

İLÂHİYAT  
ALANINDA  
ULUSLARARASI  
AKADEMİK  
ÇALIŞMALAR

*Haziran 2024*

**EDİTÖR**

**DOÇ. DR. ARSLAN KARAOĞLAN**

 SERÜVEN  
YAYINEVİ

**Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana**

**Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi**

**Birinci Basım / First Edition • © Haziran 2024**

**ISBN • 978-625-6319-60-8**

**© copyright**

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Serüven Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

**Serüven Yayınevi / Serüven Publishing**

**Türkiye Adres / Turkey Address:** Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

**Telefon / Phone:** 05437675765

**web:** www.seruenyayinevi.com

**e-mail:** seruenyayinevi@gmail.com

**Baskı & Cilt / Printing & Volume**

Sertifika / Certificate No: 47083

# İLÂHİYAT ALANINDA ULUSLARARASI AKADEMİK ÇALIŞMALAR

Haziran 2024

Editör

Doç. Dr. Arslan Karaoğlu



# İÇİNDEKİLER

## *Bölüm 1*

### **HZ. PEYGAMBER VE KUR'ÂN**

*Yakup UZUN*..... 1

## *Bölüm 2*

### **İNTİHAR EĞİLİMİ OLAN ERGENLERDE ANLAM ARAYIŞI VE DİN**

*İlyas PÜR* ..... 29

## *Bölüm 3*

### **KUR'AN'A GÖRE SOSYO-EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER**

*Maşallah TURAN* ..... 43

## *Bölüm 4*

### **DİNİ OBSESYONLARIN TANRI İLE OLAN İLİŞKİLERİ DÜZENLEMEDEKİ ROLÜNÜN MANEVİ DANIŞMANLIKTA GÖRÜNÜR OLMASI**

*Yasemin ANGIN* ..... 55

## *Bölüm 5*

### **ARAP DİLİNDE AYNI KÖKTEN GELEN SÜLÂSÎ FİİLLERİN ANLAM FARKLILIKLARI**

*Bünyamin ARVASI* ..... 71

## *Bölüm 6*

### **HZ. ÖMER DÖNEMİNDE KADININ KONUMU**

*Mehmet Nadir ÖZDEMİR, Zehra ATA* ..... 95





# *Bölüm 1*

## **HZ. PEYGAMBER VE KUR'ÂN**

*Yakup UZUN<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kıraat Anabilim Dalı,  
Kayseri, Türkiye.  
ORCID:<https://orcid.org/0000-0001-7534-6880>  
[yakupuzun@erciyes.edu.tr](mailto:yakupuzun@erciyes.edu.tr)

## Giriş

İnsanlara hidayet rehberi olarak indirilen Kur'ân-ı Kerîm, okunması, anlaşılması, yaşama pratize edilmesi ve nihayetinde emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker gereğince anlatılması gereken ilâhî bir pınardır. Bu ilâhî pınar, nazil olduğu andan itibaren Hz. Peygamber vasıtasıyla sahâbeye, sahâbeden tâbiîne onlardan da sonraki nesillere aktarılarak günümüze kadar gelmiştir. Kur'ân'ın nesilden nesile intikali aynı zamanda onun iyi bir şekilde öğretilmesini de mümkün kılmıştır. Zira vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber, Kur'ân'ı Hz. Cebrâil'den belli usullerle almış ve aldığı usûl üzere arkadaşlarına aktarmıştır. Bu usuller; onun tertîl üzere okunmasının, harflerin zat ve sıfatlarının gözetilmesinin yanı sıra her bir harfin mahrecine döndürülerek okunması vb. konuları da ihata etmiştir.

Hz. Peygamber, Kur'ân eğitim ve öğretimine büyük önem vermiştir. Öncelikle kendisi Hz. Cebrâil'den Kur'ân tedrisatını semâ<sup>1</sup> yoluyla almış aynı zamanda öğrendiklerini ona arz etmiştir. Öğrendiği bu usûlü sahâbeye aynen uygulamıştır. Sahâbe de Hz. Peygamber'den semâ yoluyla aldığı bu ilmi ya bizzat kendisine ya da onun belirlediği okuyuşuyla temayüz etmiş kişilere arz usûlü ile dinletmişlerdir. Bu da söz konusu eğitimin tekrar üzere inşa edilen bir ameliye olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber, her ramazan ayında o zamana kadar inen âyetleri mukâbele usûlü ile (dinleyip/okuması) arz etmesi de bu kapsamda mütalaa edilir. İşte Hz. Peygamber Kur'ân eğitiminde uyguladığı bu metot, Kur'ân eğitim-öğretim usûlü olarak günümüze kadar gelmiş ve kuşkusuz bundan sonra da bu şekilde devam edecektir.

Kur'ân eğitiminin nasıl olması gerektiği konusunda Hz. Peygamber'in okuyuşu bizlere rehberlik etmektedir. Onun okuyuşu Kur'ân eğitiminde takip edilmesi gereken metodun yanı sıra bu eğitimin sonraki nesillere aktarırken gösterilmesi gereken hassasiyeti de yansıtmaktadır.

---

<sup>1</sup> Dinleyerek/işiterek.



Öyleyse onun okuyuş tarzının ve Kur'ân eğitim metodunun iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Zira bu, asırlar boyu devam edecek Kur'ân eğitiminde takip edilmesi gereken yöntemi ortaya koyacaktır. Bu amaçla söz konusu çalışmada Hz. Peygamber'in Kur'ân okuma usûlü araştırılmış, öncelikle Hz. Peygamber'in Hz. Cebrâil'den semâ ile vahyi alıp ona arz etmesi ele alınmış, sonrasında onun Kur'ân tilaveti esnasındaki hassasiyeti vakf ve ibtidâ, ses ahengi, teganni vb. konular zikredilmiştir.

## 1. Hz. Peygamber'in Vahyi Alışı

### 1.1. Semâ (İşitme/Dinleme) Yöntemi

Öğretimin önemli usullerinden biri olan semâ metodu, işiterek/dinleyerek öğrenme yöntemidir.<sup>2</sup> Bu öğretim yönteminde öncelikle öğretici okur, öğrenci dinler. “Fem-i muhsinden alma” diye tabir edilen bu sistem, öğrencinin hocasını takip edip hocasının ağzından çıktığı gibi harf ve kelimeleri almasına dayanır. Dolayısıyla öğrenci hocasının mimik ve okuyuş tarzını bütün gayretiyle takip eder ve nihayetinde onun okuduğu gibi okumaya çalışır.<sup>3</sup>

Kur'ân tedrisinde harflerin lâzımî ve ârizî sıfatlarını gözetilmesi ve harfleri mahrecinden çıkarılması ve fonetik olarak da sesin uygunluğu önem arz etmektedir. Ayrıca şekilsel olarak harflerin çıkış esnasında dudakların alması gereken pozisyon da unutulmamalıdır. Bu nedenle hoca ve öğrenci arasındaki semâ yöntemi önemli bir misyona sahiptir. Bu usulde hocanın, okuma esnasında harflerin mahrecine özen göstermesi ve öğrencilerin de hocalarını rahat duyabilecekleri bir konumda olmaları büyük önemi haizdir. Ayrıca Kur'ân taliplilerinin, sağlam ve sahih bir okuyucu olabilmelerinin iyi bir dinleyici olmaktan geçtiğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Öte yandan ibtidâi olarak Kur'ân eğitimine başlayan öğrencilerin, eğitim sürecinde farklı okuma tarzına sahip hocalardan

<sup>2</sup> Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 25.

<sup>3</sup> Necati Tetik, “Kur'ân Tilâvetinin veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usûlleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 9, (1990), 239.

Kur'ân dinlemeleri, bunların eğitimlerini olumsuz etkileyebilir.<sup>4</sup> Bu nedenle eğitim sürecine yeni başlayan öğrencilerin eğitimlerini belli bir seviyeye getirinceye kadar sahih okuma sahibi tek kişiden eğitim almaları daha faydalı olacaktır.

Semâ usûlü, ilk olarak Hz. Peygamber'in uygulamasıyla başlamıştır. Hz. Peygamber, (s.a.s) Cebrail'den (a.s) Kur'ân'ı bu şekilde almış ve sahâbeye de bu usulle nakletmiştir. *Menâhilü'l- 'irfân* isimli eseriyle maruf olan Zürcânî, Kadir sûresinin ilk âyetindeki “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ” “Biz onu (Kur'ân'ı) Kadir gecesinde indirdik.”<sup>5</sup> ifadesini “Biz Kur'ân'ı, Melek Cebrâil'e işittirdik yani ona işitebildiği bir şekilde anlattık, inzâl ettik.” şeklinde izah etmiştir. Ona göre bu âyette, Cebrâil'in (a.s.) Kur'ân'ı Yüce Allah'tan semâen aldığına işaret vardır.<sup>6</sup> Onun bu açıklamasından hareketle semâ usûlüyle eğitim, Hz. Peygamber'e (s.a.s) vahiy gelmeden önce başlamış ve Hz. Peygamber'le devam etmiştir.<sup>7</sup>

Hz. Peygamber, dünyalarını değişince de bu usûl, Hz. Peygamber'den eğitim alan sahâbe vasıtasıyla tâbiîne, tâbiünden de tebe-i tâbiîne derken nesilden nesile günümüze kadar gelmiştir. Bu usul, münferit olarak uygulanabildiği gibi toplu olarak da uygulanabilmiştir.<sup>8</sup> Bugün de geçerliliğini sürdüren bu usûlde eğitici, bütün öğrencilerin kendisini görüp işiteceği bir konumda buldurmaya özen göstermeli ayrıca günümüz teknolojik imkânlardan da istifade ederek işitsel ve görsel materyalleri kullanılmalıdır. Yine eğitici, öğrencilerini takip ederken özellikle telaffuzu dikkat gerektiren istilâ, itbak ve istitâle sıfatlı harflerin doğru okunmasına dikkat etmeli, gerektiğinde bu harflerin geçtiği kelimeleri tekrar etmekten kaçınmamalıdır.

<sup>4</sup> Osman Eğin, *Kur'ân Öğretiminde Problemler ve Çözüm Önerileri, Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: Tedef Yayınları, 2010), 604.

<sup>5</sup> el-Kadr 97/1.

<sup>6</sup> Muhammed Abdülazim Zürcânî, *Menâhilü'l- 'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1362/1943), 1/48. Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid Istilahları* (İstanbul: İfav. Yayınları, 1997), 120.

<sup>7</sup> Zürcânî, *Menâhilü'l- 'irfân*, 1/48.

<sup>8</sup> Tetik, *Kur'ân Tilavetinin Usulleri*, 243.

## 1.2. Arz Yöntemi

Sözlükte sunmak, bildirmek, göstermek, ortaya çıkarmak,<sup>9</sup> ezberden veya yüzünden okumak, karşılık vermek, mukabele etmek<sup>10</sup> vb. anlamlara gelen arz lafzı; istilâhî olarak öğrencinin Kur’ân eğitimi esnasında dersini hocasına okuması anlamına gelmektedir.<sup>11</sup> Kur’ân eğitiminde vazgeçilmez konumda olan bu yöntem semâ da olduğu gibi Hz. Peygamber’den (s.a.s) tevarüs eden bir uygulamadır.

Konuyla ilgili Hz. Peygamber’den pek çok hadis-i şerif sâdır olmuş bunların şerhlerinde de birçok bilgi verilmiştir. Bu bağlamda bazı rivayetleri hatırlamak, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Örneğin; Hz. Peygamber, peygamberlik süresince ramazan aylarında o güne kadar kendisine vahyedilen Kur’ân âyetlerini Cebrail’e (a.s) arz etmiş, vefat ettiği yıl ise bu ameliyeyi iki defa gerçekleştirmiştir.<sup>12</sup> Bu durum, arz yönteminin Hz. Peygamber’le birlikte başladığını ortaya koymasının yanı sıra Kur’ân eğitimindeki önemini de ortaya koymaktadır. Öte yandan bu usûl sadece Hz. Peygamber’le Cebrail (a.s) arasında olan bir uygulama olmayıp Hz. Peygamber’le ashâbı arasında da vuku bulmuştur. Nitekim Hz. Peygamber, kendisine nâzil olan âyetleri yazmakla görevlendirdiği vahiy kâtiplerinden, yazdıkları âyetleri okumalarını istemesi yine eğitim verdiği sahâbîlerden yüzüne ve ezberden okumalarını talep etmesi bu kapsamda mütalaa edilir.<sup>13</sup>

Öte yandan Hz. Peygamber’in ramazan aylarındaki arza hadisesi metafizik bir olay olmayıp, aksine tamamen fiziki bir ortamda vuku bulan bir hadisedir. Bu da arzayı, yalnızca Cebrâil (a.s) ile Hz. Peygamber (s.a.s)

<sup>9</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 559-560.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 167-169.

<sup>11</sup> Sarı, *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma*, 25.

<sup>12</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “Fezâilu'l-Kur'ân”, 1277-1278; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan yayınları, 2004), 579; Abdülbaki Turan, “Arza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/446-447.

<sup>13</sup> Buhârî, “Fezâilu'l-Kur'ân”, 1277-1278.

arasında gerçekleşen bir olay olmaktan çıkarıp bir topluluk huzurunda vuku bulan umumi bir mukabele konumuna taşımaktadır.<sup>14</sup> Konu bağlamda verilen bilgiden hareketle günümüzde ramazan aylarında gerçekleştirilen mukabele geleneğinin Hz. Peygamber (s.a.s) ile Cebrâil (a.s) arasındaki arzaya dayandığını dolayısıyla bu ulvî uygulamanın Hz. Peygamber’den tevarüs eden bir uygulama olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Devam eden mukabele kültürüne, bu çerçevede bakıldığında arza hadisesinin hikmeti daha iyi anlaşılmalı olacaktır.

Selef âlimlerinden bazıları, arz yöntemini “Sahâbenin Hz. Peygamber’e dinletmesidir.” şeklinde tahsis etmiş olsalar da halef âlimleri ve cumhur ülemâ, arz yöntemini “Öğrencinin hocasına dinletmesidir.” şeklinde tarif ederek arz usûlünü umum hale getirmişler ve böylelikle günümüzde hocasına dersini dinleten bütün öğrencileri bu kapsama dâhil etmişlerdir.<sup>15</sup>

Arza yöntemi, hoca talebe ilişkisinin yanı sıra Kur’ân ezberi için de vazgeçilmez konuma sahiptir. Örneğin; sahâbeden bazıları, Hz. Peygamber’den işittikleri âyetleri bizzat ona arz etmişler, bazıları ise Hz. Peygamber’den semâ yoluyla almış olanlara arz etmişlerdir. Bu durum, sahâbenin Hz. Peygamber’e, tâbiînin sahâbeye, etbâu’t-tâbiînin de tâbiîne silsile halinde devamını gerekli kılmış ve nihayetinde varlığını günümüze kadar sürdürmüştür.<sup>16</sup> Bu usûlün ders izleme pratiğine dair bir örnek vermek gerekirse Subkî’nin, hadis hâfızı ve kıraat âlimi Ebü’l Hasen ed-Dârekutnî’den (ö. 385/995) rivayeti hatırlamak yerinde olacaktır. Zira bu rivâyete göre “Talebe, hocasına dersini okurken eğer bir hata yaparsa hocası, ‘Sübhanellâh’ diyerek veya düzeltme maksadıyla bir âyet okuyarak

<sup>14</sup> Muhsin Demirci, *Kur’an Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 100-110; Mehmet Dağ, *Tenzilden Tezyine Mushafı Şerif* (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 87.

<sup>15</sup> Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 36-37; Abdulsamet Şen, Hz. Peygamber’in Kur’an Öğretme Metodu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 38-39.

