olayları merak ettiklerini, ailelerine ayırmaları gereken vakti sosyal medyada geçirdiklerini göstermektedir. Ayrıca gençlerin sosyal medya platformlarında etkileşim hâlindeyken kendilerini daha özgür ve daha rahat hissettikleri belirtilmektedir.⁵⁸ Sosyal medya bağımlılığı bireylerin kişiliklerinde de olumsuz etkiler meydana getirmekte, onların daha bencil ve narsist davranmalarına neden olmaktadır.⁵⁹

Sosyal medya kullanıcılarında narsisizmin yayılmasının nedenlerinden biri de sosyal medya fenomenlerinin paylaştıkları lüks hayatlara ulaşabilme talebinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca narsist kişiliklerde sosyal medyada kendilerinin, hayatlarının ve faaliyetlerinin diğer insanlar tarafından merak edildiği düşüncesi bulunmaktadır.⁶⁰ Yapılan araştırmalar narsisizmin sosyal medya bağımlılığına, sosyal medya bağımlılığının da narsisizme neden olduğunu göstermektedir.⁶¹ Narsist bireyler, kendilerini takdir eden, özellikle de kendilerine hayran olan kişilerin her zaman hayatlarında olmalarını istemektedirler. Dolayısıyla kendilerini merkezde görmek isteyen narsistler başarılarını kanıtlamış olduklarını düşünmektedirler.⁶² Böylelikle sosyal medya bağımlılığının egoizm, narsisizm gibi olumsuz kişilik özelliklerine eğilimi arttırdığı, bu kişilik özelliklerine sahip olan bireylerde

⁵⁷ Karadayı, *Yeni Medya Bağlamında İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığı*, 36.

⁵⁸ Ümit Demir, “Sosyal Medya Kullanımı ve Aile İletişimi: Çanakkale’de Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”, *Selçuk İletişim* 9/2 (2016), 45-46.

⁵⁹ Veysel Bozkurt, “Sosyal Medya Kullanan Gençler Arasında Bencilik ve Yalnızlık”, *Türkiye’nin Yüzyılı ve Geleceği Uluslararası Gençlik Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (İstanbul: 2018), 13-14, Şükrü Balcı - Esra Gargalık, “Narsisistik Kişilik Özellikleri ile Sosyal Medya Kullanımı Arasında Bir Bağlantı Var mı?”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (SUSBED)* 44 (2020), 136-137.

⁶⁰ Ayşe Akbulut, *Gösterişçi Tüketim, Sosyal Medya Bağımlılığı Narsisizm ve Empati Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma* (Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 77-78.

⁶¹ Balcı - Gargalık, “Narsisistik Kişilik Özellikleri ile Sosyal Medya Kullanımı Arasında Bir Bağlantı Var mı?”, 131.

⁶² C. Nathan DeWall v.dğr., “Narcissism and implicit attention seeking: Evidence from linguistic analyses of social networking and online presentation”, *Personality and Individual Differences* 51 (2011), 60-61.

ise daha fazla bencil ve daha fazla kendisine hayran olma durumuna neden olduğu düşünülebilir.

Sosyal medya bağımlılığı gençlerin ahlâkî yönlerini de etkilemektedir. Araştırmalar sosyal medya bağımlılığı ile ahlâkî kayıtsızlık arasında pozitif bir ilişkinin bulunduğunu, bu bağımlılığın ahlâkî kayıtsızlığa neden olduğunu göstermektedir.⁶³ Yapılan çalışmalar sosyal medya bağımlılığının gençlerin gerçeklik algısını sanallaştırdığını ve gençlere arzu ettikleri özgürlüğü sunî bir şekilde sunduğunu göstermektedir.⁶⁴ Sosyal ağlardaki uyarıcıların süreklilik arz etmesi ve bu durumla ilişkili olarak sorunlu alanların rutine dönüşmesi, sosyal medya platformlarında toplumsallık hissini kaybolmasını ve ahlâkî olarak hiçbir ilkeye bağlı olmama durumu sonucunda ahlâkî kayıtsızlık meydana gelmektedir.⁶⁵ Ahlâkî kayıtsızlıklardan biri de mahremiyet alanlarıdır. Sosyal ağlardaki gayri ahlâkî görseller, ifşalar mahremiyet alanlarına zarar vermektedir. Bir şeyin çok gizli olması, yasak olması, hürmet, ihtiram gibi manalara gelen mahremiyet kavramı⁶⁶ bireyin özel alanlarını ifade etmektedir. Gün geçtikçe özel alanlar aşikâr hâle gelmektedir. Sosyal ağlar mahremiyet tasavvurunu olumsuz yönde etkilemektedir. Mekânların ve bireysel alanların ifşası, paylaşım yapanlar ve paylaşılanları takip eden kişiler açısından birçok olumsuzluğa neden olmaktadır. Herkes her şeyini görsellerle veya videolarla deşifre etmekte, özel hayatlar kamusala taşınmaktadır. Sosyal ağlarda paylaşılan lüks hayatlar, eğlenceler, geziler, evlerin içinden yapılan paylaşımlar en özel alanların bile paylaşılmasına neden olmaktadır. Gençler sosyal medya platformlarından özel alana ait içerikler paylaşarak arkadaş çevrelerinde ve sosyal medya kitlesinde varlıklarını kanıtlama çabası göstermektedirler. Bu perspektif her durumun paylaşılmasını mubah hâle getirmektedir.⁶⁷ Kullanıcılar genellikle hayatlarını, adreslerini hatta telefon numaralarını dahi paylaşabilmektedirler. Facebook'un kurucusu Mark Zuckerberg kişisel mahremiyet devrinin kapandığını söyleyerek mahremiyet sınırlarının

⁶³ Hızır Hacıkeleşoğlu, “Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlâkî Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 887-888.

⁶⁴ Necla Odyakmaz Acar, “Özgürlük Alanı Olarak Sunulan Sosyal Medya ve Taksim Gezi Parkı Eylemleri”, *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 20 (2013), 185-186.

⁶⁵ Hacıkeleşoğlu, “Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlâkî Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, 901.

⁶⁶ Ebü'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arabi'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997), 136.

⁶⁷ Seda Alakuş, *Sosyal Medyanın Gençlerin Marka Tercihlerine Etkisi: Özel Okul Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 34.

çöktüğünü belirtmektedir.⁶⁸ Bunun sonucunda doğal olarak ahlâkî değerler de değersiz hâle gelmektedir.

Sosyal medya bağımlılığının sonuçlarından biri de bu platformların tüketim ihtiyacı hissini vermesidir. Ücretsiz olan sosyal ağlar kullanıcıları tüketim nesnesi olarak görmekte ve ihtiyaç olsun ya da olmasın her şeyi ihtiyaç olarak cazip bir şekilde sunmaktadır. Sosyal medya kullanıcılarının psikolojik durumları takip edilmekte, duygu analiz algoritmaları hesaplanmakta ve streslerini düzenleyecek birtakım uygulamalar kullanılarak en üst düzeyde tüketici olabilmeleri sağlanmaktadır. Bireyler tükettikçe tatmin olacaklarını hissederek daha fazla tüketmeyi hedeflemektedirler.⁶⁹ Sosyal ağlarda tüketim amaç hâline getirilmekte, her tüketim maddesi marka olarak pazarlanmakta, markalı ürün kullanmak prestij kabul edilmektedir.⁷⁰ Böylelikle gençlerin tasavvurunda markalı ürünlerin değerli olduğu inşa edilmektedir.