<sup>16</sup> Necati Tetik, *Başlangıçtan 9.Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 95.

düzeltilme yaptırır.”<sup>17</sup> Bu usulde amaç, dersin ahenginin bozulmasını önlemek ve öğrencinin kendi çabasıyla çözümünü elde etmesine yardımcı olmaktır.<sup>18</sup>

Bu usulle yapılan derste hocanın, talebeyi dikkatli takip etmesi, hata bulduğunda hatayı düzeltmek için ona fırsat vermesi, buna rağmen talebe hatayı düzeltemiyorsa bu defa doğruyu ona uygun bir şekilde hatırlatması gerekir. Bununla birlikte bu usulde, talebenin okuma bütünlüğü bozulmasın diye okuma esnasında yaptığı hataların not edilip, okuma sonrasında ona hatırlatmak da mümkündür. Bu duruma yardımcı olması maksadıyla silinebilir bir kalemle ders esnasında öğrencilerin yaptıkları hataların Kur’ân metni üzerine işaretlenmesi, bu hataların daha kısa sürede düzeltilmesine yardımcı olacaktır.<sup>19</sup> Zira okuma esnasında talebeye hataların söylenmesi, özellikle hatası çok olan öğrenciler için bunların sonrasında hatırlanması kolay olmayacaktır. Hata çok olunca da hangi harf ve lafız için hangi hata söylendi? Nerelerde âyet ve lafızlar hatırlanmadı? Nerelerde müşâvih lafızlardan ötürü başka yerlere kayıldı? gibi sorular zihni hep meşgul edecektir. Bütün bunlar dikkate alındığında sadeliğin ön planda tutulduğu bir yöntemin izlenmesi daha pratik görülmektedir. Örneğin; istilâ harflerini ince okuyan bir öğrencinin ezber metnindeki her bir istila harfi için her defasında yan tarafa çizgi çekip, sonrasında ilgili harfi “Kalın oku” yazmak yerine; metnin başında bir defa ilgili uyarıyı yazdıktan sonra, sonraki hatalarda yalnız harfi çizmekle yetinmek daha isabetli olacaktır. Yine farklı hatalara yönelik, farklı işaretlemeler yapmak hem karışıklığı bertaraf edecek hem de metnin daha çok karalanmasını önleyecektir.

Öte yandan arz usulü okumalarda hocanın öğrencisini dikkatli dinlemesi, harflerin lâzımî ve ârızî sıfatlarının mahrecinden çıkarılmasına ve fonetik olarak da seslendirmenin doğru yapılmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca bu usulle hocanın öğrencileri tek tek dinleyebilme imkânı olduğu

<sup>17</sup> Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakatü’ş Şafiyye* (Mısır, 1964), 3/456-466.

<sup>18</sup> Tetik, *Kur’ân Tilavetinin Usulleri*, 242.

<sup>19</sup> Enes Üner, *Hafızlık Risalesi* (İstanbul: Yasin Kitabevi, 2011), 53.

gibi grup halinde dinleme imkânı da vardır. Yalnız grup halindeki okumalarda hocanın daha dikkatli olması ve her bir öğrenciye ayrı ayrı kulak vermesi, nihayetinde her bir sesi tanınmasına ve böylelikle dinlemedeki hata payının asgariye inmesine yardımcı olacaktır.

### 1.3. Edâ Yöntemi

Sözlükte bir şeyi yerine getirme, borcunu ödeme vb. anlamlara gelen edâ lafzı,<sup>20</sup> kıraat istilâhında tilâvet esnasında harflerin hakkını ve müstahakkını vererek, olması gerektiği şekilde okumak anlamına gelmektedir.<sup>21</sup> Yine belirli bir süre ara vermeden Kur'ân okumaya tilâvet; hocasının fem-i muhsininden okuyuşu alan öğrencisinin hocasından aldığı gibi ona arz etmesine edâ denmiştir.<sup>22</sup> Bir başka ifadeyle edâ yöntemi, hocanın gösterdiği şekilde okuyuşu tekrarlayarak onun okuduğu gibi okuma çabasıdır.

Edâ usulünde hocanın okutacağı Kur'ân âyetlerini belli bölümlere ayırarak, öğrencinin hemen arkasından tekrar etmesine imkân sağlanır. Öğrenciler belli bir seviyeye geldikten sonra edâ usulünün azaltılması mümkündür. Bu usulde asıl amacın, hocanın doğru telaffuzunun öğrenciye belletilmesi olduğundan bu ameliyede tekrarlar çokça yapılır. Ağızdan ağıza müşafehe yöntemiyle uygulanan bu usulde, öğrencinin duyduğu gibi okuması gerekir. Amaçlanan hedefe varmak için hocanın sahih okumada aranan vasıflara (fem-i muhsine) hâiz olmasının yanı sıra okuyuşunu olabildiğince öğrencilerine doğru ulaştırması da önem arz etmektedir. Aksi bir durumda öğrencinin yanlış öğrenmesi söz konusu olacak ve nihayetinde yanlışın düzeltilmesi hem zor olacak hem de zaman alacaktır. Öyle ki çoğu zaman hatalı bir okuyuşu düzeltmek, yeni bir şeyi öğrenmekten daha güç olabilmektedir. Bundan ötürü ilk aşamada Kur'ân eğitimi veren her bir hocanın, bu gibi durumlara sebebiyet vermemesi için

<sup>20</sup> İsfahâni, *el-Müfredât*, 69.

<sup>21</sup> Sarı, *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma*, 25.

<sup>22</sup> Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 47; Tetik, *Kur'ân Tilâvetinin Usulleri*, 241.

kıraat alanına yönelik yetkinliklerini üst seviyede taşımaları gerekmektedir.<sup>23</sup>

Eda yöntemi, bir yönüyle Hz. Peygamber zamanında uygulanan mukabele usulünü andırmaktadır. Yalnız sonraları edâ adıyla şüyu bulan bu uygulama ile mukabele arasında birtakım farklılıklar olduğu görülmüştür. Şöyle ki mukabele de Hz. Peygamber, Kur’ân’ın tamamını Cebrâil’den (a.s) semâen alıp sonra ona Kur’ân’ın tamamını arz ederken; edâ usûlünde öğrenci kıraati hocasının ağzından bölüm bölüm alıp kısa fasılalarla ona arz etmektedir. Bir başka ifadeyle edâ, hocanın ağzından çıkan kısa fasılları, öğrencisinin hocasına kısa kısa fasılalarla okumasından ibaretken, mukabelede daha uzun cümlelerin ve metinlerin karşılıklı okunması söz konusudur. Bu açıklamalar ışığında edâ usûlü, semâ ve arz usûllerinin kısa cümleler halinde uygulanış biçimidir denebilir.<sup>24</sup>

## 2. Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı Tebliği

İnsanlığın hidayeti için gönderilen Kur’ân-ı Kerim, Hz. Peygamber (s.a.s.) vasıtasıyla insanlara tebliğ edilmiş böylelikle onun eşsiz mesajıyla insanlık buluşturulmuş ve bunun üzerinde düşünceleri sağlanmıştı. Yüce Allah, “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ” *“Ey Rasul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan Onun elçiliğini yapmamış olursun.”*<sup>25</sup> ifadesiyle Hz. Peygamber’i kendisine inen vahyi insanlara ulaştırmakla mükellef kılmış ve murad-ı ilahinin ancak bu şekilde gerçekleşeceğini bildirmişti. Hz. Peygamber de Kur’ân’ı hem tebliğ hem tebyîn hem de tefsir etmekle bu ulvî görevi en güzel şekilde yerine getirmiştir. Tebliğdeki asıl amaç da mahza ilan etmek olmayıp,

<sup>23</sup> Ömer Halil Hasan, “Kur’ân-ı Kerim Öğretimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 261-292.

<sup>24</sup> Tetik, *Kur’ân Tilavetinin Usulleri*, 243-244; Fetullah Bakırcı, *Kur’ân Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 68-69.

<sup>25</sup> el-Mâide 5/67.





Mûsâ ve Hz. İsâ gibi bazı peygamberlerin okuma yazma bildiğini belirtmekle konuya açıklık getirmeye çalışmışlardır.<sup>30</sup>

Öte yandan Kur’ân’ın okuma yazma bilmeyen bir peygambere nazil oluşu rastgele bir durum olmayıp aksine bunun birçok hikmeti vardır. Bunlardan biri, “وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَازِتَابِ الْمُنْتَلُونَ” “Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu kendi elinle yazabiliyordun; öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi.”<sup>31</sup> ifadesiyle inanmayanların, “وَإِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ” “Kendilerine âyetlerimiz okunduğunda, “Duyduk duyduk! İstesek elbette bunun benzerini biz de söyleriz, bu eskilerin masallarından başka bir şey değil” dediler.”<sup>32</sup> gibi ifadeleri ve sözde gerekçeleri zeminsiz kalsın diyerdir. Bir diğeri ise Hz. Peygamber’in âlemin yegâne tek muallimi oluşunu ortaya koymasıdır. Bütün kâinatın efendisi olan bir muallimin, başkalarından ilim ve irfân anlamında bir şeyler alması düşünülebilir mi? Bununla beraber Hz. Peygamber’in “Ümmî” olduğu halde peygamberliğiyle beraber birdenbire en büyük ilmî hakikatlere muttali olması, onun peygamberliğinin ispatı mahiyetindedir.<sup>33</sup>

Kur’ân’da vurgulandığı üzere vahyin ilk muhatabı olan Mekke toplumunun yazı kültürü açısından zayıf oluşu, nazil olan âyetlerin ilk etapta hafızalarda korunmasını gerekli kılmıştır. Yalnız bu durum, inen âyetlerin yalnız ezberlendiği hiç yazıya geçirilmediği anlamı içermemelidir. Zira vârid olan bilgiler, vahyin okunup ezberlenmesinin yanı sıra yazıya geçirildiğini de ortaya koymaktadır.

<sup>30</sup> Ebû Bekir el-Haddâd, *Keşfü’l-tenzil fî tahkiki’l-mebâhis ve’l-tevil*, thk. Muhammed İbrahim Yahyâ (Bingazi: Dâru’l-Medâri’l-İslâmî, 2003), 5/111.

<sup>31</sup> el-Ankebût 29/48.

<sup>32</sup> el-Enfâl 8/31.

<sup>33</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 1/13; İsmail Aydın, *Kur’ân Tarihi* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2014), 45-46.

### 3. Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti

#### 3.1. Vakf ve İbtidâya Dikkat Ederek Okuması

İnsanlar arasında seçilmekle vahyin muhatabı olan Hz. Peygamber, bu muhataplığın gereği olarak ilk kârî ve ilk müfessirdir. Hem kavli hem fiili hem de takriri uygulamalarıyla Kur'ân'ın mübelliği ve mübeyyini. Yirmi üç yıla yakın zaman zarfında kendisine peyderpey indirilen ilâhî vahyi, farklı zaman ve mekânlarda ümmetine okumuştur. Yalnız bu okuma rastgele sıradan bir okuyuş olmayıp aksine bir yandan ahrufu's-seb'âyı bir yandan da farklı vucûhatları dikkate alan bir okuyuş olmuştur. Yine o, Kur'ân okurken bazı âyetlerde sesini yükseltmiş bazı yerlerde ise kısımıştır. Bazen yanındakiler duyacak kadar cehri okumuş bazen de sadece kendisi duyacak kadar hafi okumuştur. Bazen ağlamaklı bir sedayla okumuş ve bunu ashâbına da tavsiye etmiştir. Ayrıca o, okuma esnasında Kur'ân'a karşı kalbî muhabbet devam ettiği sürece okumaya devam edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Kur'ân'ın sahih anlamının ortaya çıkması için adeta bir mikyas mesabesinde olan vakf ve ibtida konusuna da önem vermiş ve bunun pratiğini yapmak suretiyle bu ilmin temellerini atmıştır. Bu meyanda Ümmü Seleme'den (r.anhâ) (ö. 62/681) gelen rivâyet, Hz. Peygamber'in (s.a.s) örnek okuyuşunu ortaya koymaktadır. Zira o, "يَقْطَعُ قِرَاءَتَهُ يَقْرَأُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ثُمَّ يَقِفُ" الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ثُمَّ يَقِفُ مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ" Hz. Peygamber, 'Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza gününün (âhret gününün) mâliki Allah'a mahsustur.' âyetlerini okurken her birinde fâsılalı okumuştur.<sup>34</sup> Hz. Peygamber, ilk zamanlar hem namazlarda hem namaz dışında ashâbını eğitime amaçlı Kur'ân'ı fasılalı okumuştur. Zamanla fasıl yerlerinin ashâb tarafından öğrenildiğine kanaat getiren Hz. Peygamber, bu defa anlam boyutunu gözeterek söz konusu yerlerde kimi zaman fasıl yapmayıp vasl yapmıştır. O, bu ameliyeyle âyet

<sup>34</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Fezâilü'l Kur'ân", 5/47; İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, ts.), vr. 6a, 6b, 7a, 7b.

yerlerini belirlemenin yanı sıra âyetleri anlamının önemine de vurgu yapmıştır.

### 3.2. Ses Ahengine Dikkat Etmesi

Kur’ân’ın kendisiyle beden bulduğu Hz. Peygamber (s.a.s), zatına verilen ledünnî ilim sayesinde insanların Kur’ân’a olan teveccühlerini artırmıştır. Bu teveccüh, insanların yalnız uhrevî hayatlarını şekillendiren bir durum olmamış, aksine dünyaya taalluk eden yönü de olmuştur. Çünkü Kur’ân, insanların hem dünya hem de âhirette mutlu olmaları için gerekli olan yol ve yöntemleri de ihtiva etmektedir. Örneğin, “ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ ” *“Erkek veya kadın, kim mü’min olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve onların mükâfatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz.”*<sup>35</sup> ifadesi bunlardan biridir. Öte yandan dikkat çekmek gerekir ki Kur’ân, ne şiirdir ne nesirdir. Yalnız tıpkı şiir gibi müzikâl bir ahenge, ritme ve hatta uyaklara sahiptir. Bu özelliğe hâiz âyetler de bazen bir harften bazen bir kelimededen bazen birçok kelimededen meydana gelebildiği gibi bazen de birçok cümleden meydana gelebilmektedir. O, öyle bir eserdir ki şiir ve düzyazının üstün vasıflarının tamamını kendisinde toplamıştır. Bu alanda kendini yetiştirmiş olan müellifler de Kur’ân’ın bu özelliklerini dikkate alarak eğitimlerini çok yönlü sürdürmeye çalışmışlardır.

Kur’ân, anlam içeriği ve yoğunluğuna göre melodiler değişkenlik arz etmektedir. Kur’ân’ın mûsiki özelliğine dair birtakım çalışmalar yapılmıştır. Yapılan bu çalışmalar neticesinde mûsikinin kaynağını Orta Arabistan’a dayandıran araştırmacılar olmuştur.<sup>36</sup> Öyle ki iletişim imkânlarını yeterinde kullanmayan çöl sakinleri, günümüzde dahi metinleri Arap düzyazısı şeklinde okumaya devam etmektedirler. Bu bağlamda Hz. Peygamber de “*افرووا القرآن بالحن العرب*” *“Kur’ân-ı Arapların*

<sup>35</sup> en-Nahl, 16/97.

<sup>36</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Mûdih li-mezâhibi'l-kurrâ ve ihtilâfihim fi'l-feth ve'l-imâle*, thk. Fergali Seyyid Arbâvî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010). 16; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l- aşr*, nşr. Ali Muammer Debbâ, (Mısır, ts.), 2/30.

*lahniyle okuyun.*<sup>37</sup> ifadesiyle kültürde var olan meşru mirasın sürdürülmesine işaret etmiştir. Yine bu ifadeyle Kur’ân’ın kendine has bir üslûbu olduğunu ortaya koymakta ve bu üslûba sahip olunması gerektiği vurgulanmaktadır. Hiç kuşkusuz bunu en güzel şekilde muhafaza edip pratize etmekle ilk örneklği ortaya koyan Hz. Peygamber’dir. Çünkü o, ilahi vahye müstenit olduğundan onun tilaveti kendinden olmamıştır. Nitekim bu gerçeği Kıyâmet sûresindeki “إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ” “*Kuşkusuz onu toplamak ve okumak bize aittir.*”<sup>38</sup> ifadesiyle öğreniyoruz. Yine “فَإِذَا قُرْأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ” “*O halde biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et.*”<sup>39</sup> ifadesinden çıkarıyoruz Bu ifade Cebrâil’in (a.s) vahyi Hz. Peygamber’e okuduğunda Hz. Peygamber ona kulak verecek, sonra Hz. Peygamber kendisine okuduğu gibi okuyacak. Nitekim Cebrail (a.s.) ilâhî vahyi Hz. Peygamber’e okumuş Hz. Peygamber dinlemiş, sonra Hz. Peygamber okumuş, Cebrail (a.s.) dinlemiştir.<sup>40</sup> Hülâsa bir ifadeyle Hz. Peygamber, ilâhî vahyi okunuşuyla birlikte almıştır. Bu yönüyle Kur’ân tilâveti insanların tercihine bağlı olup ictihâdî olarak gelişmemiş, aksine hak katından tevkîfî olarak belirlenmiştir.