Sosyal ağlardaki pazarlama gençler üzerinde etkili olmaktadır. 2018 yılında Sprout Social, Amerika'daki işletmelerle ilgili bir araştırmasında, işletmelerin yüzde 71'inin Instagram'da hesaplarının olduğunu, Instagram kullanan kişilerin yüzde 80'inin bir markayı veya bir ürünü ya da hizmet pazarlayan bir şirketi takip ettiklerini, yüzde 30'unun ise hayatlarında en az bir markayı ya da ürünü Instagram'da görüp satın aldıklarını bildirmektedir. Gençlerin ilgisini çekebilecek ürünler görseller, video çekimleri, hikâye serileri ve kısa reklam filmleriyle sunulmakta ve gençlerde marka merakını ortaya çıkarmaktadır. Bu merak tüketim iştahını kabartmaktadır.⁷¹ Dolayısıyla sosyal medya bağımlılığı yaşayan gençler daha çok tüketime odaklanmaktadır. Bu renkli sosyal ağlar gençleri cezbetmekte ve gençleri bağımlı bir hâle getirmektedir. Bu bağımlılık fizyolojik, psikolojik, ailevi, akademik, ahlâkî olmak üzere birçok konuda problemler yaşanmasına neden olmaktadır.

Netice itibariyle son yıllarda gençlerin sosyal medya platformlarına olan ilgileri ve bu platformlarda geçirdikleri süre artmaktadır.⁷² Bu durum gençlerin bağımlılık yaşamasına neden olmaktadır. Sosyal medya bağımlılığı yaşayan gençler sosyal medya mecralarında geçirilen süreyi kontrol

⁶⁸ Kenan Çağan, *Postmodernizm ve Mahremiyetin Dönüşümü* (İstanbul: Pruva Yayınları, 2019), 15.

⁶⁹ William Davies, *Mutluluk Endüstrisi*, çev. Müge Çavdar (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018), 12-13.

⁷⁰ Burak Türten - Caner Özarslan, "Türkiye'de Markaların Sosyal Medya Kullanımı: En Değerli 10 Markanın Instagram İçeriklerinin İncelenmesi", *Injocmer* 1/2 (2021), 124-125.

⁷¹ Alakuş, *Sosyal Mesyanın Gençlerin Marka Tercihlerine Etkisi: Özel Okul Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma*, 70-71.

⁷² Uslu, "Türkiye'de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı Araştırması", 391.

edebilme, gayri ahlâkî tutum ve davranışları seyretme gibi durumlara karşı iradelerini kullanmakta zorlanmaktadır.⁷³ Gençlerde sosyal medya bağımlılığına karşı manevi danışmanlık desteği bir çözüm olarak düşünülmektedir. Gençlere manevi danışmanlık hizmeti sunulması sosyal medya platformlarında kendilerini kontrol edebilme becerilerini geliştirme konusunda destek sağlanabilir ve bu hizmet vasıtasıyla sosyal medya bağımlılığını önleme amacıyla yapılan çalışmalara katkıda bulunulabilir.

5. Sosyal Medya Bağımlılığında Manevi Danışmanlık Müessesesi

Dünyada 20. yüzyılın son yarısı itibariyle manevi danışmanlık hizmetlerinin yaygınlaştığı bilinmekte, manevi danışmanlık hizmeti ile gençlerin bilişsel, duyuşsal, davranışsal ve sosyal yönlerden desteklendiği görülmektedir.⁷⁴ Manevi danışmanlık hizmeti ile gençler, manevi sorunlarının yanında gündelik sorunlarına yönelik de desteklenmektedir. Günümüzde yaşanan sosyal medya bağımlılığına yönelik manevi danışmanlık hizmetinin bir çözüm olabileceği düşünülmektedir.

5.1. Manevi Danışmanlık Nedir?

1960'lı yıllarda ABD'de psikolojinin alt dalı olarak ortaya çıkan manevi danışmanlık, bireylere hayatları boyunca karşılaştıkları problemlere ilişkin destek sağlama ve bireylerde olumlu bir bakış açısı kazandırabilme süreci olarak tanımlanmaktadır.⁷⁵ Bireyin manevi ve düşünsel alanlarda yaşadığı çatışmalar veya güvensizlik durumlarından meydana gelen sorunlara çözüm bulmak ve o sorunları yönetebilmek için uzmanlık eğitimi ve öğretimi almış kişilerin gerçekleştirmiş olduğu çalışmaların uygulama alanı olarak tarif edilmektedir.⁷⁶ Manevi temelli, din temelli manevi danışmanlık uygulamaları bulunmaktadır. Din temelli perspektife göre manevi danışmanlık, yaşanan manevi problemler sonucunda meydana gelen panik atak, depresyon gibi durumlarda, fiziksel, ruhsal, zihinsel, duygusal, manevi ve toplumsal açılardan holistik bir yaklaşımla bireylerin etkin şekilde dinlenmesi, kendileriyle empati kurulması, kendilerine kılavuzluk edilmesi ve desteklenmelerine yönelik bir çalışmayla bireylerin hayatı anlamlandırılmalarına, olumlu bakış açısı edinmelerine ve kendileri hakkında doğru kararlar almalarına yardımcı olmak amacıyla gerçekleştirilen din

⁷³ Şükrü Balcı, "Sosyal Medya Bağımlılığının Bir Belirleyicisi Olarak Öz Saygı: Konya Örneğinde Bir Araştırma", 41.

⁷⁴ Joseph Murphy - Linda Holste, "Explaining The Effects of Communities of Pastoral Care for Students", *The Journal of Educational Research* 109/ 5(2017), 537.

⁷⁵ Halil Ekşi - Çınar Kaya, *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 83.

⁷⁶ Nurullah Altaş, "Dini Danışmanın Teorik Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/4 (2000), 339.

temelli danışmanlık faaliyetidir.⁷⁷ Manevi danışmanlıkta amaç, bireyin manevi yaşantısını düzenlemesine yönelik nasihat vermek değildir. Buna mukabil manevi danışmanlık bireyin manevi yaşantısında karşılaştığı problemleri çözebilmesine, olumlu bakış açısı oluşturabilmesine ve doğru kararlar verebilmesine yardımcı olabilmek için gerekli bilgi ve tecrübeleri paylaşabilme faaliyetidir. Bir başka ifadeyle danışan yaşadığı problemlerde tepkilerini gözden geçirme ve düzenleme becerisini kazanarak doğru tutumlar geliştirebilmektedir.⁷⁸

İyileştirme, destekleme, yönlendirme, başa çıkabilme⁷⁹ ve bilgilendirme (eğitme ve geliştirme) olmak üzere beş önemli fonksiyonu bulunan manevi danışmanlık,⁸⁰ psikolojik danışma ve rehberlik, psikoloji ve psikiyatri alanlarına kesinlikle bir alternatif olarak görülmemekte, buna mukabil bireyleri fiziksel, psikolojik ve manevi açılardan desteklemek için disiplinler arası bir çalışma alanı olarak görülmektedir. Manevi danışmanlık, zorlu koşullarda yaşayıp bu koşullardan çıkış yolu bulamayan, kendi içlerinde kaybettikleri anlamı ve hayatın kontrolünü geri kazanma mücadelesinde kişileri dinî/manevî referanslar ile destekleme veya manevi odaklı bir destek hizmetidir. Manevi danışmanlık hastalık, yaşlılık, sakatlık, doğal afetlere maruz kalma durumlarında hizmet vermekte, sürekli bakıma muhtaç hastalar, engelliler, engelli aileleri veya bakıcıları, savaş mağdurları, doğal afetlerde mağduriyet yaşamış olan kimseler, huzurevinde kalan yaşlılar, çocuk esirgeme kurumlarında kalanlar, hükümlü ve hükümlü yakınları, istismara uğrayan kadınlar ve çocuklar, yas tutanlar, ordudaki askerler ve öğrenciler olmak üzere toplumun büyük bir kesimine yönelik çalışma alanlarına sahiptir. Her ne kadar manevi danışmanlık hizmetlerinin geniş bir hedef kitlesi olsa da öncelikli destek grupları hastanelerde yatağa bağımlı hastalar ve onların yakınları, engelliler, sosyal hizmetlerin bakımı altında olanlar, çocuklar ve hüküm giymiş mahkumlardır.⁸¹

Dinî/manevî danışmanlık kavramı Batı’da rahiplerin kilise dışında gönüllü olarak dinî danışma ve rehberlik hizmetlerini anlatan “pastoral counseling” kavramı ile ifade edilmektedir. Manevi destek ve yardım hizmetleri ile ilgi teorik ve pratik bilimsel çalışma alanına “pastoral psikoloji” yani dinî/manevî danışma psikolojisi denilmektedir. Batı’da manevi danışmanlık faaliyetlerinin tarihi Hz. İsa dönemine dayandırılmakta, Pastoral danış-

⁷⁷ Halil İbrahim İşbilici, *Çevrim İçi Manevi Danışmanlık Uygulamaları: Avantaj ve Dezavantajları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 6.

⁷⁸ Feyza Kahvecioğlu Karaca, *Din Hizmetlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik* (İsparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 18.

⁷⁹ Suat Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik* (İstanbul: DİB Yayınları, 2016), 65.

⁸⁰ Hamit Er, *Din Hizmetlerinde İletişim ve Rehberlik*, 30.

⁸¹ Ali Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 1/54.

ma çalışmalarının tamamen bir Hıristiyanlık faaliyeti olarak ortaya çıktığı düşünülmektedir.⁸² Manevi danışmanlığın tarihsel süreci İncil’deki pasajların büyük bir kısmında insanlara yardım edilmesi için “birbirine” ifadesinin kullanılmasına ve kilisenin başlangıcından itibaren kilise üyelerinin birbirlerine yardım etmeye çağrılmasına dayandırılmaktadır. İncil’deki “komşunu kendin gibi sev”⁸³ ifadesi ikinci en büyük emir olarak kabul edilmekte, bu nedenle ilk kilisenin manevi bakımla birlikte üyelerinin fiziksel ihtiyaçlarını karşıladığı bilinmektedir. Kutsal metinlere ek olarak, kilisenin ilk yüzyıllarında pastoral bakım konusunun ele alındığı bazı yazıların mevcut olması manevi danışmanlık hizmetinin önemini göstermektedir.⁸⁴ Dolayısıyla Batı’da manevi danışmanlık tarihi Hz. İsa ile başlatılmaktadır.

Batı tarihinde manevi danışmanlık (pastoral care and counseling) müessesesinin sistemli bir şekilde uygulanmasının 1900’lü yıllarda başladığı ve uygulamaların Hıristiyan kültüründen ve geleneklerinden itiraf ve günah çıkarma (confession) ritüeline dayandırıldığı anlaşılmaktadır. Bu ritüelde kişi, perde arkasındaki papaza hata ve günahlarını itiraf etmekte ve papaz günahını itiraf eden kişiyi manen rahatlatıcı tavsiyelerde bulunmaktadır. Böylece dinî kurallar pekiştirilmiş, bireyler Hıristiyanlık ilkelerine bağlanmış olmaktadır. 20. yüzyılda, bu ritüelin daha bilimsel yürütülmesi için dinî/manevî danışma verecek din adamlarının klinik ve danışma psikolojisi alanlarında yetişmesine yönelik çalışmaların başladığı görülmektedir.⁸⁵ Pastoral danışma faaliyetinin öncüsü olarak kabul edilen Anton Boisen’in, dinî alanla duygusal alan arasındaki iyileştirici güç ilişkisini ortaya koyarak “Klinik Dini Danışmanlık Eğitimi” (Clinical Pastoral Education, CPE) hareketinin liderliğini yaptığı bilinmektedir. Boisen, inanç ve ruh sağlığı arasındaki tarihsel bağlantıyı disipline ederek yeni bir yöntem ortaya koymakta, 1926 yılında bu alanla ilgili *The Task and Methods of Theology* (Teolojinin Metotları ve Görevi) adlı çalışmasıyla manevi danışmanlık alanının ilke ve yöntemlerini açıklamaktadır. Boisen’in çalışmalarından sonra Carl Jung, Abraham Maslow, William James gibi bilim insanlarının psikoloji bilimine manevi boyut kattıkları müşahede edilmektedir.⁸⁶

İslâm’da Hz. Adem’den itibaren tüm peygamberlerin toplumlarına nasihatlerde bulunmaları, problemlere çözümler getirmeleri bir nevi manevi

⁸² Suat Cebeci, “Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 56.

⁸³ Matta, 22:37-39.

⁸⁴ Ann M. Kerlin, “Pastoral Care: İFrom Past To Present”, *Journal of Biblical Ministries* (2014), 1-2.

⁸⁵ Turgay Şirin, *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 22.