### 3.3. Tertîl Üzere Okuması

Tertîl, “رت ل” kök harflerinden türemiş tef’îl bâbında bir mastar olup sözlük olarak bir şeyin hoş, güzel ve ahenk içerisinde oluşunu ifade etme anlamında kullanılır. Dişlerin beyaz ve aralarının açık oluşunu, sözün aşikâr, yerinde söylenmesini ifade etmek için bu lafız zikredilir. Yine tilâvetin aheste oluşu, harflerin hakkının ve mustehakkının verilışı bu lafızla dile getirilir.<sup>41</sup> Istilâhî olarak tertîl, İsfahânî’ye (ö. V./XI.) göre,

<sup>37</sup> Dâni, *el-Feth ve’l-imâle*, 16; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

<sup>38</sup> Kıyâmet, 75/17.

<sup>39</sup> Kıyâmet, 75/18.

<sup>40</sup> Buhârî, “Fezâilu’l-Kur’ân”, 1277-1278.

<sup>41</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/96; İbn Manzûr Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 11/265; Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, thk. Muhammed Naîm (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1426/2005), 1003; Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî,

“Lafzı ağızdan suhûletle, doğru bir şekilde telaffuz etmektir.”<sup>42</sup> Gazzâlî’ye (ö. 505/1111) göre ise “Kur’ân okumaktan maksat, anlamaktır. Tertîl ile okumak da bu ameliyeye yardımcı olmaktadır.”<sup>43</sup>

Hiz. Peygamber (s.a.s), tertîl ile manayı içselleştirerek okumasına gelince her konuda Kur’ân’ı referans alan peygamber bu konuda da “وَرَتَّلِ” “الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا” “Kur’ân-ı Kerîm’i ağır ağır, tane tane oku.”<sup>44</sup> âyeti mucibince böyle okumuştur. Âyetten anlaşıldığı üzere bu ifadedeki tane tane okuma konusundaki emrin ilk muhatabı Hiz. Peygamber’dir. Bu âyeti mikyas alan Hiz. Peygamber de tertîl lafzının gereği olan Kur’ân’ın her bir harfinin hakkının ve müstahakkının verilerek okunması konusunda ilk kârî ve ilk örnektir. Bu bağlamda Hiz. Peygamber’in damadı olan Hiz. Ali (ö. 40/661) de, tertîlle ilgili “Tertîl, harfleri telaffuz ederken tecvidini (güzelliğini) göz önünde bulundurarak okumaktır.” ifadesini kullanmıştır.<sup>45</sup>

Kur’ân’da “رتل” kökü, iki farklı âyette ikişerli olmak üzere Kur’ân lafzıyla beraber dört defa geçmektedir. İki yerde tef’îl bâbında fiil; iki yerde ise mastar olarak zikredilmiştir. Nüzûl sırasına göre ilki “أَوْزِدْ عَلَيْهِ وَرَتَّلِ” “الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا” “Kur’ân’ı tane tane, hakkını vererek oku.”<sup>46</sup> ifadesinde emir fiil ve tef’îl kalıbında geçmektedir. Bu âyette tertîl lafzı, kelâmın doğru okunmasını ve mananın anlaşılır bir şekilde ortaya çıkışını ifade etmektedir. Buna göre harf ve kelimelerin doğru okunması, sahih

*Esâsü’l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyünussûd (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998), 1/321; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanûsu’l-basit fi tercemeti’l-kâmûs*, (1305/1887), 5/4505; Komisyon, *el-Mu’cemu’l-vasit* (Kahire: el-Mektebetu’l-İslamiyye, 1972), 327; Akif Aydın, “Kur’ân-ı Kerim Okumanın ve Dinlemenin Fazilet ve Âdâbı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 127-152; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 76.

<sup>42</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 341.

<sup>43</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûmi’d-dîn*, trc. Ali Aslan (İstanbul: Merve Yayınları, 1993), 1/801.

<sup>44</sup> el-Müzzemmil 73/4.

<sup>45</sup> Ebû Amr Osmân b. Said b. Osmân ed-Dânî, *el-Müktefâ fi’l-vakf ve’l-ibtidâ*, thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar’âşî (Beyrut, 1407), 57; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ’ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müesse-setü’r-Risale, 1429/2008), 224-230; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/224-225.

<sup>46</sup> el-Müzzemmil 73/4.

mananın ortaya çıkışına zemin hazırlayacaktır. Bu ise Kur'ân'ı ancak tertîl ile okumakla mümkün olabilmektedir.

Söz konusu âyet, öncesi ve sonrasıyla beraber dikkate alındığında bu ifadeyle Yüce Allah, Hz. Peygamber'den (s.a.s) ayrıca geceyi ihya etmesini istediği anlaşılmaktadır. Öte yandan el-Müzzemmil sûresinin Mekke dönemi inen ilk âyetlerden olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Yüce Allah'ın vahyin hemen ilk yıllarında Kur'ân tilâvetiyle ilgili Hz. Peygamber'e bu ta'limi, onun bundan sonraki süreçte Kur'ân'ı nasıl okuması gerektiğini de hatırlatmaktadır. Zira bir metin ne kadar edebî olursa olsun, kurallara riayet edilmeden ve dilin dinamitleri dikkate alınmadan tilâvet edilmesi o metnin edebîliğini görünür kılmayacaktır. Bu nedenle bir metni tertîl ile okumak, o lafzın hem mana ile bütünlüğünü hem de ruhî ve manevî doygunluğunu ortaya çıkaracaktır.

Kur'ân'ın med ve mahrecine dikkat ederek içten okunmasının hem okuyucu hem de dinleyicide bıraktığı etki ile med ve mahrecine dikkat etmeden tertîlin aksine bir okuyuşun bıraktığı etki bir olmayacaktır. Bu durum, mahza Kur'ân tilâveti için geçerli olmayıp, hemen bütün yazılı metinler için geçerli bir durumdur. Buna göre mana dikkate alınarak bir metin tilâvet edildiğinde, sesin nerede yükseltilip nerede düşürüleceği, vakfın ve vaslın nerede yapılacağı gibi hususlar açığa çıkmış olacaktır. Bu noktada gönüllere huzur ve sükûn veren sürur kaynağı Kur'ân'ın, tilâvet kaideleri dikkate alınarak okunması evleviyet arz etmektedir.

Tertîl lafzının Kur'ân lafzıyla birlikte geçtiği ikinci âyette ise, gayrimüslimlerin Kur'ân'a karşı tutarsız tavırları ortaya konmuştur. Zira inanmayanlar, Kur'ân'ın peyderpey indirilişini yadırgamışlar, onun tek bir defada indirilmeyişini sorgulamışlardır. Yüce Allah, “ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۚ ” *“Kur'ân ona bütünüyle bir defada indirilseydi ya!” diyorlar.*” ifadesiyle öncelikle onların iddialarını dile getirmiş ve devamında ise Kur'ân'ın bölümler halinde indirilişinin gerekçesini, “ كَذَلِكَ لِنُنذِرَ بِهِ فَؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ” *“İnkârcılar, “Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça*

*gönderdik*<sup>47</sup> ifadesiyle ortaya koymuştur. İfadeden anlaşıldığı üzere verilen mesajın kavranıp benimsenmesi ve kalbin bununla mutmain olması ancak Kur'ân'ın belli aralıklarla indirilip sindire sindire okunmasıyla mümkündür. Bu ifadedeki tertil lafzıyla ilgili müelliflerin genel yaklaşımları, “*Senin şahsında diğer müminlerin kalbine yerleştirelim, kalbine sebat verelim, seni cesaretlendirelim diye acele etmeden, yavaş yavaş, Cebrail’in (a.s) lisanıyla ağır ağır okuduk*” şeklinde birbirine benzer ifadeler olmuştur.<sup>48</sup> Öte yandan Kur'ân'ın, birçok hikmete matuf belli aralıklarla indirilmesi, inançsızların iddia ettiği gibi bir nakısa olmayıp, aksine fert ve toplumun ihtiyacını dikkate alması onun mükemmelliğinin ispatıdır. Şunu da ifade edelim ki Kur'ân, sırf inanmış olmak için inanmayı değil, aksine düşünüp tefekkür ve tedebbür ederek araştırma yapmayı ve böylelikle insanı tahkiki imana yönlendirir. Bunu yaparken de şahadet alanıyla sınırlandırmaz, aksine Allah'ın varlığı ve birliği âhiret, cennet, cehennem vb. gaybî alanlarda da yapılmasını telkin eder.<sup>49</sup>

Öte yandan “*Kur'ân'ı tane tane, hakkını vererek oku.*” emrinin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber, münferit kıldığı bazı namazlarında bir âyeti defalarca tekrar etmiştir. Örneğin; Ebû Zer el-Gıfârî'nin nakline göre Hz. Peygamber, bir gece kendi önlerinde namaza durup “*إِنَّ تَعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ*” “*Şayet onlara azap edersen, şüphesiz onlar senin kullarıdır. Eğer onları affedersen, hiç kuşku yok sen hem izzet hem hikmet sahibisin.*”<sup>50</sup> ifadesiyle sürdürürdü.<sup>51</sup> İşte Hz. Peygamber, Yüce Allah'tan

<sup>47</sup> el-Furkân 25/32

<sup>48</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. M. Fuad Sezgin (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 2/32; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrüt: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), 4/88; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, ts.), 4/177; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1389/1971), 6/209; Ebû's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'îl-mesânî* (Beyrüt Dârü İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 19/15.

<sup>49</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trc. Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 20-23.

<sup>50</sup> el-Mâide 5/118.

<sup>51</sup> Nedvî, Ebû'l-Hasan en-Nedvî, *el-Medhal ile'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye* (Beyrut: Daru İbn Kesir, 2010), 139-140.

aldığı tane tane oku emrini, yavaş yavaş okuyarak ve bazen de kimi âyetleri tekrar ederek ortaya koymuştur. Bunu yaparken de tertîl lafzının manaya etkisini dikkate almış ve kimi zaman âyetlerin içerdiği mana karşısında gözyaşı dökmekten kendini alamamıştır.<sup>52</sup>

Yine aşere-i mübeşşereden olan İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/652) nakille o, Hz. Peygamber, “ اقرأ عليّ القرآن، فقلت: يا رسول الله، اقرأ عليك، وعليك أنزل! قال: “ إني أحب أن أسمع من غيري فقرأت عليه سورة النساء، حتى جئت إلى هذه الآية: {فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا} قال: حسبتك الآن فالتفت إليه، فإذا عيناه تترقان” ifadesiyle bana “oku” dedi. ‘Sana indirildiği halde ben sana nasıl okurum ya Rasûlellah!’ dedim. Bunun üzerine Allah Rasûlü “Başkasından dinlemeyi de severim.” buyurdu. Bunun üzerine ben, Nisâ sûresinin başından okumaya başladım ve bu sûrenin 41. “Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onların üzerine bir şahit yaptığımız zaman, bakalım onların hâli nice olacak!”<sup>53</sup> âyetinin sonuna geldiğimde Hz. Peygamber’in mübarek gözlerinden yaşlar boşaldığını gördüm. Bana “Yeter” buyurdu. Ben de okumayı bitirdim.<sup>54</sup> Bu ifadede bildirildiği üzere Hz. Peygamber’in gözlerinden yaşlar boşalması, İbn Mes'ûd'un mahza ses ve sedasının güzelliğinden değil, okumanın güzelliğiyle beraber okunan âyetlerdeki ifadenin kendisine yüklediği sorumluluğun ağırlığından ötürüdür. Çünkü Hz. Peygamber, hem hak din üzere gönderilen peygamberlerin hem de bu peygamberlerin ümmetlerinin şahidi olacaktır. Zira Yüce Allah, kıyamette ümmetleri toplayacak, hesaba çekecek ve peygamberlerini de buna şahit tutacaktır. İyi ahlâkı tamamlamak üzere gönderilen, hak dinin değişmez esaslarını son olarak aydınlığa çıkarıp uygulayan ve evrensel dînî nizamı yerleştiren hâtemül-enbiyâ da bütün peygamberlerin ve ümmetlerinin şahidi olacaktır. Çünkü Hz. Peygamber, vahiy sayesinde diğer

<sup>52</sup> Musa İbrahim el-İbrahim, *Buûsu menheciyyeti fi ulumi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Umman: Daru Umman, 1996), 76.

<sup>53</sup> en-Nisâ 4/41.

<sup>54</sup> Buhârî, “Fezâilu'l-Kur'an”, 1288; Beşir Yasin, *Menhecü tedebbürü'l-Kur'an'il-Kerim* (Riyad: Daru'l-Hadaretü lin-Neşr vet-Tevzi, 2004), 66; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Riyâzu's-sâlihîn*, çev. Hasan Hüsnü Erdem - Kıvamüddin Burslan (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Yıldız Matbaası, 1954), 2/260.



peygamberlerin neyi, nasıl ve ne şekilde tebliğ ettiğini ve ümmetlerin de kendilerine nasıl cevap verdiklerini bilmektedir.

Yine Hz. Peygamber, okuduğu âyet her neyi emrediyorsa hemen onu yerine getirmeye çalışmıştır. Örneğin; “وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ” “Göklerdekilere, yerdeki canlılar ve melekler büyüklük taslamadan Allah’a secde ederler.”<sup>55</sup> âyetini okuduğunda, ifadenin gereği olarak hemen secdeye kapanmıştır.<sup>56</sup> Kur’ân tilâveti esnasında ilâhî münacatın kabul olacağını ümit ederek dua âyetlerinde dua, azap âyetlerinde ise Allah’a sığınmıştır.

Verilen bu bilgilerden hareketle genel bir değerlendirme yapmak gerekirse Kur’ân-ı Kerîm; okunsun, anlaşılın, emir ve nehiyleri doğrultusunda yaşam sürülsün ve nihayetinde insanlara anlatılsın diye vahyin hemen ilk yıllarında Hz. Peygamber şahsında bütün inananlar tertille okuyuşa özendirilmiştir. Bu emrin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber, âyetleri tane tane okumuş, manasını anlamış, hayatına tatbik etmiş ve tebliğ ve tebyînle mükellefiyeti de en güzel şekilde yerine getirmiştir. Hz. Peygamber’i en güzel şekilde örnek alan ümmeti de düşünmeyi ve anlamayı önceleyen bu okuma şeklini usûl olarak benimsemiş ve sonraki nesillere aktarmakla bir nevi köprü vazifesi görmüştür.<sup>57</sup>

#### 4. Hz. Peygamber’in Kur’ân Eğitimi

##### 4.1. Kur’ân’ı Beşerli/Onarlı Âyetlerle Öğretmesi

Hz. Peygamber (s.a.s), Kur’ân eğitimine büyük önem vermiştir. Bu eğitimi verirken rastgele hareket etmemiş, aksine birtakım usuller takip ederek bunu yapmıştır. Örneğin; tedriciliğin gereği olarak Kur’ân

<sup>55</sup> en-Nahl 16/49.

<sup>56</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Daru'l-İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1955), “Mesâcid”, 1/261-262.

<sup>57</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 212-215; Yakup Uzun, “Kur’ân Kıraatinde Kavramlar Üzerine Bir Analiz”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Temmuz 2022), 969-972.

beşerli/onarlı âyetler şeklinde öğretmiştir. Nitekim bu amaca matuf olarak Yüce Allah, “كَذَٰلِكَ لِنُنَبِّئَ بِهٖ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا” “Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik.”<sup>58</sup> ifadesiyle âyetlerdeki mana ve maksadın okuyucu tarafından iyice anlaşılması için âyetlerin/fasılaların belirlendiğini bildirmiştir. Kur’ân’ın gereği gibi okunması da ancak âyetlerin belli aralıklarla okunmasıyla mümkündür.<sup>59</sup> Aksi halde şiir edebiyatına alışmış olan insanların Kur’ân’ı kolay okumaları mümkün olmayacaktır. Ebû Hüreyre’den gelen bir rivayette Hz. Peygamber, “Bir topluluk, Allah’ın mekânlarından bir yerde toplanır Kur’ân’ı Kerîm’i okur, aralarında müzakere ederlerse, kalplerine sükûnet iner, Allah’ın rahmeti onları kuşatır, Melekler onların etrafını sarar. Yüce Allah da onları kendi katındakiler arasında zikreder.”<sup>60</sup> buyurmuştur. Dikkat edilirse bu hadis-i şerif, Kur’ân’ı Kerîm’in mahza okunmasına değil, okunmanın yanı sıra âyetler üzerinde müzakere edilmesini de içermektedir. Bu da Kur’ân’ın nasıl okunması gerektiği konusunda fikir vermektedir. Yine bu hadis-i şerifte, Kur’ân’ın diğer kitaplar gibi hemen okunup geçilen bir kitap olmadığına, aksine okunan âyetler üzerinde karşılıklı müzakere yapılması gerektiğine işaret vardır. Ayrıca Kur’ân’la geçirilen zamanın normal zamandan farklı olduğuna ve bunun da üst seviyeye çıkarılması gerektiğine vurgu vardır. Bu hadiste geçen “و يتدارسونه بينهم” “Onu aralarında müzakere ederler.” anlamındaki ifade de onun yalnız salt okunmasını değil, okunmasının yanı sıra anlamaya çalışılması ve nihayetinde dolaylıda olsa hayatın ona göre şekillendirilmesini de içermektedir. Son olarak bu ifadede Yüce Allah’ın sekînet indirmesi ve meleklerinin de bu kimselere dua etmesi ancak Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in fiili ve kavli yönlendirmesine uygun okunmasına bağlıdır.

Kur’ân konusunda önemli tespitlerde bulunan hatip ve vaiz vasıflarıyla maruf olan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), “İnsanlara Kur’ân’la

<sup>58</sup> el-Furkân 25/32.

<sup>59</sup> İbrahim, *Buhûsu menheciyyetu fi ulumi’l-Kur’an*, 25.

<sup>60</sup> Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, 2/269.

amel etmeleri emredildiği halde, insanlar onu okumayı amel edindiler.”<sup>61</sup> tespitinde bulunmuştur. Bu ifadeden insanların amel etmeye nispetle daha kolay olanı yani salt okumayı yeğledikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca bu ifadeyle Hasan-ı Basri, okumaktan kasıt okunan şeyin anlaşılması gerektiğine de işaret etmiştir. Yine bu bağlamda Hz. Hasan (ö.49/669), “Kur’ân’ı oku, o seni kötü şeylerden men eder. Eğer okuduğun kelimeleri, seni kötü şeylerden men etmiyorsa, o okuma gerçek bir okuma değildir.”<sup>62</sup> diyerek Kur’ân okumaktan kasıt onun emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından bihakkın kaçınmaya vurgu yapmıştır. Ebu Abdurrahman es-Sülemî de (ö.73/692) Übey b. Kâ’b (ö. 33/654) yoluyla gelen rivâyete göre “Hz. Peygamber (s.a.s), on âyeti tam anlamıyla öğretmedikçe diğer on âyete geçmezdi. Ta ki arkadaşları onda bulunan amelî hükümleri kavrasınlar diye beklerdi. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber, Kur’ân eğitiminde onun lafız ve ahkâmını beraber yürütmüştür.”<sup>63</sup> Bu da Kur’ân’ın okunmasındaki gayenin bizzat onun davranış ve yaşantıyla taçlandırılması anlamına gelmektedir.

#### 4.2. Teganniye Tavsiye Etmesi

Hz. Peygamber (s.a.s), Kur’ân tilâvetine son derece özen göstermiş okuma esnasında insanda var olan mezziyetlerin açığa çıkarılmasını istemiştir. Ebû Mûsâ el-Eş’arî (ö. 42/662-63), Kur’ân okuma konusunda mâhir olmasının yanı sıra güzel sesli oluşundan ötürü hem Hz. Peygamber hem ashab tarafından keyifle dinlenmiş ve bu yönüyle meşhur olmuştur. Bir defasında Hz. Peygamber kendisine, “لقد أتيت مزمراً من مزامير آل داود” “Sana Dâvud’un (a.s) nağmelerinden (okuyuşundan) bir nağme verilmiştir.”<sup>64</sup> demiştir. Bu ifadede Dâvud’un (a.s) nağmelerinden (okuyuşundan) kasıt, onun güzel ve hoş sesli oluşuna işarettir. Nitekim

<sup>61</sup> Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temimî el-Mervezî es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’an*, thk. Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas (Riyad: Daru’l-Vatan, 1997), 4/119.

<sup>62</sup> Âlî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl fî süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1985), 1/2776.

<sup>63</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek* (Beyrut: Daru’l Ma’rife, 2006), 2/259.

<sup>64</sup> Buhârî, “Fezâilu’l-Kur’ân”, 1288

Yüce Allah, Sebe' 34/10. *“وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ”* *“Andolsun biz Dâvûd'a tarafımızdan müstesna bir lütufta bulunduk. “Ey dağlar! Onunla birlikte tesbih edin. Ey kuşlar! Siz de!” dedik...”* buyurmuştur. Bu âyette geçen *“فَضْلٌ”* lafzıyla ilgili Dâvûd'a (a.s) verildiği bildirilen *“Müstesna lütufta”* un ne olduğuna ilişkin; hükümdarlık, Zebûr, ilim, adaletle hükmetme yeteneği, savaşta üstün cesaret, güç kuvvet, bol nimet vb. yorumlar yapılmış olsa da devamında gelen ifade kuşların ve dağların onun tespihine eşlik etmesi sesle ilgili bir durum olduğundan, *“فَضْلٌ”* lafzıyla onun güzel sesine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır.<sup>65</sup>

Hiz. Peygamber, bu ifadeleriyle Ebû Mûsâ'yı taltif etmiş, ayrıca o dönemki okumaların günümüzde olduğu gibi yalnız lafzın güzel terennümüyle sınırlı olmadığını ortaya koymuştur. Yine Hiz. Ömer'in (ö. 23/644) Ebû Mûsâ'ya *“Ya Ebâ Mûsâ, Kur'an oku da bize Rabbimizi hatırlat.”*<sup>66</sup> şeklindeki ifadesi de ashabin Kur'an kültürü yalnız müzikal anlamda dinlemekten ibaret olmadığı aynı zamanda onu anlamak için üzerinde tefekkür etmek ve neticede öğüt ve nasihat almaktan ibaret olduğunu göstermektedir. Nitekim Berâ b. Âzib'in rivâyetine göre Hiz. Peygamber, *“رَبِّتُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ”* *“Kur'an-ı Kerim'i sesinizle güzelleştirin”*<sup>67</sup> buyurmuştur. Bu ifadede Kur'an okurken sesinizle güzelleştirin sözünden kasıt; güzel olan sözün, güzel söz ile süslenip ve Kur'an'ın güzelliğinin görünür kılınmasıdır. Bundaki hikmet ise Kur'an'ın manasının merak edilerek daha iyi tedebbür edilmesi ve âyetlerin içerdiği emir ve yasakların daha iyi anlaşılmasıdır. Zira nefis tabii olarak güzel seslere meyleder. Kimi zaman güzel ses, insanı düşünceye sevk eder, düşünce de güzel sesin etkisiyle ayıp ve kusurlardan arınır ve düşünce bir bütün olur. Düşünce bütünleşince de istenilen huşu elde edilmiş, inkiyad hâsıl olmuş olur. Burada şunu da ifade edelim ki bu hadiste zikredilen *“Sesin güzel olmasından kasıt”* tecvid kurallarının ihlal edildiği nameli, ezgili ve gelişi

<sup>65</sup> Hayreddin Karaman - vd., *Kur'an Yolu*, 4/416-417.

<sup>66</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Os mân ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1401/1981), 2/391.

<sup>67</sup> İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *Sünen* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2003), *“Kitabu İkametis-Salah ve Sünne, fi Husni Savti Bil- Kur'an”*, 316

güzel okumalar değil, o günün kültüründe yerleşen sesle beraber deruni manalara sevkeden müzikal anlamda uzuvlara, mana itibarıyla da gönle dokunan ve nihayetinde huşuya yönlendiren güzel okumalardır.

Yine bir başka rivâyette Hz. Peygamber, “مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ فَلَيْسَ مِنَّا” “Kim Kur’ân’ı teganni ederek (güzel sesle) okumaya gayret etmezse bizden değildir.”<sup>68</sup> buyurmuştur. Bu hadiste zikredilen teganni lafzıyla ilgili iki anlam çıkarmak mümkündür. Bunlardan biri, Kur’ân’ı teganni ederek okumayanın, sesi güzelleştirmeden okuması anlamıdır. Diğeri ise Kur’ân’ı okumaktan yüz çevirip, hak yolu başka yollarda arayanın hak yol üzere olmaması anlamıdır. Nitekim ikinci anlamla ilgili Yüce Allah, “وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ “الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ” “Kim İslâm’dan başka bir din arama çabası içine girerse, bilsin ki bu kendisinden asla kabul edilmeyecek ve o âhirette ziyan edenlerden olacaktır.”<sup>69</sup> buyurarak hak yol dışında başka yollara tevessül edenlerin gerçek anlamda kaybedenler olduğunu vurgulamıştır.

### Sonuç

Kur’ân eğitimi, Yüce Allah’ın vahiy meleği aracılığıyla Hz. Peygamber’e oku emriyle başlamış, Cebrâîl (a.s) bütün okuyuş şekillerini Hz. Peygamber’e bildirmiştir. Hz. Peygamber de kendisine öğretilen bu tilâveti hem muhafaza etmiş hem de ashâbına çeşitli yollarla öğretmiştir. Ashâbı da Hz. Peygamber’den aldığı bu ilmi sonraki nesillere aynen aktarmış böylelikle Kur’ân eğitimi o günden günümüze mütevâtir bir yolla gelmiş şüphesiz bundan böyle de bu şekilde devam edecektir.

Hz. Peygamber, vahiy esnasında Hz. Cebrâîl’i semâ yoluyla dinlemiş ve sonrasında öğrendiği vahyi ona arz etmiştir. Bu ameliye Kur’an eğitim-öğretiminin ilk nüvesini oluşturmuştur. Ramazan ayında Hz. Cebrâîl ve Hz. Peygamber’in mukabelesi de sahâbe ve sonrasına tevarüs eden geleneğin temelini oluşturmuş ve bu eğitim ve öğretimin yol ve

<sup>68</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârîmî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (Riyad: Daru’l-Müçîni, 1421/2000),4/2187.

<sup>69</sup> Âl-i İmrân 3/85.

yöntemini belirlemiştir. Yine Allah Rasûlü ilk andan itibaren sadırlara nakşedilen Kur'ân'ı vahiy kâtipleri aracılığıyla satırlarda da kayıt altına aldırmıştır. Bu dönemde daha çok şifâhî olarak ön planda olan Kur'ân eğitimi bireysel de olsa yazılı metin üzerinden de yapılmıştır.

Hız. Peygamber'in birçok vesileyle ortaya koyduğu Kur'ân eğitimindeki usûl ve esaslar, bu ilmin eğitim-öğretiminin nasıl yapılması gerektiğini belirlemiştir. Bunlardan bazıları; harflerin med ve mahreçlerine riâyet edilmesi, harflerin lâzımî ve ârızî sıfatlarının gözetilmesi ayrıca tilâvet esnasında vakıf, ibtidâ vb. konulara dikkat edilmesi olduğu anlaşılmıştır. Bu esaslar çerçevesinde Kur'ân okuma usûlü pratikte kendine yer edinmiş ve nesilden nesile tevârus ederek hem şifâhî hem de kitâbî olarak günümüze gelmiştir. Böylelikle eğitim ve öğretimde uyulması gereken hususlar, doğru ve sahih olarak sürdürülmesi sağlanmıştır.

## Kaynakça

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Râhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'ül-mesânî*. Beyrût Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Aydın, Akif. "Kur'an-ı Kerîm Okumanın ve Dinlemenin Fazilet ve Âdâbı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 127-152.
- Aydın, İsmail. *Kur'an Tarihi*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014.
- Bakırcı, Fetullah. *Kur'an Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Râhu'l-beyân*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1389/1971.
- Dağ, Mehmet. *Tenzilden Tezyine Mushafı Şerif*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Mûdih li-Mezâhibi'l-Kurrâ ve İhtilâfihim fi'l-Feth ve'l-İmâle*. thk. Fergali Seyyid Arbâvî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşî. Beyrut, 1407.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Riyad: Daru'l-Müğîni, 1421/2000.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Ebüs-suûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.
- Eğîn, Osman. *Kur'an Öğretiminde Problemler ve Çözüm Önerileri, Etkili Din Öğretimi*. İstanbul: Tedef Yayınları, 2010.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîtt*. thk. Muhammed Naîm. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1426/2005.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ-i Ulûmi'd-dîn*, trc. Ali Aslan. İstanbul: Merve Yayınları, 1993.
- Haddâd, Ebû Bekir. *Keşfü't-tenzîl fî tahkîki'l-mebâhis ve't-tevîl*. thk. Muhammed İbrahim Yahyâ. Bingazi: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. trc. Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan yayınları, 2004.
- Hasan, Ömer Halil. "Kur'ân-ı Kerîm Öğretimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004).
- Hayreddin Karaman - vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâlî ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2003.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er- Rûveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kıraati'l-aşr*. nşr. Ali Muammed Debbâ. Mısır, ts.
- İbrahim, Musa İbrahim. *Buûsu menheciyyeti fi ulumi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Umman: Daru Umman, 1996.
- Komisyon. *el-Mu'cemu'l-vasît*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1972.
- Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'ân*. nşr. M. Fuad Sezgin. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- Mukrî, İbn Evs. *el-Vakf ve'l-ibtidâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmiu's-sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Daru'l-İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1955.
- Mütercim Asım Efendi. *el-Okyanûsu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûs*. 1305/1887.
- Müttakî. el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Nedvî, Ebü'l-Hasan. *el-Medhal ile'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 2010.



- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Riyâzu's-sâlihîn*. çev. Hasan Hüsnü Erdem - Kıvamüddin Burslan. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Yıldız Matbaası, 1954.
- Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek* Beyrut: Daru'l Ma'rife, 2006.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsiru'l-Kur'ân*. thk. Ebû Bilâl Ganim b. Abbas. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakatü's Şafiyye*. Mısır, 1964.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müesse-setü'r-Risale, 1429/2008.
- Şen, Abdulsamet. Hz. Peygamber'in Kur'ân Öğretme Metodu. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: İfav. Yayınları, 1997.
- Tetik, Necati. "Kur'ân Tilâvetinin veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usûlleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 9, (1990), 239.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan 9.Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Turan, Abdülbaki. "Arza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uzun, Yakup. "Kur'ân Kıraatinde Kavramlar Üzerine Bir Analiz". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Temmuz 2022).
- Üner, Enes. *Hafızlık Risalesi*. İstanbul: Yasin Kitabevi, 2011.
- Yasin, Beşir. *Menhecü't tedebbürî'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Riyad: Daru'l-Hadareti lin-Neşr vet-Tevzi', 2004.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a 'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1401/1981.

Zemaşeri, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnussûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1362/1943.