⁸⁶ Şirin, *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli*, 20-21.

danışmanlık mesabesinde kabul edilmektedir. Örneğin Hz. Yusuf'un (a.s.) hapisanedeki arkadaşlarına vermiş olduğu tavsiyeler manevi danışmanlık hizmeti gibi yorumlanabilir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yardıma ihtiyacı olan Müslümanlara yardım etmesi, sıkıntıları olan kişilere öğüt vermesi, çocuk yetiştirme, ailevi problemler, ticaret gibi gündelik sorunlara önerilerde bulunması bir nevi manevi danışmanlık desteği olarak anlaşılmaktadır. Manevi danışmanlık konusundaki âyet⁸⁷ ve hadisler⁸⁸ değerlendirildiğinde manevi danışma ve rehberlik hizmetinin bilme ihtiyacı (bilgisizlik), ikna olma ihtiyacı (çözumsuzlük), yardım ihtiyacı (çaresizlik), moral ihtiyacı (umutsuzluk) ve uzlaşma ihtiyacı (uyumsuzluk) olmak üzere beş temel gerekçeye dayandığı görülmektedir. Aynı zamanda manevi danışmanlık hizmetlerinde ihtiyaç duyulan birçok konu bulunmaktadır. Dinî bilgi yetersizliği, inanç ve ahlâk zafiyetleri, batıl inanç ve hurafeler, alkol, kumar gibi kötü alışkanlıklar, kan davası, zorla evlendirme, kazalar, felaketler, hastalık ve mahkûmiyet durumları, çaresizlik, aile içi anlaşmazlık ve çatışmalar, umutsuzluk, çözumsuzlük, kaygısızlık gibi manevi sıkıntılar, ayrılık, boşanma, ölüm gibi derin duygusal etki oluşturan gelişmeler olmak üzere çok yönlü ve çok boyutlu bir alanda manevi danışmanlık ihtiyacı olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁹ Netice itibarıyla manevi danışmanlık ve rehberlik hangi dinden ya da kültürden olduğuna bakılmaksızın manevi destek almak isteyen kişilere, inandıkları dinin değerleri esas alınmak suretiyle ve uzman kişiler tarafından yapılan yardım olarak tanımlanmaktadır.⁹⁰ Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (MDR) bireylerin kişisel problemlerini gidermede manevi danışman ve danışan arasındaki etkileşim sonucunda problemleri çözme, olumlu bakış açısı kazandırma ve doğru karar verme sürecini ifade etmektedir.⁹¹

5.2. Sosyal Medya Bağımlılığı Problemine Yönelik Manevi Danışmanlık Müessesinin Önemi

Günümüzde modernizm, sekülerizm, kapitalizm gibi düşünce sistemlerinin ve dijital gelişmelerin etkisiyle maddi unsurların öncelikli olduğu bir dünya yaşanmaktadır. Geleneksel medya ve sosyal medya fiziksel görüntü, maddi refah ve tüketim merkezli bir hayat anlayışını dayatmaktadır. Bu durum maneviyat alanlarının zayıflamasına neden olmaktadır. İnsan va-

⁸⁷ İbrâhim 14/23; et-Tevbe 9/71; Yûsuf 12/39-41; Sâd 39/42-45.

⁸⁸ Tirmizî, "Fiten", 9-2170; Ebû Dâvûd, "Melahim", 17-4336; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/365, 23/159, 41/74.

⁸⁹ Cebeci, *Dini Danışma ve Rehberlik*, 74, 85.

⁹⁰ Ömer Faruk Söylev, *Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik - Alanları, İmkanları ve Yöntemleri (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 62.

⁹¹ Söylev, *Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik - Alanları, İmkanları ve Yöntemleri*, 62-63.

roluşsal olarak maddi ve manevi yönlerini tatmin etme ihtiyacı duymaktadır. Mutluluğu maddi unsurlarda arayan kişiler zaman içerisinde manevi boşluklarını doldurmak için arayışa girmektedirler ya da yanlış yollara yönelip kendilerini maddiciliğe mahkûm etmektedirler. Seküler dünyanın hayat çizgisi sürekli yeni hazların peşinden koşmayı amaç hâline getirmektedir. Özellikle sosyal medya platformları tatmin vaadinde bulunmakta ve kullanıcıları bu platformlara bağımlı kılmaktadır. Davranış tabanlı sosyal medya bağımlılığı tüm dünyada etkili olmakta özellikle gençlerin hayat anlayışlarını ipotek altına almaktadır. Aynı zamanda gençlerde egoist, narsist tutumların ortaya çıkmasına, içsel ve dışsal çatışmalara, gerçeklik algısının sanallaşmasına neden olmaktadır. Bir virüs gibi çok hızlı bir şekilde sosyal medya bağımlılığı yaygınlaşmaktadır. Birçok araştırma gençlerin kolay bir şekilde sosyal medya bağımlılığı yaşadığını, hemen tatmine ulaşma zevki için sosyal medya arkadaşlarıyla olmayı ya da yalnız kalmayı tercih ettiklerini hatta bir kısmının hiç düşünmeden evlerini terk edebildiklerini göstermektedir.⁹² Chua ve arkadaşları bu bağımlılık durumunun izalesi için gençlere daha fazla aktivite yapabilme imkânı tanınmasını aynı zamanda kendilerini düzenleyebilme becerisi kazanabilmeleri için manevi danışmanlık desteğinin verilmesini önermektedirler.⁹³

Günümüzde psikoterapiye olan ilgi arttığı hâlde pek çok kişinin manevi, ailevi, toplumsal problemleriyle ilgili manevi destek için din adamlarına gittikleri görülmektedir. Amerikan Dini Danışmanlar Birliği (AAPC) manevi danışmanlık hizmeti veren müesseselerdeki hizmetler için etik kurallar, eğitim programlarının çerçevesi ve ücretler gibi konularda belirlenen standartlara uyulmasını istemektedir.⁹⁴ Aynı zamanda Avrupa ve Amerika'daki okullarda da manevi danışmanlık hizmetleri verilmektedir. Öyle ki birçok okul manevi danışmanlık verdiğini okulun internet sitesinde paylaşmakta ve manevi danışmanlığın öğrencilerin zihinsel ve manevi huzurunu teşvik ettiğini, gençlerin gelişiminde önemli katkısı olduğunu belirtmektedir.⁹⁵ Batı ülkelerinde ve Amerika'da bağımlılık problemlerinin tedavisi için manevi danışmanlıkların çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Manevi danışmanlık hizmetleri tedavi ve rehabilitasyon modellerine entegre edilmekte, biyo-psiko-sosyo-manevi olarak geliştirilmekte ve uy-

⁹² Siah Poh Chua v.dğr., “Social Media Addiction and Academic Adjustment: The Mediating or Moderating Effect of Grit Personality”, *International Journal of Psychology and Educational Studies* 7/3 (2020), 147-148.

⁹³ Siah Poh Chua v.dğr., “Social Media Addiction and Academic Adjustment: The Mediating or Moderating Effect of Grit Personality”, 149.

⁹⁴ Şirin, *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli*, 44.