## *Bölüm 2*

# **İNTİHAR EĞİLİMİ OLAN ERGENLERDE ANLAM ARAYIŞI VE DİN**

*İlyas PÜR<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Doç. Dr. İlyas PÜR, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
ORCID: 0000 0002 7795 8212

## Giriş

Günümüzün modern toplumunda bireylerin bilimsel, teknolojik ve iletişim alanındaki hızlı gelişmeler sayesinde pek çok değişim ve dönüşümleri yaşadığı bilinen bir gerçektir. Bu değişim ve dönüşümlerden birisi de sosyal olarak insanların yalnızlaşmasıdır. Bu yalnızlık sonucunda ergenlerde bazı ruhsal problemler de ortaya çıkmıştır. Bu ruhsal problemlerden biri de ergenlerde intihar düşüncesidir. Ergenlerde intihar vakası birçok ülkede ölüme yol açan nedenler arasında ilk sıralarda yer alır. Çocukluk döneminde genellikle az olan intihar ergenliğin başlamasıyla birlikte önemli bir artış gösterir. Çoğu Batı'lı ülkelerde önemli bir problem haline gelen intihar olayı gün geçtikçe çoğalmaktadır (Ekşi, 1990; Yörükoğlu, 1990). İntihar ve intihar teşebbüsünün ergenlik çağında daha fazla oluşunu bu çağın ortaya koyduğu ruhsal ve bedensel bazı sebeplerin yanı sıra birçok ruhsal hastalığın ergenlik çağında başlamasıyla açıklayabiliriz.

Batıda yapılan pek çok araştırmada dine ilgi duyanlarda bile birtakım şüphe ve kararsızlıkların olduğuna dair bulgulara ulaşılmıştır. Ölüm ötesi hayata inananların oranı Allah'a inananların oranından daha düşük düzeydedir. Yine buna benzer olarak cennetin varlığına inananların oranı cehennem varlığına inananlardan daha yüksek bulunmuştur (Vergote, 1999). Ergenlik döneminde anlam arayışı temel manevi ihtiyaçlardan birisidir. Tarihin hemen hemen neredeyse her döneminde insanlar hayata, ölüme ve hakikate ve diğer hayati olaylara yönelik anlam arayışı içerisinde olmuşlar ve bu olaylara yönelik cevapları bilim, felsefe ve dinde aramışlardır. Günümüzde problemlerin çözümünde bilimsel yollara başvurulsa da hayatın anlamı modern insanın en temel problemi haline gelmiştir (Karlı, 2020: 171). Devamlı olarak bir anlam arayışı içinde bulunan insan, çevresinde olup bitenlere bir anlam vermek için çabalar. “Hayatın anlamı nedir?” sorusu tutarlılık arayışını ifade eder. İnsan kendi çaba ve gayreti ile anlamı keşfeder. Anlam bazen sevgide bazen nefrette ve bazen de acı ve dramatik olaylarda gizlidir. Ancak insan bu anlamı bulma sorumluluğunu ister istemez üstlenir. Ayrıca anlam insan hayatında önemli bir iyi oluş olarak değerlendirilir. Bu nedenle, varlığı anlama ve hayata anlam verme çabası insana ait bir özellik olarak tanımlanabilir (Şentürk ve Yakut, 2014: 48).

## 1. İntihar

Subjektif bir kavram olan intihar oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu nedenle de onun tanımlanması oldukça zordur. Ancak intihar bilimciler arasında onun ortak bir tanımının yapılması zorunluluğu ortaya çıkmıştır (Eskin, 2014: 3). İntihar kelimesi Türk Dil Kurumu'na göre “*kişinin toplumsal ve ruhsal nedenlerin etkisi ile kendi hayatına son vermesi*” olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2021). Arapça kökenli olan bu kelime ‘nahr’ kelimesinden üretilerek dilimize yerleşmiştir. Eyüboğlu'nun (1998: 179) yaptığı tanıma göre ‘nahr’, “*göğse vurma, boğazından asılma, deveyi boğazlama, gırtlakçı bıçakla kesme*”

anlamlarına gelmektedir. İntiharın sosyolojik tanımı ise şu şekildedir: Durkheim'e (1987: 25) göre intihar "ölen kişi tarafından ölümle sonuçlanacağı bilinerek yapılan olumlu ya da olumsuz bir edimin doğrudan ya da dolaylı sonucu olan her ölüm olayı" dır. Bir başka tanıma göre intihar, "aklı yerinde olan insanın yaşamı ve ölümü seçebilecekkten çeşitli etik ve dini mecburiyetleri aşarak, ölümü seçmesi kendini öldürmesi olayıdır" (Volant, 2005: 141).

İntihar (suicide) genel olarak bireyin kendi isteğiyle hayatına son vermesi olarak bilinir. İntihar düşüncesi, bazı planlar yapmaksızın zihnini intihar fikirleriyle meşgul etme olarak da tanımlanabilir (Budak, 2000; Köknel, 2000). Genellikle intihar girişimi, ergenin kendinden ya da çevresinden kaynaklanan problemlerle başa çıkmada zorlandığında ve çıkış yolu kalmadığında çaresizlik, mutsuzluk ve karamsarlık içinde başvurulan bir yoldur. İntihar olayını bireyin problemlerinden umutsuz bir kaçıışı olarak da ele alabiliriz. Zira intihar girişiminde olan çoğu kişinin ortak hedefi, hayatlarına son vermek değil acılarına son vermektir (Stoney, 1996). Ergenin bazen intihar teşebbüsünde bulunması, arkadaşlarını ve yakınlarını etkilemek için kahramanca kendini ispatlama veya kendisinin bu duruma düşmesine neden olanları cezalandırma amacına yönelik bir öç alma hareketi olarak değerlendirilebilir (Adler, 2001; Ekşi, 1990; Yörüköğlü, 1990).

Türkiye'de resmi olarak kayıt altına alınan intihar verileri Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) ve Devlet İstatistik Enstitüsü (DİE) tarafından yapılmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü (WHO, 2021) tarafından yapılan açıklamaya göre Türkiye intihar sıralamasına göre 183 ülkeden 176. Sırada bulunmaktadır. Bu verilere bakarak Türkiye'nin intihar sıralamasında düşük olduğu görülmektedir. Fakat her ne kadar ülkemiz intihar sıralamasında sonlarda bulunuyorsa da 1975 ile 2019 yılları arasında resmi kayıtlarda yer alan bilgilere göre bu sayının 788'den 3406'ya yükseldiği görülmektedir (TÜİK, 2021). 2019 yılında intihar edenlerin %77'si erkek, %23'ü bayandır. Bu intiharların %48'i ası yöntemiyle işlenmiş, %27.5'i silah, %12.5'i yüksekten atlama yoluyla meydana gelmiştir (TÜİK, 2021).

Güler ve arkadaşlarının (2009: 342) "9 farklı lisede okumakta olan 905 lise öğrencisi ile gerçekleştirdiği çalışmada %18.9'u intihar etmeyi düşündükleri bulunmuştur. Buna benzer olarak 7 farklı üniversiteden 1262 öğrenci ile yapılan başka bir araştırmada ise üniversite öğrencilerinin %14.3'ü son bir yıl içinde intiharı düşündükleri tespit edilmiştir. Bu öğrencilerin 41.3'ü ise yaşamları boyunca en az bir kere intihara eğilim gösterdiklerini, %7'si ise hayatları boyunca veya son bir yıl içinde kendilerini öldürmeyi düşündüklerini ifade etmişlerdir" (Eskin, Kaynak-Demir, Demir, 2005: 190).

İntihar olgusu hayat boyu süregelen küresel bir durumdur. Dünya Sağlık Örgütü 2021 yılı verilerine göre her geçen 40 saniyede 1 kişi, her yıl ise 700.000'in üzerinde kişi intihar ederek yaşamına son vermektedir. İntihar se-

bebiyle ölüm oranlarına bakıldığında bu oranın erkeklerde kadınlara nazaran iki katına çıktığı görülmektedir. Yine bu verilere göre genç yetişkin grubun daha fazla risk oluşturduğu ortaya çıkmıştır (WHO, 2021). Bölgeler yönünden bakıldığında, 2016 yılında Afrika'da intihar oranı 100.000'de 12.0 iken, Avrupa'da 12.9 ve Güneydoğu Asya'da 13.4'tür. Bu ülkelerdeki intihar oranlarının dünya ortalamasından daha çok olduğu görülmektedir. 2016 yılı en düşük intihar oranı ise 4.3 ile Doğu Akdeniz bölgesindedir. Güneydoğu Asya Bölgesi ise küresel kadın ortalamasına oranla çok daha yüksek kadın intihar oranına sahiptir (WHO, 2019).

İntihar gibi karmaşık bir olayı tek bir sınıfta gruplandırmak indirgemeci ve yanıltıcı bir yaklaşım olabilir. İnsanların hayatlarına son vermesinin sebeplerini anlamaya çalışmak için kuramcılar farklı görüş açıları geliştirerek intihar olayını tek bir sınıfta değerlendirmek yerine farklı kategorilere ayırarak kuramlar ortaya atmışlardır. Genel anlamda bu kuramsal yaklaşımlar biyolojik, psikolojik ve sosyolojik kuramlar olmak üzere üç sınıfta ele alınmaktadır. İntiharı açıklamak için geliştirilen yaklaşımlardan biri olan biyolojik yaklaşım genelde genetik araştırmalar ve biyokimyasal araştırmaları kapsamaktadır. Genetik yaklaşıma göre intihar olayının birçok genin etkileşimi ve çevresel faktörlerinin birleşiminin soya çekim yoluyla nesilden nesile transfer edildiği düşünülmektedir (Özalp, 2009: 86). Baldessarini ve Hennen (2004: 2) 20'den fazla kontrollü araştırmayı incelemişler ve intiharın genetik yönünü açıklamışlardır. Yapılan araştırma sonucuna göre intihar davranışında bulunan bireylerin yakın akrabalarında intihar davranışı riskinin kontrol grubuna göre beş kat daha fazla olduğu görülmüştür. Aynı çalışmada incelenen tek yumurta ve çift yumurta ikizleri için intihar riski ele alınmış olup tek yumurta ikizlerinde intihar riski daha yüksek tespit edilmiştir.

Bu bulgular intihar olayının genetik bir boyutunun olduğunu göstermektedir. Bununla beraber genetik olarak transfer edilenin intihar davranışından ziyade kişilik özellikleri gibi yatkınlıklarının da olabileceğini düşündürmektedir (Brent, Mann 2005: 14). 30 yıldan beri yapılan araştırmalar intihar davranışı ile agresyon ile dürtüsellik arasında bir ilişki olduğunu kanıtlamıştır (Aydın, Hacimusalar, Hocaoglu, 2019: 2). Fakat intihar olayına yönelik tutarlı kanıtlar olmasına rağmen hangi genlerin etkili olduğu hâlâ çözülememiştir (Turecki 2014: 803).

Psikoanalitik kurama göre intihar "sevgi nesnesinin yitimi ile başlar. Gerçek sevgi nesnesinin yitiminde görülen yas sürecinden farklı olarak, depresyon sürecinde içe alınan sevgi nesnesinin bilinçdışı olarak kaybı söz konusudur. Bu itibarla sevgiye yönelik sevgi ve bağlılık ihtiyacı engellendiğinde birey öfke ve kızgınlık duygularını gerçek ya da hayali nesne yerine kendisine yöneltmeye başlar. Kişi, ilgisini kaybedince sevgi nesnesinden libido geri çekilir. Fakat başka bir nesneye yöneltilmeyince kişinin kendisine geri döner. Terk edilmişlik ve hayata yönelik anlamsızlık duyguları yaşayan bireyin oç alma, yok etme gibi

düşmanlık duygularının kendisine yöneltmesiyle kendi kendine zarar veren bir davranış olan intihar davranışı meydana gelmektedir” (Odağ, 2008: 101-104). Kişiliğin oluşumunda bakım veren ile kurulan ilişkinin önemi üzerinde duran Nesne İlişkileri Kuramına göre bebek ilişkileri zihinsel dünyasında kurulamakta ve içe almaktadır. Nesne bu süreçte, bebeğin ihtiyacına uygun tepki verme durumuna göre iyi ya da kötü olarak gruplandırılır. Melanie Klein'e göre intihar, “özümseven kötü nesnelere kurtulmak için geliştirilen bilinçdışı dinamiklerden kaynaklanır” (Eskin, 2014: 120). Karl Menninger (1938) “intiharda temel olan üç temel güdüyü vurgular. Bu güdüler; öldürme isteği, ölme isteği ve öldürülme isteğidir. Öldürme isteği, öfke ve kızgınlık duyguları ile meydana gelmektedir. Kişi bu öfke duygusunu kendisine yönelttiğinde öldürülme isteği meydana gelir. Kendisine doğrultulan bu duygular, ölme isteğini meydana getirmektedir” (akt., Eskin, 2014: 199).

Sosyal Öğrenme Kuramına göre (Bandura, 1976: 22-24) “insan davranışı öğrenme yolu ile gerçekleşmektedir. Buna göre bir çocuk kendisine rol model olarak seçtiği kişileri gözlemleyerek kendi davranışlarını oluştururlar.” Lester (1987: 7) “bu yaklaşımı intihar amacı olan bireylerin çocukluk deneyimlerine götürerek intihar eyleminde bulunmasına etki ettiğini belirtmiştir. Diğer etkenlerin intihar davranışını açıklamada önemli olduğunu fakat yeterli olmadığını ifade etmiştir. Bu kurama göre intihar davranışı öğrenme sonucu meydana gelmektedir. İntihar düşüncesi bulunan, intihara teşebbüs eden ya da intihar planı yapan bireyler de intihar davranışını diğer kişilerden öğrenmekte ya da olumsuz olaylar sonucu bu davranışı yerine getirmektedirler. Bireyin intihara kalkışmasında kültürel tutumlar, intihar araçların erişilebilirliği ve kaygılı yaşam olayları önemli rol oynar” (Eskin, 2014: 120).

Umutsuzluk kuramı, Seligman'ın (1972) “depresyonun öğrenilmiş çaresizlik teorisindeki sınırlamalara bir yanıt olarak geliştirilmiştir” (Liu vd. 2015: 346). “İntiharın umutsuzluk teorisi ise, depresyonun umutsuzluk teorisinden hareket edilerek ifade edilmektedir. Depresyonda umutsuzluk duygusunun hâkim olduğu bir alt depresyon türü “*umutsuzluk depresyonu*” olarak adlandırılmıştır” (Abramson, Metalsky, Alloy 1989: 358). “Umutsuzluk kuramına göre intihar düşüncesinden intiharın tamamlanmasına kadar devam eden bir süreç olarak ele alınan intihar eğilimi, umutsuzluk depresyonunun en önemli semptomudur” (Abramson vd. 2002: 20).

Schneidman intiharın esas olarak “ağır ruhsal acı, bireysel ızdırıp, huzursuzluk ve acıdan kaynaklandığını ifade eder. Psikolojik acı olarak tanımlanan “psychache” intihardaki psikolojik faktörler arasında kilit unsur olarak nitelendirilmektedir. Schneidman dayanılmaz acıların ise ruhsal ihtiyaçların ket vurulmasından kaynaklandığını ve tüm duygusal durumların dayanılmaz psikolojik acı verdiğinden ötürü intihar ile ilgili olduğunu savunur” (Leenaars, 2010: 7). İntiharı sosyolojik yönden ele alan ilk sosyolog Emilie Durkheim'dir (1987: 25). Durkheim'a göre intihar kişi ile toplum arasındaki kargaşa ve

düzensizlikten ortaya çıkmaktadır. Bu sosyolojik kurama göre aynı zamanda toplumların toplumsal intihar oranları bulunmaktadır. Bu oran toplumda olağanüstü bir durum ya da toplumsal dönüşüm yaşanmadıkça değişmez. Bu durumda kişi ve toplumun bütünleşmesi intihar miktarının azalmasını sağlarken toplumdan soyutlanma intihar miktarının artmasına sebep olur. Durkheim (1987: 175-233) kuramını sosyal bütünleşme ve sosyal düzenleme olmak üzere iki farklı boyut üzerinden açıklar. Bunların birincisi olan sosyal bütünleşme; bireyin toplum tarafından kabul edilmesini ve toplumun bir parçası olarak hissetmesini belirtirken sosyal düzenleme ise bireyin toplumsal kural ve normlar tarafından rasyonel olmayan arzu ve isteklerin düzenlenmesi anlamına gelir. Durkheim sosyal düzenleme ve sosyal bütünleşme düzeylerine göre oluşabilecek dört intihar çeşidi ortaya koymuştur. *Bencil (egotistic) intihar*: Birey ve toplumun bütünleşememesi ile birey ve toplum arasındaki bağların zayıflaması neticesinde meydana gelmektedir. Kişi yaşadığı toplumda toplumla bütünleşme imkânları olmadığından kişinin sosyal ihtiyaçları karşılanmaz ve birey yalnızlığa itilir. Yalnızlığa itilen kişilerde ise intihar davranışı ortaya çıkar. *Ölümcül (fatalistic) intihar*: Sosyal düzenlemenin çok fazla olduğu toplumlarda görülen bir intihar çeşididir. Çok fazla sert kuralların olması bireyi bir kaçış yolu aramaya iter. Kurtuluş olarak birey intihara teşebbüs eder. *Kuralsızlık (anomic) intihar*: Sosyal düzenleme ve kontrolün düşük olduğu toplumlarda görülen bir intihar çeşididir. Kişi davranışlarını düzenleyemez. Rehberlikten yoksun bulunması bu çeşit intihara sebebiyet verir. Ekonomik krizlerin, toplumsal krizlerin ve değişmelerin olduğu hallerde kuralsızlık intiharları meydana gelir. *Elcil (alturistic) intihar*: Toplumsal entegrasyonun çok olduğu toplumlarda kişinin toplumsal ve ahlaki değerler sebebiyle ortaya çıkan intihar çeşididir. Toplumla aşırı entegrasyon sonucu oluşan bu intihar türü örfler, adetler ve gelenekler yolu ile olur.