⁹⁵ Cranmore “A State Of Mind: Pastoral Care in Schools” (Erişim tarihi: 17.02.2024).

gulanmaktadır.⁹⁶ Batı’da gençlerin fizyolojik ve psikolojik sağlıkları aynı zamanda tüm bağımlılıklardan kurtulabilmeleri için manevi danışmanlık hizmetlerinin daha fazla yaygınlık kazanması ve gençlerin bu hizmetten yararlanmayı istemelerine destek olunması konularında çalışmalar yapılmaktadır. Çünkü gün geçtikçe sosyal medya bağımlılığının topluma yönelik zararları ortaya çıkmaktadır.⁹⁷ Gençlerin siber zorbalık eylemlerinin önemli ölçüde arttığını, gençlerin birçoğunun günlük olarak, akranlarının moralini bozabilecek mesajlar ve görüntüleri dijital cihazlar vasıtasıyla ve genellikle Facebook, Instagram ve YouTube gibi herkese açık olan sosyal ağ sitelerini kullanarak gönderdikleri görülmektedir.⁹⁸ Özellikle sosyal medya bağımlılık durumu yaşayanlar hiçbir çekince olmadan siber zorbalıkta bulunabilmektedirler.⁹⁹ Siber zorbalık kişileri duygusal boyutta olumsuz şekilde etkilemekte ve toplumsal değerlerin duyarsızlaştırılmasına neden olmaktadır. Bu durumun düzeltilmesine yönelik manevi danışmanlık hizmetine ihtiyaç duyulmaktadır. Bazı araştırmalar okullarda manevi danışmanlık faaliyetlerinin siber zorbalık gibi ahlâkî çöküş problemlerini önlemede ve çözmeye katkısının olacağını belirtmektedir.¹⁰⁰

Sosyal medya gençleri etkileyecek çok fazla içerik sunmaktadır. Sosyal medya bağımlılığı oyun, kumar, müstehcenlik bağımlılığı gibi farklı bağımlılıklara yöneltmekte ve bağımlılık seviyesinin artmasına neden olmaktadır. Sosyal ağlardaki daha fazla mesaj daha fazla erişim imkânının olması ekran tutsaklığını ve bağımlılık seviyesini arttırmaktadır. Manevi danışmanlık eğitimleri gençlere kendilerini kontrol edebilmeyi, bağımlılığa giden süreçlerde içgüdüsel olan eylemlerin farkında olabilmeyi, inancı ve değerleri olumsuz etkileyen durumlara karşı “hayır” diyebilme iradesini gösterebilmeyi hedeflemektedir.¹⁰¹ Okullarda verilen manevi danışmanlık

⁹⁶ İsa Ceylan, “Bağımlılıktan Bağlanmaya: Bağımlılığa Dini ve Manevi Yaklaşımlar”, *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 3 (2021), 119.

⁹⁷ Patricia Cardoso v.dğr., “Encouraging Student Access to and Use of Pastoral Care Services in Schools”, *Journal of Psychologists and Counsellors in Schools* 22/2 (2012), 227-228.

⁹⁸ Emel Baştürk Akca - İdil Sayımer, “Siber Zorbalık Kavramı, Türleri ve İlişkili Olduğu Faktörler: Mevcut Araştırmalar Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Academic Journal of Information Technology* 8/30 (2017), 3-4.

⁹⁹ Ümrân Demircan v.dğr., “Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı ve Siber Zorbalık Arasındaki İlişki”, *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 11/2 (2022), 596-597; Baştürk - Sayımer, “Siber Zorbalık Kavramı, Türleri ve İlişkili Olduğu Faktörler: Mevcut Araştırmalar Üzerinden Bir Değerlendirme”, 4-5.

¹⁰⁰ Chris Kyriacou - Antônio Zuin, “Cyberbullying and Moral Disengagement: An Analysis Based on A Social Pedagogy of Pastoral Care in Schools”, *Pastoral Care in Education* 34/1 (2016), 34-35; Handan Yalvaç Arıcı - Sümeyra Arıcan, “Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Manevi Danışmanlık Eğitimi İhtiyaç Analizi”, 298-299.

¹⁰¹ Michelle Waters, “Internet Addiction Disorder and Pastoral Care”, *American Journal of Pastoral Counseling* 8/1 (2008), 3-4.

hizmeti gençlerin özsaygılarını, kendilerine güvenlerini, maneviyatlarını ve özgür düşünebilme yeteneklerini geliştirmelerine yönelik destek vermektedir. Ayrıca yaşanan olumsuzluklara karşı sabırlı olma, iyi alışkanlıklar edinme, yetenekleri açığa çıkarma, ahlâkî ilkeleri benimseme konularında önemli rolü bulunmaktadır. Manevi danışmanlık okullardaki gençlerin maddi-manevi gelişimlerine yardımcı olan bütünlüklü bir yaklaşımla hizmet vermektedir. Okullardaki manevi danışmanlık müessesesinin amacı her öğrenciyi destekleyebilmek ve okulun öğrenci kalitesini yükseltmektir. Bir okuldaki manevi danışmanlık hizmetinin, bireyin psikolojik ve toplumsal yönden gelişimini desteklediği gibi tüm okulun ahlâk ve değerler konusundaki etkinliğini etkilediği düşünülmektedir. Bu nedenle manevi danışmanlık okuldaki kültürü, ilişkileri etkileyen okulun müfredatı ve örgütsel yaşamının ayrılmaz bir parçası olarak görülmektedir.¹⁰² Bu hizmetin öğretmenleri, öğrencileri ve dersleri etkinleştirmede önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır. Okullarda gençlerin kendilerini güvende ve huzurlu hissedebilecekleri bir ortamın hazırlanması aynı zamanda akademik olarak başarıyı yakalamaları ve mutlu hissetmeleri açısından da manevi danışmanlık müessesinin aktif şekilde çalışmalar yapması gerekmektedir.¹⁰³

Günümüz gençliği hedonist anlayışın etkisiyle daha fazla içgüdüsel davranmakta, kapitalist anlayışın etkisiyle aşırı tüketime endekslenmekte,¹⁰⁴ arzu ve isteklerine ulaşabilmek için her yolun mubah görüldüğü Makyavelist düşüncenin etkisiyle ahlâkî ilke ve değerleri hiçe saymaktadır.¹⁰⁵ Onlyfans gibi kullanıcı talepleriyle şekillenen bazı platformlar tamamen gayri ahlâkî içerikler sunmakta ve takipçilerin hazzı odaklanmasına neden olmaktadır.¹⁰⁶ Aynı şekilde sosyal medya bağımlılığı bu tutum ve davranışları körüklemektedir. Bu durum gençlerin kişiliklerine zarar vermekte, tasavvurlarını yanlış düşüncelerle inşa etmelerine neden olmaktadır.¹⁰⁷ Gençlerin hayatlarını tehdit eden ve gençleri bağımlılıklara mahkûm eden durumların üstesinden gelebilmek aynı zamanda parçalanmış benliklerinin yerine bütünlüklü benlikler oluşturmalarında manevi danışmanlık

¹⁰² Information Team, *Pastoral Care and Pastoral Care Teams: A Review to Inform Policy and Practice in Schools* (Christchurch: Community & Public Health, CDHB for the Health Promoting Schools Team Community & Public Health, 2018), 3-6.

¹⁰³ Karen Seary - Julie Willians, "Pastoral Care and the Caring Teacher – Value Adding to Enabling Education", *Student Success* 11/1 (2020), 19-20.

¹⁰⁴ Harun Kırılmaz - Fatma Ayparçası, "Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları", *İnsan ve İnsan* 3/8 (2016), 48-51.

¹⁰⁵ Dağıtmaç - Ekmen, *Dijital Psikolojik Devrim*, 80, 84-85.

¹⁰⁶ Gülenay Pınarbaşı, "Dijital Mahremiyet ve Mahremiyetin Çelişkisi", *İletişimin Dijital Hâli*, ed. Nur Emine Koç (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2022), 243.

¹⁰⁷ Dağıtmaç - Ekmen, *Dijital Psikolojik Devrim*, 73-74.

hizmetinin işlevsel bir yapısı olduğu görülmektedir.¹⁰⁸ Gençlere zihinsel, duygusal, manevi olmak üzere her türlü gelişimleri için psikolojilerine uygun destek vermek aynı zamanda sosyal medya bağımlılığı ve sosyal medya bağımlılığının neden olduğu olumsuz etkilerin giderilmesi için yardım etmek gerekmektedir. Aksi takdirde bireysel ve toplumsal olarak inanç, ahlâk, değer açısından çöküntüler yaşanması kaçınılmazdır. Dolayısıyla manevi danışmanlık hizmeti sosyal medya bağımlılığını önlemede ve bağımlılık sürecinin düzenlenmesi açısından önemli bir faaliyettir. Bu faaliyetin gençlere doğru turum ve davranışları kazandırmada önemli rolü olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Sosyal medya bağımlılığı; sosyal medya platformlarına aşırı derecede ilgi duyma, sosyal ağlara giriş yapmada veya sosyal ağları kullanmada kontrol edilemeyen bir dürtüyle davranmayı ifade etmektedir. Bağımlılık hâline gelen sosyal medya kullanımı, madde kullanımı bağımlılıklarında olduğu gibi dikkatin sosyal ağlara odaklanmasına, zamanla kullanım süresinin artmasına, sosyal medya kullanımı sınırlandırıldığında veya tamamen kullanımı imkânı ortadan kalktığında olumsuz şekilde fiziksel ve duygusal semptomların yaşanmasına, kişilerarası iletişimlerde problemlere neden olmaktadır. Özellikle sosyal medya bağımlılığı, gençlerin fizyolojik, psikolojik, ailevi, akademik, ahlâkî olmak üzere birçok konuda olumsuz yönde etkilemektedir. Aynı zamanda gençlerin tasavvurları ahlâkîlikten ve inançtan uzak bir düşünce üzerine inşa olmaktadır. Bu perspektif onları; hayatı anlama, anlamlandırma ve amaçlı şekilde yaşamadan uzaklaştırmaktadır. Gençler manevi tarafları zayıfladıkça tatmin olmak için sosyal medya platformlarına yönelmektedirler.

Sosyal medya platformlarında yaşanan kısmi doygunluk, daha fazlasını arzulama ve tatminsizlik gibi duygular sosyal medyada bulunma eğilimini arttırmaktadır. Bu kısır döngü sosyal medya bağımlılığını büyütmektedir. Sosyal medya bağımlılığı yaşayan gençler etkileşim içerisinde buldukları sanal arkadaşlarından, sosyal medya fenomenlerinden daha fazla etkilenmekte ve hayat tasavvurlarını onlara göre oluşturmaktadırlar. Bu durum benlik saygısına, öz-değer duygusunun zarar görmesine neden olmakta ve gençlerin kendilerini daha değerli hissettikleri yer sosyal medya olmaktadır. Bağımlılık arttıkça özdenetim zayıflamakta, hayatın kontrolü sosyal medyaya verilmektedir. Son zamanlarda birçok ülkede sosyal medya bağımlılığıyla ilgili manevi danışmanlık desteği verilerek gençlerin yaşadıkları problemlere çözümler getirilmektedir. Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti bireylerin manevi ihtiyaçlarını desteklemekte ve doğru bakış

¹⁰⁸ Hayati Hökekleli, "Gençlik ve Din", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökekleli (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 22-23.

açısı edinmelerine yardımcı olmaktadır. Yapılan bu çalışma sonucunda manevi danışmanlık desteğinin gençlerin manevi yönlerinin güçlendirilmesinde önemli rolü bulunduğu ve sosyal medya bağımlılığına çözümler üretecek nitelikte olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak çalışma kapsamında ortaya konulan öneriler şunlardır:

Okullarda psikolojik rehberlik ve danışmanlık hizmeti gibi manevi danışmanlık ve rehberlik hizmeti verebilecek danışmanlar istihdam edilmelidir.

Manevi danışmanlık ve rehberlik birimi, ebeveynlerin ve öğretmenlerin sosyal medya bağımlılığı davranışlarıyla baş etmede birlikte çalışmalıdır.

Sosyal medya bağımlılığı belirtileri görülen gençler manevi danışmanlardan destek almaya yönlendirilmelidir.

Sosyal medya kanallarında yaş aralığı 18 yaş üstü olarak gösterildiğinde tüm görsellere, videolara ve müstehcenlik içeren paylaşımlara ulaşılabilmektedir. 18 yaş altındaki çocuk ve gençlerin bu e-içeriklere erişimleri engellenmeli aynı zamanda kendilerinin yaşını büyük göstermek isteyenlere izin verilmemelidir. Bu durumun zararları manevi danışmanlar tarafından anlatılabilir.

Gençlerde ekran süresini azaltma çalışmaları yapılmalıdır.

Okullarda manevi danışma ve rehberlik hizmeti bünyesinde gençlerle hayatın anlamına ve amacına dair belirli aralıklarla sohbetler yapılmalıdır. Hayatın anlam ve amacına yönelik kitap okuma faaliyetleri planlanabilir.

Manevi danışmanlık hizmeti kapsamında, gençlere toplumsal meselelerde projeler oluşturmaları için destek sağlanarak, yetim, öksüz, hasta, yoksul gibi konuları ele alan sosyal sorumluluk projelerine katılım imkânı sunulmalıdır. Böylelikle iyi eylemler yaparak tatmin olmalarına katkıda bulunulabilir.

Gençler için yaşam becerileri eğitimi verilerek bağımlılık davranışlarını değiştirmelerine yardımcı olunabilir.

Kaynakça

Akbulut, Ayşe. *Gösterişçi Tüketim, Sosyal Medya Bağımlılığı Narsisizm ve Empati Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma*. (Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020)

Akça Baştürk, Emel - Sayımer, İdil. “Siber Zorbalık Kavramı, Türleri ve İlişkili Olduğu Faktörler: Mevcut Araştırmalar Üzerinden Bir Değerlendirme”. *Academic Journal of Information Technology* 8/30 (2017), 7-19.

Aksoy, Mehmet Emin. “A Qualitative Study on the Reasons for Social Media Addiction”. *European Journal of Educational Research* 7/4 (2018), 861-865.