## 2. Ergenlik

“Ergenlik bütün toplumlarda çocukluk evresinden yetişkin evresine geçişin ve gelecek için hazırlanmanın meydana geldiği bir büyüme çağıdır” (Steinberg, 2017: 21). “Ergenlik çağı ergenliğin başlangıcından erişkinliğe ulaşıncaya kadar geçen gelişim evresidir. Birey çocukluğun bağımlılığından kurtularak bağımsızlığa ve olgunluğa erişir. Tahmini olarak kızlarda 11-20, erkeklerde ise 12-18 yaşları arasını kapsar. Bu dönemde cinsel ilgi ve özelliklerde, vücut imajında, zihinsel gelişimde ve sosyal rollerde önemli değişimler ve dönüşümler meydana gelir” (Onur, 1985: 127; Parlador, 1996: 46; Budak, 2009: 258). Ergenlik çağı, ruhsal ve bedensel gelişim yönünden çocukluğun sonlandığı kişide gerek psikolojik ve gerekse fiziksel dönüşümlerin hızla arttığı ve değişik özellikleri olan bir dönemdir (Armaner, 1980: 91; Baymur, 1993: 59; Kayıklık 2011: 97; Kula, 2015: 34; Kızılgeçit, 2017: 68-69).

Kişinin duygusal ve zihinsel gelişim gösterdiği, birçok şeyi eleştirip kendine has farklı bir dünya kurmaya çalıştığı ergenlik döneminde gençlerin en iyi



uyum sağladığı kişiler gencin arkadaşlarıdır. Çoğu konularda dengesizlik içinde olan ergen arkadaşlıklar konusunda tam bir dengededir (Cüceloğlu, 2002: 360). “Bu evrede onurlarına ve bağımsızlıklarına düşkün olan ergenler, anne ve babalarından kendilerine saygı duyulmasını ve kendi işlerine müdahale edilmemesini isterler. Zira onlar idealisttirler ama tecrübeleri de yoktur. Anne ve babalar realist olduklarından büyükler ile gençler arasında birtakım anlaşmazlıkların da olması kaçınılmazdır” (Şentürk, 2010a: 96-97). Ergenlik çağındaki dönüşümler bazen ana babaya isyan yönünde olabilmekteyken bazen de akranlarıyla sıcak ve samimi dostluk biçiminde de gelişebilmektedir. Ergenlik dönemindeki gençler, toplumun hali hazırda yürürlükte olan kanunlarına, örf ve adetlerine karşı bir başkaldırıda bulunabilirler (Kayıklık, 2011: 97).

Ergenlik döneminde kimlik krizi ya da kimlik bunalımı bu evrenin diğer bir özelliğidir. Genç, bu evrede dış dünyaya karşı farklı bir bakış açısı edinir. Bedensel gelişime bağlı olarak kızlarda regl, erkeklerde ise ihtilam meydana gelir. Ergendeki bu değişimlerin hoşgörülü bir ortamda gelişmesi gencin kendisini kabullenmesi açısından son derece önemlidir. Benliğin kuvvetlenerek ergenin sorumluluk sahibi olması temel hedeflerden birisidir (Holm, 2004: 100).”Nihayetinde bir büyüme ve gelişme dönemi olan ergenlik, bütün toplumlarda ortak olan evrensel bir olgudur. Bu evre ayrıca bazı sorunları da birlikte getirmektedir. Bedensel büyümenin ve psikolojik veya ruhsal değişim ve dönüşümlerin olması bu dönemin temel özelliğidir. Bu çağda kimlik krizine giren ergende aile ile ilgili bazı problemlerin olması normal sayılmaktadır. Arkadaşlıkların bu evrede önemli olmasının sebebi muhtemelen diğerlerinin de benzer sorunları yaşıyor olmasındandır.”

Ergenliğin ilk evresinde birey, fiziksel olarak gelişip büyürken çocukluğa ait davranışlar da yerini daha olgun davranışlara bırakır. Bu gelişim evresinde psikolojik ve fiziksel etkenler de hızlıca gelişir (Armaner, 1980: 92). Zira fiziksel büyümenin neticesinde ergen kendisini yetişkinler dünyasında bulmakta ve toplum da kendisinden daha olgun davranışlar beklemektedir. Genelde buluşa erme çocukluk yaşantısından yetişkin yaşantısına geçişin bir işareti sayılır. Bununla birlikte farklı ırk ve milliyetlere sahip çocukların buluşa erme yaşı da çeşitlilik gösterir. Buluşa erme yaşı erkekler için 13-15 iken kızlar için 11-12 yaşları arasını kapsar. Cinsel olgunlaşmanın başladığı ve cinsel özelliklerin kazanıldığı dönem bu yaşlardır. Bu dönem ayrıca ergenliğin de başlangıcıdır. Bu evrede ergenin bedeninde hızlı değişim ve dönüşümler baş gösterir. Cinsel yapıda ve bilişsel düzeyde gelişmeler yaşanır (Peker, 2000: 170; Kulaksızoğlu, 2016: 17-18). Bu gelişim ve değişimlere paralel olarak ergenliğin ilk döneminde kızlarda dişilik hormonu on kat artış gösterir. Erkeklerde ise erlik hormonu salgısı başlar. Bu dönemde cinsel uyanışla birlikte farklı ruhsal etkenler ve davranışlar ortaya çıkmaya başlar. Uyumlu ve dengeli kişilik yerine oldukça tedirgin, kaygılı, şüpheli ve kuruntulu kişilik belirir. Bu dönem fırtınalı bir evredir. Ergen kendisiyle ve çevresi ile sürekli olarak kavgalı ve çekişmelidir. Bu kavgalı

ve çekişmeli duyuş ve davranışlar söz konusu evre için ruh biliminde normal sayılır (Yörükoğlu, 1998: 34-41; Hançerlioğlu, 2003: 141).

Sonuçta ilk ergenlik çağı ergenliğe atılan ilk adımdır. Bu dönemde cinsel özelliklerde meydana gelen değişimlerle birlikte kişi ergenliğe girmiş sayılmaktadır. Bireyin vücut yapısında meydana gelen değişim bilişsel ve ruhsal yapıdaki değişimleri de beraberinde getirmektedir. Olaylara ani tepkiler verme, ani kızgınlıklar ve abartılı heyecan gibi psikolojik etkenler ergenliğe adım atıldığıının belli başlı göstergeleridir.

Ergenliğin ortalarına gelindiğinde problemler artış gösterir. Ergenin yaşamında vücut değişimleri ve bilişsel gelişmeler hızlıca ortaya çıktığı için ergen, bir anlamda dengesizlik içinde bulunur. Erkekler bireysel ve sosyal kaygılar içinde bulunurken kızlar daha çok ebeveynleri ve okul ile ilgili problemler yaşarlar. Toplumumuzda bu döneme verilen isim “*delikanlılık*” tır. Bu sözcüğün psikolojik bir anlamı vardır (Armaner, 1980: 95). Ergenliğin ortalarında kişide bilişsel ve psikomotor yapı enerji ile yüklü olduğu için bağımsız olma isteği baş gösterir (Onur, 1985: 127; Parlador, 1996: 46). Bununla birlikte ergenliğin ortalarında en önemli gelişme somut düşünce yapısından soyut düşünce yapısına geçiştir. Bu dönem aynı zamanda düşüncenin fethedilmesi olarak bilinir (Buhler, 1985: 96-97).

Ergenliğin son dönemi 17-20 yaş arasını kapsar. Bu evrenin psikolojik özellikleri kültürel yapı ile yakından bağlantılıdır. Kırsal kesimde yetişen ergenlerin bedensel olarak olgunlaşması, onların yetişkin bir kişi olarak kabul edilmesini sağlar. Kentsel kesimde ise birey, temel ve kesintisiz eğitimi tamamlayıp ekonomik bağımsızlığını elde etmesi ile birlikte yetişkin sınıfında sayılır. Ergenliğin bu son döneminde gençlerde daha oturmuş bir yapı ve daha yetkin bir davranış düzeyine erişme gözlenir. Aynı zamanda bu dönem ergenliğin bir geçiş evresidir. Bu kişilere genç kız veya genç erkek adı verilir (Armaner, 1980: 105). Bu son ergenlik döneminde bilişsel ve bedensel gelişim devam eder. Bu dönemde ayrıca önceki döneme göre heyecanlardaki artış durur ve dengeli bir hayat sürülür. Bu nedenle çevresi ile daha uyumlu bir hayat yaşayan ergen, rasyonel ve hoşgörölü bir anlayışı benimser (Onur, 1985: 133-135; Peker, 2000: 173).

Nihayetinde ergenliğin son döneminde birey olgunlaşmakta ve önceki evrelerde görülen problemleri daha aza yaşamaktadır. Bu dönemde kimlik gelişiminde de büyük değişmeler yaşanmakta ve kimlik tamamlanmaktadır. Ayrıca bu evrede bireyde fiziksel, bilişsel ve kültürel anlamda pozitif yönde gelişmeler kaydedilmektedir. Değişik sınıflarda yaşanan bu olgunlaşma ergenin ileriki yaşamını büyük ölçüde yapılandırır. Bu dönem bir durulma evresi olduğundan önceki aşırı heyecanlar yerini daha sakin davranışlara bırakır. Ergen çevresi ile daha uyumlu hale gelir. Toplumun kendisinden beklediği davranışları yapmaya çalışan ergen, aynı zamanda problemlere de rasyonel yaklaşır.

### 3. Anlam Arayışı ve Din

Tarihsel açıdan bakıldığında varlığın ve varoluşun sırrını çözme ve hayatı daha anlamlı hale getirme çabası büyük öneme sahiptir. Hayatı sorgulamak insan olmanın getirdiği bilişsel ve varoluşsal bir harekettir. İnsan psikolojik, sosyal, duygusal ve zihinsel olarak çok boyutlu ve çok yönlü bir varlık olmasının yanı sıra araştırma nesnesi ve öznesi olması yönüyle de farklı bir boyuta sahiptir. İnsanın bu farklı boyutlarını ayırıştırmak ve bunları birbirinden ayrı düşünmek neredeyse mümkün değildir. Çünkü bu boyutlar sürekli olarak birbirleriyle etkileşim halindedir. Sorgulama yapan insan için tüm boyutları etkileyen ve mutmain olması için cevaplar bulması gereken en önemli varoluşsal problemlerden birisi ‘*anlam*’ problemidir. İnsan anlam problemine tatmin edici cevaplar bulabildiği oranda mutluluğu yakalamaktadır. Fakat insan anlam problemine tatmin edici cevaplar bulamadığı takdirde de onda intihar, kaygı, stres ve mutsuzluk gibi etkenler ortaya çıkmaktadır.

Günümüzün modern hayatı, bireyin geleceğine kaygılı ve korku dolu gözlemlerle bakmasına neden olmuştur. Teknolojik imkânlar, umutsuzluk, çaresizlik ve güvensizlik gibi kişilik problemlerine yol açan duyguları beslemiştir (Bahadır, 2011: 8). Hiç şüphesiz günümüz insanının en temel amaçlarından birisi de kendisinin ve yaptıklarının anlamını çözmeye çalışmasıdır (Lindbom, 1997: 7). “Modern dünyanın sunduğu pek çok imkâna rağmen insan bir türlü anlamsızlıktan kurtulamamıştır. Diğer bir ifadeyle insan anlam bulmaya çalışmaktadır” (Bahadır, 2011: 13). Anlam arayışıyla öncelikle hedeflenen şey, hayatın yaşamaya değer olup olmadığı; hayatın insan onuruna yaraşır şekilde yaşanıp yaşanmadığı ve yüce amaçlar doğrultusunda hareket edip etmediği soruları karşısında insanın yaşantısı ile vereceği pozitif cevaplar amaçlanmaktadır.

Anlam arayışında pek çok dünya görüşü ve ulaşılmak istenen hedefler vardır. Bu anlamda insanın düşünen bir varlık olarak bu sorgulamalarına dinin de verdiği cevaplar vardır. Dinin hedefi de zaten “bireylere bir anlam, gaye ve amaç sunmaktır. O, insanın dünyayı bilme ihtiyacından çok dünyaya ve onu idare eden ilkeye, Tanrı’ya insan hayatının bir anlamı olduğuna inanma ihtiyacına karşılık verir” (Kartopu, 2006). Tarihsel açıdan bakıldığında, ‘*varoluşun anlamı nedir?*’ Sorusuna en tatminkâr cevabın dinler tarafından verildiği bilinen bir gerçektir. Bu sebeple insanın hayatında bir anlam bulabilmesinde dini inancın doyurucu gücü tartışılmaz (Kıraç, 2013: 165). Logoterapinin kurucusu Frankl, “insan yaşamında en önemli şeyin anlam arayışı olduğunu” ifade etmiştir. “O bazı klinik çalışmalardan yola çıkarak kişinin inandığı dinin hayatta bir anlam ve bir amaç keşfetmesinde hayati bir öneme sahip olduğunu vurgular” (Frankl, 2000: 92). Sodestrom ve Wright (1977: 65-68), dinsel inançlarla yüksek anlam duygusu arasında anlamlı bir ilişkinin olduğunu ifade ederler. Din insanların hayatın çeşitli alanlarına yönelik tutum ve tercihlerini belirler (Certel, 2011). Din ayrıca psikolojik bir motif olarak insanın anlam

dünyasını biçimlendirir ve ona bir dünya görüşü kazandırır (Şentürk, 2013: 22-26; Tokat, 2013: 9). Bu sebeple hayata ve varoluşa bir anlam verme sürecinde insanlığın en çok yararlandığı kurum din kurumudur. Zira dinler insanın en temel kaygılarından biri olan hayatın anlamı ve benim hayatımın anlamı nedir? Sorusuna cevap vermektedir. Dinler bu sebeple, insanlık tarihinin her aşamasında ve neredeyse bütün toplumlarda varlıklarını göstermiş, bireylerin davranışlarını, hayata bakış açılarını ve sosyal yaşantılarını derinden etkilemişlerdir (Kıraç, 2013: 169).