Aksoy, Melike - Faiz, Emel. “Pazarlama Aracı Olarak Sosyal Medya Kullanımının Online Satışlar Üzerindeki Rolü: Muhafazakâr Giyim Sektörü Örneği”. *Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2018), 62-81.

Alakuş, Seda. *Sosyal Medyanın Gençlerin Marka Tercihlerine Etkisi: Özel Okul Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Alkaya, Özlem. *Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Umut ve Denetim Odağı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Altaş, Nurullah. “Dini Danışmanın Teorik Temelleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/4 (2000).

Ayten, Ali. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.

Balcı, Şükrü - Baloğlu, Enes. “Sosyal Medya Bağımlılığı ile Depresyon Arasındaki İlişki: Üniversite Gençliği Üzerine Bir Saha Araştırması”. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 29 (2018), 209-234.

Balcı, Şükrü - Gargalık, Esra. “Narsisistik Kişilik Özellikleri ile Sosyal Medya Kullanımı Arasında Bir Bağlantı Var mı?”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (SUSBED)* 44 (2020), 125-140.

Balcı, Şükrü v.dğr. “Sosyal Medya Bağımlılığının Bir Belirleyicisi Olarak Öz Saygı: Konya Örneğinde Bir Araştırma”. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 48 (2019), 35-69.

Bekaroğlu, Ş. Burak. “Doktor-Hasta İlişkilerinde Sosyal Medya Kullanımı”. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 13 (2011), 145-165.

Bilge, Yıldız v.dğr. “Sosyal Medya Bağımlılığını Yordamada Anksiyete, Stres ve Günlük Sosyal Medya Kullanımı: Meslek Yüksekokulu Örneği”. *Bağımlılık Dergisi* 21/3 (2020), 223-235.

Bowen, Glenn. “Document Analysis As A Qualitative Research Method”. *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.

Bozkurt, Veysel. “Sosyal Medya Kullanan Gençler Arasında Bencillik ve Yalnızlık”. *Türkiye'nin Yüzyılı ve Geleceği Uluslararası Gençlik Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. İstanbul: 2018

Cardoso, Patricia v.dğr. “Encouraging Student Access to and Use of Pastoral Care Services in Schools”. *Journal of Psychologists and Counsellors in Schools* 22/2 (2012), 227-248.

Cebeci, Suat. “Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 53-69.

Cebeci, Suat. *Dini Danışma ve Rehberlik*. İstanbul: DİB Yayınları, 2016.

Ceylan, İsa. “Bağımlılıktan Bağlanmaya: Bağımlılığa Dini ve Manevi Yaklaşımlar”. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 3 (2021), 107-134.

Chua, Siah Poh v.dğr. “Social Media Addiction and Academic Adjustment: The Mediating or Moderating Effect of Grit Personality”. *International Journal of Psychology and Educational Studies* 7/3 (2020), 143-151.

Chunduru, Amareswara Prasad. “Social Media Addiction”. *Engineering for Real World* (2013).

Çağan, Kenan. *Postmodernizm ve Mahremiyetin Dönüşümü*. İstanbul: Pruva Yayınları, 2019.

Çalış Duman, Meral - Aksoğan, Mustafa. “Sosyal Medya ve Akademik Başarı: İnönü Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Alan Araştırması”. *Social Sciences Journal* 4/18 (2018), 1624-1638.

Çömlekçi, Mehmet Fatih - Başol, Oğuz. “Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları ile Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi”. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/4 (2019), 173-188.

Dağıtmaç, Murat - Ekmen, Şehadet. *Dijital Psikolojik Devrim*. İstanbul: Motto Yayınları, 2019.

D’Arienzo, Maria Chiara v.dğr. “Addiction to Social Media and Attachment Styles: A Systematic Literature Review”. *International Journal of Mental Health and Addiction volume* 17 (2019), 1094-1118.

Davies, William. *Mutluluk Endüstrisi*. çev. Müge Çavdar. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018.

Demir, Ümit. “Sosyal Medya Kullanımı ve Aile İletişimi: Çanakkale’de Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”. *Selçuk İletişim* 9/2 (2016), 27-50.

DeWall, C. Nathan v.dğr. “Narcissism and implicit attention seeking: Evidence from linguistic analyses of social networking and online presentation”. *Personality and Individual Differences* 51 (2011), 57-62.

Ebü’l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr. *Lisânü’l-Arabi’l-muhît*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1997.

Egger, Oliver - Rauterberg, Matthias. *Internet Behaviour and Addiction*. Zürih: Swiss Federal Institute of Technology (ETH), 1996.

Ekşi, Halil - Kaya, Çınar. *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.

Er, Hamit. *Din Hizmetlerinde İletişim ve Rehberlik*. PDF: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi. http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/ilahiyat_ue/dinhizmetiletreh.pdf

Erol, Hatice Tül Kübra. *Lise Öğrencilerinde Sosyal Medya Aktiviteleri ve Ahlâki Olgunlukla İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Franchina, Vittoria v.dğr. “Fear of Missing Out as a Predictor of Problematic Social Media Use and Phubbing Behavior among Flemish Adolescents”. *Internatioanl Journal of Environmental Research Public Health* 15/10 (2018), 2-18.

Gençer, Ali Görkem v.dğr. *DSM-5'e Giremeyen Tanılar (Kompulsif Satın Alma, Misophonia, Facebook Kiskançlığı, Pagofaji, Siberkondria, İnternet Bağımlılığı)*. ed. Çiçek Hocaoglu. Ankara: Türkiye Klinikleri, 2018.

Güleç, Vusala. "Aile İlişkilerinin Sosyal Medya ile Birlikte Çöküşü". *Yeni Medya Elektronik Dergi – eJNM* 2/1 (2018), 105-120.

Günüç, Selim - Kayri, Murat. "Türkiye'de İnternet Bağımlılık Profili Ve İnternet Bağımlılık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik-Güvenirlik Çalışması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39/ (2010), 220-232.

Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlâki Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (2021), 877-907.

Hazar, Murat. "Sosyal Medya Bağımlılığı-Bir Alan Çalışması". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 32 (2011), 151-176.

Hou, Yubo v.dğr. "Social Media Addiction: Its İmpact, Mediation, and İntervention". *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 13/1 (2019), 1-17.

Hökelekli, Hayati. "Gençlik ve Din". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.

Information Team. *Pastoral Care and Pastoral Care Teams: A Review to Inform Policy and Practice in Schools*. Christchurch: Community & Public Health, CDHB for the Health Promoting Schools Team Community & Public Health, 2018.

İşbilici, Halil İbrahim. *Çevrim İçi Manevi Danışmanlık Uygulamaları: Avantaj ve Dezavantajları*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Jimmie, Manning. "Definition and Classes of Social Media". *Encyclopedia of Social Media and Politics*. ed. Kerric Harvey. U.S.A.: Sage Publications, 2014.

Kahvecioğlu Karaca, Feyza. *Din Hizmetlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Kara, Bayram Kaan. *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Karadayı, Ferya. *Yeni Medya Bağlamında İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığı*. İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kerlin, Ann M. "Pastoral Care: From Past To Present". *Journal of Biblical Ministries* (2014) 25-43.