İnsanı mutlu edebilme çabasında olan din, insana görev ve sorumluluklar verir. Dinin insana verdiği bu sorumluluklar, insanın yaratılış gayesini gerçekleştirmesine onun Tanrı ile kendisi ile ve toplumla barışık olarak yaşamasına, doğuştan sahip olduğu kabiliyetleri geliştirmesine, özgür iradesini ve aklını kullanarak iyi insan olmasına ve faydalı işler yapmasına katkıda bulunur. Din bu sebeple, bireyin psiko-sosyal tarafını biçimlendiren en önemli faktördür. Din, kazandırmış olduğu bu görüş açısıyla kişiyi modern dünyanın en önemli sorunlarından olan anlamsızlık, kaygı, depresyon, yabancılaşma ve yalnızlık karşısında daha kuvvetli ve dayanıklı hale getirecek olan tek faktördür (Şentürk ve Yakut, 2014: 53). İnsanın duygu, düşünce, davranış ve vicdanına seslenen din bireyin hayatın anlamı, varoluşun gayesi, kaygıları azaltma, sıkıntıları hafifletme ve dünyada gerçekleştiremediği arzu ve istekleri ahirette elde edebilme isteği gibi konularda psikolojik destek ve yardım temin eder (Peker, 1993: 80-120). Din insan yaşamına bir anlam ve yön veren tabiatüstü güç ve yaratıcı kavramına dayanan inançlar ve semboller bütünüdür (Budak, 2008: 214). Din, bireyin kutsal ile ilişkilerine dayanan içsel bir yaşayış olmasının yanı sıra bir anlam ve anlamlandırma sistemidir (Emmons ve Paloutzian, 2005: 112). Anlam arayışı bireyin en temel sorunudur ve din de bu arayışa cevap verir. Fakat yanlış din yorumları ve gerçeklerden uzak Tanrı tasavvurları tersi bir sonuçla anlamsızlığa neden olabilir. Özgürlüğün bulunmadığı yerde anlamdan söz edilemez. Tanrı'nın güç ve kudreti adına bireyin özgürlüğünün yok sayılması Tanrı fikrine ve din anlayışına karşı önemli problemler oluşturabilir (Tokat, 2013: 22). “Din, bütün varoluşu ele alıp yorumlayan ve varoluşun pek çok bilinmeyen tarafını sunar. Bu nedenle din, sunduğu tatminkâr cevaplarla açıklığa kavuşturup anlamlandıran mükemmel bir sistemdir. Din hiçbir öğretinin üstesinden gelemeyeceği varoluşsal sorulara verdiği cevaplarla birey için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu itibarla din bütün açılardan ruhsal, bilişsel ve sosyal sağlığı temin edecek ve muhafaza edecek mükemmel bir içeriğe sahiptir” (Bahadır, 2011: 15).

“İnsan nedir ve niçin vardır?” sorusuna verdiğimiz cevap anlam dünyamızı oluşturur (Tokat, 2013: 9). Din ise bir yandan insanın ruhsal hallerini psikoloji ile açıklamayacak şekilde tasvir etmekte bir yandan da ona kurtuluş önerileri sunmaktadır. “Ben kimim, neyim, nereden geldim, nereye gidiyorum?” gibi sorular dinin cevapladığı sorulardır (Tokat, 2013: 20). “Teolojik yönden

düşünüldüğünde metafiziğe dair belirsizlik içinde yer alan her konu, esasında iman edilerek kabul edilen vahiy bilgisi ile açıklığa kavuşmaktadır. Hem kökene yönelik belirsizlikler hem de geleceğe dair belirsizlikler vahiy sayesinde çözülebilmektedir. İman etmek, bu açıdan bakıldığında bütün belirsizlikleri netleştirmek anlamına gelmekte ve hayatı anlamlı kılmaktadır” (Tokat, 2013: 13-14). İnsanın anlam, değer ve amaç veya idealleri olmadan yaşamasının mümkün olmadığını dile getiren Yalom, “dinin de âlemin ve özelde insan varoluşunun gayelerinden biri olduğunu ifade etmektedir.” İnsan temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra arta kalan zamanda dinsel veya sanatsal alanda yaptıkları, ürettikleri ve düşündükleri onun anlam dünyasını meydana getirmektedir. Dolayısıyla dinin sağlıklı bir kişilik oluşumundaki en önemli katkısı, ortaya koyduğu değerler ve açıklamalar yolu ile insan hayatına kazandırdığı anlamdır, denebilir (Şentürk ve Yakut, 2014: 55).

Semavi dinlerde hayatın ve yaşamsal olayların anlamına yönelik birtakım görüşler bulunur. “Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm gibi semavi dinlerde evren sonsuz ve ebedi güce sahip bir Tanrı tarafından belli amaçlar için yoktan var edilmiştir. Buna göre insan Tanrı'nın kendisi için belirlediği amacı ne kadar çok yerine getirirse hayatı da o derece anlamlı olur. Bu semavi dinlere göre Tanrı'nın amacı hayatın anlamını oluşturmaktır. Hristiyanlıkta ise hayatın amacı Tanrı'yı tanımak ve O'na hizmet etmektir. Birey, Tanrı'ya ve diğer insanlara hizmette bulunarak hayatın gerçek anlamını keşfeder” (Karlı, 2020: 177).

#### 4. Sonuç

Netice olarak, bireyin kendi isteği dışında geldiği bu dünyada, hayatı anlamlı hale getirme ya da anlamsızlıkla karşılaşarak psikolojik yıkımlarla karşı karşıya kalmaktadır. İnsanı mutluluğa götüren yolda anlamsızlık kısılcından kurtulmak için hayata anlam bahşedebileceği amaçlar aramaya başlar. Bu amaçlar bireyi yaşama bağlamanın yanı sıra kendini değerli hissettiren ve insanın pozitif tüm enerjilerini aktif hale getiren bir yapı sunar. Bu sebeple insana bir amaç vermesi, ona değerli olduğunu hissettirmesi ve insanın varoluşsal arayışlarına tatmin edici cevaplar vererek insana psiko-sosyal destek sağlaması yönüyle dinin önemi vazgeçilmez bir gerçektir. Dolayısıyla dini saf dışı bırakarak varoluşsal sorunlara çözümler ortaya atmak boşa çaba harcamaktır.

## KAYNAKÇA

- Abramson, L. Y., Metalsky, G. I., Alloy, L. B. (1989), "Hopelessness Depression: A theory-based Subtype of Depression", *Psychological Review*, 96/2: 358-372. doi:10.1037/0033-295X.96.2.358.
- Abramson, L. Y., Alloy, L. B., Hogan, M. E., Whitehouse, W. G., Gibb, B. E., Hankin, B. L., Cornette, M. M. (2002). *The Hopelessness Theory of Suicidality. Suicide Science, Boston, MA: Springer: 17-32.* doi:10.1007/0-306-47233-3\_3.
- Adler, A. (2001). *Psikolojik aktivite / Üstünlük duygusu ve toplumsal ilgi* (çev. B. Çorakç). İstanbul: Say Yayınları.
- Armaner, N. (1980). *Din Psikolojisine Giriş*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Aydın, M., Hacimusalar, Y., Hocaoğlu, Ç. (2019), "İntihar Davranışının Nörobiyolojisi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 11/1: 1-23. doi:10.18863/pgy.382119.
- Baldessarini, R. J., Hennen, J. (2004), "Genetics of Suicide: an Overview. Harvard Review of Psychiatry", 12/1: 1-13. doi:10.1080/10673220490425915.
- Bandura, A. (1976), "Learning through Modeling", Bandura, A. (Ed.), *Social Learning Theory, Prentice Hall: Englewood Cliffs: 22-57.*
- Baymur, F. (1993). *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi
- Brent, D.A., Mann J.J. (2005). "Family Genetic Studies, Suicide, and Suicidal Behavior", *American Journal of Medical Genetics Part C: Seminars in Medical Genetics*, 133/1:13-24. doi:10.1002/ajmg.c.30042.
- Budak, S. (2000). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Budak, S. (2009). *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Buhler, S. T. (1985). Ergenlik Dönemine Toplu Bakış, Onur (Ed.) *Ergenlik Psikolojisi* içinde (ss. 87-104). Ankara: Hacettepe-Taş Kitapçılık.
- Cüceloğlu, D. (2002). *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Durkheim, E. (2005). *Suicide: A Study in Sociology*. London and New York: Routledge (Orijinal Yayın Tarihi, 1987).
- Ekşi, A. (1990). *Çocuk, Genç, Ana Babalar*. İstanbul: Bilgi Yayınları
- Eskin, M. (2014). İntihar: Açıklama, Değerlendirme, Tedavi ve Önleme, *Türk Psikologlar Derneği Yayınları*: Ankara.
- Eskin, M., Kaynak-Demir, H., Demir, S. (2005), "Same-Sex Sexual Orientation, Childhood Sexual Abuse, and Suicidal Behavior in University Students in Turkey", *Archives of Sexual Behavior*, 34/2: 185- 195. doi:10.1007/s10508-005-1796-8.
- Eyüboğlu İ.Z. (1998). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Güler, N., Güler, G., Ulusoy, H., Bekar, M. (2009), "Lise Öğrencileri Arasında Sigara, Alkol Kullanımı ve İntihar Düşüncesi Sıklığı", *Cumhuriyet Medical Journal*, 31/4: 340-345.

- Hançerlioğlu, O. (2003). *Ruhbilim sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Holm, N. G. (2004). *Din Psikolojisine Giriş* (A. Bahadır, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Karlı, N. (2020). Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi. *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (48), 169-201.
- Kayıklık, H. (2011). *Din Psikolojisi*. Adana: Karahan Yayınevi.
- Kızılgeçit, M. (2017). *Yalnızlık Dindarlık İlişkisi*, Hökelekli (Ed.) Din, Değerler ve Sağlık
- Köknel, Ö. (2000). *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kula, N. (2015). Gençlik Döneminde Kimlik ve Din, Hökelekli (Ed.) *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* içinde (ss. 33-81). İstanbul: Dem Yayınları.
- Kulaksızoğlu, A. (2016). *Ergenlik Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Leenaars, A. A. (2010), "Edwin S. Shneidman on Suicide", *Suicidology Online*, 1/1: 5-18.
- Lester, D. (1987), *Suicide As a Learned Behavior*, Charles C Thomas Publisher.
- Liu, R. T., Kleiman, E. M., Nestor, B. A., Cheek, S. M. (2015), "The Hopelessness Theory of Depression: A Quarter-century in Review", *Clinical Psychology: Science and Practice*, 22/4: 345. doi:10.1111/Cpsp.12125.
- Odağ, C. (2008). *İntihar: Tanım-Kuram-Sağaltım*. İzmir: Odağ Psikanaliz ve Psikoterapi Eğitim Hizmetleri.
- Onur, B. (1985). *Ergenlik Psikolojisi*. Ankara: Hacettepe Taş Yayınları.
- Özalp, E. (2009), "İntihar Davranışının Genetiği", *Türk Psikiyatri Dergisi*, 20/1:85-93.
- Parladır, S. (1996). *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. İzmir.
- Peker, H. (2000). *Din Psikolojisi*. Samsun: Aksiseda Matbaası.
- Seligman, M. E. (1972). Learned helplessness. *Annual review of medicine*, 23(1), 407-412.
- Steinberg, L. (2017). *Ergenlik*. (F. Çok vd., Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Stoney, G. (1996). Toplumda intihar hakkında en sık sorulan sorular (çev. F. Balkaya). *Türk Psikoloji Bülteni*, 5, 74-78.
- Şentürk, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şentürk, H., & Yakut, S. (2014). Hayatın Anlamı ve Din. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (33), 45-60.
- Turecki, G. (2014), "The Molecular Bases of the Suicidal Brain", *Nature Reviews Neuroscience*, 15/12: 802-816. doi:10.1038/nrn3839.
- TÜİK(2021,28Eylül), "İntihar İstatistikleri".<https://Data.Tuik.Gov.Tr/Search/Search?Text=İntihar> adresinden alındı.
- Vergote, A. (1999). *Din, İnanç ve İnançsızlık* (Çev. V. Uysal). İstanbul: İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.



- Volant, E. (2005). *İntiharlar Sözlüğü*. (Çev. T. Ilgaz). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- World Health Organization. (2019). "Suicide in The World: Global Health Estimates. World Health Organization". <https://Apps.Who.Int/İris/Handle/10665/326948> adresinden alındı.
- WHO(2021,Eylül)ErişimAdresi:Https://Www.Who.Int/Data/Gho/Data/İndicators/İndicatorDetails/GHO/Crude-Suicide-Rates-(Per-100-000-Populat
- Yörükoğlu, A. (1990). *Gençlik Çağı*. İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım.
- Yörükoğlu, A. (1998). *Gençlik Çağı: Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunlar*. İstanbul: Özgür Yayınları.





## *Bölüm 3*

### **KUR'AN'A GÖRE SOSYO-EKONOMİK ÖZGÜRLÜKLER<sup>1</sup>**

*Maşallah TURAN<sup>2</sup>*

---

1 Bu çalışma, "Kur'an'a Göre Özgürlükler ve Kader" isimli yüksek lisans tezimizden istifade edilerek yayına hazırlanmıştır.

2 Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, masallahturan@artuklu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-5555-6298>.

## 1. GİRİŞ

Sosyal ve iktisadî haklar ve hürriyetler tabiri, özellikle 19. asırdan sonra kullanılmaya başlanmış ve zamanla bu hak ve hürriyetler fertlere tanınmıştır. Çünkü süregelen klasik hürriyetlerin fertlere artık yeterli gelmediği, bu haklara ilave olarak sosyal ve iktisadî muhtevalı hak ve hürriyetlerin de sağlanması gerektiği anlaşılmıştır. Sosyo-ekonomik haklar, mahiyetleri itibarıyla, özellikle maddî imkânları sınırlı yurttaşlara, devletin sunması gereken hizmetler arasındadır. Bu özellik, ancak son asırlarda fark edilmiş ve zaruret olduğu hissedilmiştir. Daha sonra da anayasalara ve kanunlara girmeye başlamıştır. İnsanların bunu yeni fark etmeleri, onun devletin esasen kamu hizmeti alanının içinde olmadığı manasına gelmez (Bk., Armağan, 1996).

İslam Hukuku'nun temel normları ise bu hizmetlerin özlerini ve cevherlerini 14 asır öncesinden düzenlemiş bulunmaktadır. Hem de zengin ve kapitalist kimselere karşı bir reaksiyon hüviyetinde olmadan bu düzenlemeyi yapmıştır (Armağan, 1996).

Kuran-ı Kerim'in sosyo-ekonomik özgürlüklere yönelik düzenlemelerini, kategorik olarak dört başlık altında incelememiz mümkündür. Bunlardan ilk iki kategori, daha ziyade ahlakî bir özellik taşımakta olup işin manevî ve felsefî arka planını oluşturmaktadır.

## 2. MALA KARŞI ÖZGÜRLÜK

İşin felsefî ve ahlakî arka planını oluşturan kategoridir. Göklerin ve yerin tümünün hakiki sahibinin ve rızkı verenin gerçek manada Allah olduğu vurgulanarak, insanın mala ve paraya kul ve köle olması yerilmiştir. “*Size ne oluyor ki, Allah yolunda infak etmiyorsunuz? Oysa göklerin ve yerin mirası Allah'ındır. İçinizden, fetihten önce infak eden ve savaşımlar diğerleriyle bir olmaz. İşte onlar, derece olarak sonradan infak eden ve savaşılardan daha büyüktür. Allah, her birine en güzel olanı va'detmiştir. Allah, yaptıklarınızdan haberdardır.*” (Hadîd, 57/10); “*Allah dilediği kişinin rızkını genişletir ve daraltır. Onlar ise dünya hayatına sevindiler. Oysaki dünya hayatı, ahirette (ki sınırsız mutluluk yanında geçici) bir metadan başkası değildir.*” (Ra'd, 13/26). Meallerini verdiğimiz bu iki ayette, göklerin ve yerin mirasının Allah'a ait olduğu ve rızkın onun elinde bulunduğu hatırlatılmaktadır. Öyleyse, insan için mutlaka bir bağıllık söz konusu olacaksa bu, mala ve mülke değil, Allah'a bağlanma şeklinde olmalıdır. Çünkü mülkün sahibi O'dur, dilerse verir, dilerse genişletir, dilerse daraltır. “*Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızkı Allah'a ait olmasın...*” (Hûd, 11/6).