Kuss, Daria J. v.dğr. "Assessing İnternet Addiction Using the Parsimonious İnternet Addiction Components Model - A Preliminary Study". *International Journal of Mental Health and Addiction volume* 12/ (2014), 351-366.

Kyriacou, Chris - Zuin, Antônio. "Cyberbullying and Moral Disengagement: An Analysis Based on A Social Pedagogy of Pastoral Care in Schools". *Pastoral Care in Education* 34/1 (2016), 34-42.

Macit, Hüseyin Bilal v.dğr. "A Research On Social Media Addiction And Dopamine Driven Feedback". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 5/3 (2018), 882-887.

Murphy, Joseph - Holste, Linda. "Explaining The Effects of Communities of Pastoral Care for Students". *The Journal of Educational Research* 109/5(2017), 531-540.

Obar, Jonathan A. - Wildman, Steven S. "Social Media Definition And The Governance Challenge: An Introduction To The Special Issue". *Telecommunications Policy* 39/9 (2015), 745-750.

Odyakmaz Acar, Necla. "Özgürlük Alanı Olarak Sunulan Sosyal Medya ve Taksim Gezi Parkı Eylemleri". *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 20 (2013), 178-193.

Pınarbaşı, Gülenay. "Dijital Mahremiyet ve Mahremiyetin Çelişkisi". *İletişimin Dijital Hâli*. ed. Nur Emine Koç. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2022.

Przybylski, Andrew K. v.dğr. "Motivational, Emotional and Behavioral Correlates of Fear of Missing Out". *Computers in Human Behavior* 29/4 (Temmuz 2013), 1841-1848. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2013.02.014>

Rani, PL - Buvaneswari, G. Metilda. "Social Networking Addiction among Adolescents". *Research on Humanities and Social Sciences* 7/17 (2017), 214-218.

Ryan Tracii v.dğr. "The Uses and Abuses of Facebook: A Review of Facebook Addiction". *Journal of Behavioral Addictions* 3/3 (2014), 133-148.

Sayar, Kemal - Yalaz, Berna. *Sanal Ağ Dünyada Gerçek Kalmak*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.

Seary, Karen - Willians, Julie. "Pastoral Care and the Caring Teacher - Value Adding to Enabling Education". *Student Success* 11/1 (2020), 12-21.

Söylev, Ömer Faruk. *Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik - Alanları, İmkanları ve Yöntemleri - (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Şirin, Turgay. *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Türten, Burak - Özarslan, Caner. "Türkiye'de Markaların Sosyal Medya Kullanımı: En Değerli 10 Markanın Instagram İçeriklerinin İncelenmesi". *Injocmer* 1/2 (2021), 120-146.

Uslu, Mustafa. "Türkiye'de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı Araştırması". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2021), 370-396.

Utma, Seçil. "Sosyal Medya Bağımlılığı Üzerine Kuramsal Bir Değerlendirme". *Sosyal, Beşerî ve İdari Bilimler Dergisi* 2/2 (2019), 118-130.

Waters, Michelle. "Internet Addiction Disorder and Pastoral Care". *American Journal of Pastoral Counseling* 8/1 (2008), 3-12.

Yalvaç Arıcı, Handan - Arıcan, Sümeyra. "Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Manevi Danışmanlık Eğitimi İhtiyaç Analizi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 263-302. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1097067>

Yaşar Can, Sevinç. *Adölesanlarda Sosyal Medya Kullanımının Depresyon ve Yalnızlığa Etkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2018.

Young, Kimberly S. "Internet Addiction: The Emergence of a New Clinical Disorder". *Cyberpsychology and Behavior* 1/3 (1998), 271-279.

İnternet Siteleri

Cranmore "A State Of Mind: Pastoral Care in Schools" (Erişim Tarihi: 17.02.2024). <https://cranmore.org/a-state-of-mind-pastpral-care-in-schools>.

Recrodigital. "Wearasocial 2023" (Erişim Tarihi: 21.02.2024). <https://recrodigital.com/tag/we-are-social-2022-raporu>.

TÜİK, "Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2020" (Erişim tarihi: 19.02.2024) [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2020-33679)

Kur'an'a Göre Şükürün İnsan Hayatındaki Önemi

The Importance of Gratitude in Human Life According to the Qur'an
Mesut Işık

Kur'an Perspektifinden Medinelî Yahudilerin İslâm Davetine Yönelik Yaklaşımlarının Eleştirisi

Criticism of the Jews of Madinah Approaches to Invitation to Islam from Qur'anic Perspective
Mehmet Selmazem

Hadis Şerh Geleneğinde Manzûmeler: Buhârî'nin es-Sahih'ine Dair Türkçe Bin Ehâdis Şerhi

Verses in Hadith Commentary Tradition: Commentary of One Thousand Ahadith on Bukharî's al-Sahih in Turkish
Mustafa Yüceer

İbn Hibbân'ın İstihâre Lafzını Kullanarak Değerlendirme Yaptığı Râviler Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Narrators Evaluated by Ibn Hibban Using the Word Istikhara
Bahadır Opus

Haram Kelimesinin Muhtevası ve Kattığı Semantik Değere Dair Bir İnceleme

An Analysis on the Content of the Word Haram and Its Semantic Value
Murat Öztulu

Modern Dönemde Devlet Eliyle Gerçekleştirilen Zekât Yönetimine Fikhî Bir Bakış: Malezya Örneği

A Fiqh Perspective on State-Organized Zakat Administration in the Modern Era: The Case of Malaysia
Ömer Faruk Olgun - Ali Kumaş

Günümüzde Tarım Ürünlerinin Zekât (Öşür) Nisabının Kilogram Bakımından Tek Bir Rakam Olarak Belirlenmesinin İmkânı

The Possibility of Determination of the Zakat (Ushr) Nisab for Agricultural Products as a Single Number in Kilogram Today
Bilal Esen

Eşler Arası Uyuşmazlıkların Giderilmesinde Sulhun Rolü

The Role of Consent in Settlement of Disputes Between Spouses
Alaaddin Hançer

Hac Yolculuklarının Afrika'da Meydana Getirdiği İlmî Etkiler

Scientific Impact of Hajj Journeys in Africa
Hasan Yavuz

Kâbe'nin İsimleri Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Names of Ka'bah
Nilgün Çevik - Şenay Özgür Yıldız

Gençlere Yönelik Manevi Danışmanlık Uygulamaları ve Gençlik Dönemi Soru ve Sorunları (Batı Karadeniz Örneği)

Spiritual Counseling Practices for Young People and Questions and Problems of the Youth Period (The Example of the Western Black Sea Region)
Salih Aybey

Gençlerde Sosyal Medya Bağımlılığına Yönelik Manevi Danışmanlık Müessesesi

Spiritual Counseling Establishment on Social Media Addiction in Youth
Handan Yalvaç Arıcı