Mal ve mülkü haddinden fazla sevip aşırı düşkünlük göstermek, şu ayetlerde etkili bir anlatımla yerilmiştir: “*Ne zaman Rabbi, insanı deneyerek rızkını kıssa, hemen 'Rabbim bana ihanet etti' der. Hayır; aksine, siz yetime ikram etmiyorsunuz. Yoksula yedirmek için birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. Mirası*

*sınır tanımaz/helal-harama aldırılmaz bir tarzda yiyorsunuz. Malı 'bir yağma tutkusu ve hırsıyla' seviyorsunuz.*” (Fecr, 89/16-20); “*De ki; Rabbimin rahmet hazinelerine siz sahip olsaydınız, tükenir korkusuyla yine de cimrilik ederdimiz. Zaten insanlar pek cimridir.*” (İsrâ, 17/100). Hz. Peygamber (s.a.v.) de bir hadis-i şeriflerinde altın ve gümüş paraya kul-köle olanları sert bir ifadeyle kınamaktadır: “Altın ve gümüş paraya ve kadifeye kul-köle olan kimse kahrolsun. Şayet kendisine verilirse (Allah’tan) razı olur, verilmezse (Allah’tan) razı olmaz (Allah’a öfkelenir).” (Buhari, Cihad, 70, Rikak, 10; San’ani, tsz.). Hadisten anlaşılıyor ki; şefkat ve merhamet timsali Hz. Peygamberin ‘kahrolsun’ bedduasına maruz kalan kimsenin en büyük maksadı ve en temel amacı para ve mal olmuştur. Bunlar kendisine verilince keyfi yerine gelir, kendisinden esirgenince sendeleyip yalpalalar, Allah’a kızıp öfkelenir. İşte bu derece paraya ve mala-mülke bağlanma kişilik, karakter, haysiyet ve hürriyeti bu uğurda feda etme, İslam’ın insanın fitratına yakıştırmadığı bir durumdur. Sözün özü; dünya için, mülk ve para için haysiyet ve hürriyet feda edilmez. Belki haysiyet ve hürriyeti kazanmak veya muhafaza etmek için gerekirse dünya fedâ edilir.

### 3. İKTİSADÎ YETERLİLİĞİN SAĞLADIĞI ÖZGÜRLÜK

İslam, insanların ahlakî ve manevî olgunluğu için başkalarına bağımlı olmasını engelleyecek oranda ekonomik yeterliliği bir ön şart olarak kabul etmektedir. Çünkü ortalama bir insanın temel ihtiyaçları karşılanmadığı sürece ne iyi bir vatandaş olabilir, ne de manevî seviyesi yükselebilir. Aşırı yokluk içindeki insanların genel manada dinî ve ahlakî değerlerinin sağlam olamayacağı da bilinen bir gerçekliktir. Dolayısıyla, İslamî sistemde her ferдин ihtiyaçlarının karşılanmasına büyük önem verilmiştir. Resulullah (s.a.v.) in “Yoksulluk insanı küfre yaklaştırır” (Müslim) hadisi her ferдин bu belirli temel ihtiyaçlarına atıftır (Afzalur Rahman, 1996).

Hz. Peygamber, insanî ihtiyaçların karşılanmasında, maişet temini için çalışmayı müslümanlar için hemen hemen farz görece kadar önemsemiştir. Peygamberimizin “Yoksulluk insanı küfre yaklaştırır” ifadesi de, insanların temel ihtiyaçlarının karşılanmasının gerekli olduğu görüşünü kuvvetlendirir. Çünkü bu istek ve ihtiyaçlar karşılanmazsa, insan manevî yönünü ideal anlamda koruyamaz.

“Hz. Peygamber, bir hadisinde de şöyle buyurmaktadır: ‘Sizin en hayırlınız ahireti için dünyayı, dünyası için ahireti terk etmeyen ve başkalarına yük olmayandır.’ Burada, hayatın ahlakî ve ekonomik yönlerinin ahengi, insanların zihnine yerleştirilmek istenmiştir. Bir insan, ne hayatın maddî araçlarının elde edilmesi uğraşında bu dünya hayatına tamamen kendini kaptırmalı ve Allah’ı unutmalı, ne de ekonomik alanı görmezlikten gelecek kadar dünyadan el-etek çekmelidir. ‘Başka insanlara yük olmamalıdır’ buyurmakla Hz. Peygamber, İslam’ın, çalışmayıp başkalarına bağımlı olan kimseleri tasvip

etmediğini açıkça belirtmektedir. İslam, insana kendi ihtiyaçlarını karşılamak veya başkalarının ihtiyaçlarında kullanmak üzere servet elde etmek için çalışmayı öğretmektedir.” (Afzalur Rahman, 1996). “Allah’ın sana verdiğiyle ahiret yurdunu ara, dünyadan da kendi payını/nasibini unutma. Allah’ın sana ihsan ettiği gibi, sen de ihsanda bulun ve yeryüzünde bozgunculuk arama. Çünkü Allah, bozgunculuk yapanları sevmez.” (Kasas, 28/77); “...Yiyin için, fakat israf etmeyin. Çünkü Allah, israf edenleri sevmez.” (A’raf, 7/31); “Onlar, sarf ettikleri zaman ne israf, ne de cimrilik ederler, ikisi arası bir yol tutarlar.” (Furkân, 25/67).

Şu hadis-i şerif de, sosyo-ekonomik haklar açısından oldukça önemlidir: “Hepiniz çobansınız ve idareniz altındakilerden sorumlusunuz. İnsanların idaresini üzerine alan devlet başkanı, onların çobanıdır ve idare ettiklerinden sorumludur.” (Buharî, Cum’a, 11). Bu hadiste, dikkat edilecek olursa, hükümetin vatandaşlarına karşı sorumluluğu önemle vurgulanmıştır. Şöyle ki; hükümet, yönetmekle yükümlü olduğu topluma karşı mes’uldür. Her vatan-daşa, adil ölçülerden aşağı olmamak üzere, bir hayat seviyesi sağlamaya çalışmak, hükümetin en temel görevlerindedir. İslam kuralların geçerli olduğu bir ülkede yaşayan her insan, muhtaç olduğunda onun aslı ihtiyaçlarını İslam Toplumu temin etmekle yükümlüdür. Aslı ihtiyaçlar mesken, yiyecek, giyecek, tedavi, tahsil vb. ihtiyaçlardır, bunların ortalama refah seviyesinde temin edilmesi gerekir. İslam’ın öngördüğü sosyal güvenlik, servetin kırkta birini vermekle gerçekleşmiyorsa, sorumluluk kalkmaz. Otuz dokuzdan vermeye devam edilir (Karaman, 1996).

İslam toplumu, bireyleri için yalnızca ruhî gerekleri sağlayan bir toplum değildir. Onların geçim ihtiyaçlarını da sağlayan bir toplumdur. Buna göre, devletin tam anlamıyla İslamî bir devlet olabilmesi için, en azından erkek veya kadın olsun her ferdin asgarî geçim seviyesinden faydalanabileceği şekilde, toplumun işleri düzene konmalıdır. “İbn-i Haldun der ki; her şehir halkının zenginleri üzerine, fakirleri gözetmeleri farzdır. Devlet, zekât yetmediği takdirde, zenginleri bu gözetmeye zorlar. Gereken yiyecek, giyecek ve barınak temin edilir.” (Zeydan, 1978). “Komşusu aç iken, kendisi tok yatan bizden değildir’ diyen bir Peygamberin ümmetinde ve devletinde her insanın karnı doymadıkça, senin fazla bir ekmeğin olamaz. Bir tane çıplak adam varsa, senin ikinci elbisen olamaz. İslam budur, İslam’ın sosyo-ekonomik düzeni böyledir.” (Karaman, 1996). Çünkü bahsinde bulunduğumuz asgarî geçim seviyesi sağlanamadan, ne insanın yüceliğinden, ne gerçek hürriyetten, ne de ruhî kalkınmadan söz edilebilir. Esas itibarıyla “nerede, ne kadar geri kalmışsak, o kadar istiklalimizi kaybetmişiz demektir” (Karaman, 1996).

Yukarıdaki değerlendirmeler, devletin bütün vatandaşlarına rahat, ke-derlerden tamamen uzak ve mutlu bir yaşayışı sağlama manasında değildir. Burada üstüne basa basa vurgulanmak istenen şunlardır: *Birinci olarak*; aşırı zenginlik ve servetle, insanlığın özünü aşırı bir şekilde inciten alçaltıcı bir

fakirlik, İslam Devleti'nde yan yana olamaz. “Allah'ın o fethedilen şehir halkından Resulüne verdiği fey (ganimet), Allah'a, Resule, Resule yakın akrabalığı olanlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Öyle ki (bu mallar ve servet) sizden zengin olanlar arasında dönüp-dolaşan bir hal almasın...” (Haşr, 59/7). “İnsanların servet bakımından tamamen eşit olmamaları, anormal bir durum değildir. Zira beşerî ve sun'î müdahaleler dışında, tabii/doğal sebeplerle gelişen eşitsizlik halleri, temelde zararlı ve kötü bir şey değildir. Tabii eşitsizliği, zoraki bir eşitlik iddiasıyla ortadan kaldırmaya çalışmakta herhangi bir fayda yoktur. Eşit olmayanları eşit hale getirmek, tabiatın ortaya çıkardığı eşitsizliği silip yok etmek adalet değildir. Eşitliği sağlamak imkânsız olacak şekilde, eşitsizliği normal-üstü sınırlara ulaştırmak da adaletsizlik ve zulümdür. Yani servetteki farklılık ve eşitsizlik, zulüm ve sömürü aracı olmamalı; sosyal, ahlakî (etik) ve ekonomik birtakım üstünlüklerin doğmasına sebep olacak şekilde kanalize edilmelidir.” (Mevdûdî, 1993). *İkinci olarak*; her vatandaşa şerefli bir hayat sürmenin gereklerini sağlamak için, bütün imkânlarını kullanmak devletin görevidir. *Üçüncü olarak*; bütün vatandaşların bu gerekleri elde edebilmesi için eşit imkânlarla sahip olmaları gerekir. Aksi takdirde belirli kişiler, toplumun geri kalanlarının hesabına yüksek ve tatlı bir hayatın sefasını sürerler.

Toplumun bir kısmı çeşitli sefalet ve yoksulluklar içinde iken, diğer bir takım kişiler ihtiyaçlarından fazlasına sahip iseler, o toplumun mutluluğundan ve gücünden söz edilemez. “Hz. Ali'nin valilerinden birine yaptığı şu tavsiyeleri, kulağa küpe yapılmalıdır: Alt tabakadaki her türlü çareden yoksun fakirler ve biçareler ile felakete uğramışlar, kötürümler hakkında Allah'tan çokça korkmalısın. Bu sınıf içinde halini açıklayan da var, açıklamayan da var. Allah'ın bunlara ait olmak üzere korumasını sana verdiği hakkı koru. Oradakilere devlet hazinesinden bir hisse, başka yerlerde bulunanlara da her memleketin müslümanlarının fakirlerine mahsus olan tahsisatından bir hisse ayır. Sırf bunlar için Allah'tan korkan ve alçak gönüllü bir adam görevlendir ki, arada vasita olsun, işlerini sana bildirsin. Hâsılı öyle çalış ki, Allah'ın huzuruna çıktığın zaman 'gücüm yettiğince çalıştım' diyebileşin.” (Zeydan, 1978). Eğer İslam'ın doğuşu sırasında olduğu gibi toplum, istisnaî bir takım şartlardan dolayı bir yoklukla karşı karşıya kalırsa, böyle bir yokluk gelecekte, toplumu kalkınma ve yükselmeye götürecektir aşkın bir ruhî gücün kaynağı olabilir. Fakat servet kaynakları, bir kısmı rahat bir yaşayış sürerken, diğer bir kısmı bütün gücünü zarurî yiyecek miktarını sağlamak için harcayacak şekilde kötü bir dağılıma tabi tutulmuşsa; fakirlik, bu durumda manevi kalkınmanın en büyük düşmanı olur.

Hasıl-ı kelam, toplumun bireyleri arasında iktisadî bir adalet sağlamak ve kadın, erkek, çocuk her vatandaşın kendisine yetecek kadar yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarını, hastalandığında ilaç ve kendisine uygun bir barınak bulma imkânlarını sağlamak, İslam Devleti'nin en önemli görevlerindedir.

Bu gayeleri gerçekleştirmenin bir gereği olarak, İslam Devlet Anayasası her vatandaş için şu hakları hükme bağlamalıdır: *Birinci olarak*; kişi çalışabilmiş, vücudu hastalıklı olmadığı, verimli ve gelir getiren bir işte çalışabilmiş imkânına sahip olmalıdır. *İkinci olarak*; kendisine uygun bir işte çalışabilmiş için gerekli eğitimin sağlanması, durum gerektirecek olursa bu, hükümetin harcamalarıyla yerine getirilmelidir. *Üçüncü olarak*; hastalık halinde parasız tedavi yapılabilmelidir. *Dördüncü olarak*; hastalık, dulluk, yaşlılık, küçüklük, işsizlik veya kişinin iradesi dışında kalan herhangi bir neden dolayısıyla kazanacak durumda olmayanların yeterli yiyecek, giyecek ve barınak ihtiyaçları karşılanmalıdır (Bk., Esed, 1998). Nitekim “Ömer b. Abdulaziz, Basra’daki valisi Adiy b. Ertat’a gönderdiği mektupta şöyle demektedir: İhtiyar, kuvvetten düşmüş, iş yerlerinin kendilerine iş vermediği zimmet ehlini gözet de onlara müslümanların beytülmalından uygun ücreti ver (Zeydan, 1978).

#### 4. MÜLKİYET HAKKI

İnsanın eşyaya hâkim olmasıyla ve insanlar arası eşya mübadelesinin başlamasıyla beraber mülkiyet konusu, daha ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Mülkiyet hakkının kötüye kullanılması, özellikle sosyalist akımların ortaya çıkması ve devlet müdahalesi fikrinin kuvvet kazanması sonucunda, bu hak daha değişik bir şekilde anlamlandırılmaya başlanmıştır.

İnsanlık tarihi kadar eski olan mülkiyet meselesi, semavî dinlerin düzenlemelerine konu olmuştur. İktisadî doktrinlerin meşgul oldukları konuların başında da herhalde mülkiyet ve mülkiyet hakkının, sosyo-ekonomik hayatın çeşitli sektörlerine yansması konusu gelmektedir (Armağan, 1996).

Kur’an, birçok ayette, özel mülkiyete sahip olma hakkı tanımıştır. “*Mallarını Allah yolunda infak edenlerin örneği, yedi başak bitiren, her bir başakta yüz tane bulunan bir tek tanenin örmeği gibidir. Allah, dilediğine kat kat artırır. Allah ihsanı bol olandır, bilendir.*” (Bakara, 2/261); “*Yetimlere mallarını verin ve murdar olanla temiz olanı değiştirmeyin. Onların mallarını, mallarınıza katarak yemeyin. Çünkü bu, büyük bir suçtur.*” (Nisâ, 4/2); “*Hırsız erkek ve hırsız kadının yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan tekrarı önleyen kesin bir ceza olmak üzere ellerini kesin. Allah üstün ve güçlü olandır, hüküm ve hikmet sahibidir.*” (Mâide, 5/38); “*Onların mallarında dilenip isteyen, (ve iffetinden dolayı istemeyip) yokluk içinde kalan için de bir hak vardır.*” (Zâriyat, 51/19). Kur’an’da sunulan ekonomik program, görüldüğü üzere özel mülkiyet fikrine dayanmaktadır. Ayetlerde, “onların malları” tarzındaki ifadelerle malların şahıslara izafe edilmesinde, bu husus vurgulanmış olmaktadır.

Diğer yandan, Kur’an’ın birçok yerinde “*Göklerde ve yerde olan her şey Allah’a aittir*” (Hadîd, 57/2; Bakara 2/284 vb.) ifadesinin yer alması, yerde ve gökte olan şeylerin bireylere ait olamayacağı, devletin mülkiyetinde olması gerektiği sonucunu vermez. Şayet bir şeyin Allah’a ait olması, onun insana ait

olamayacağını gösteriyorsa, aynı şekilde o şeyin devlete de ait olamayacağını gösterir (Mian, 1990).

Kur'an-ı Kerim'in, göklerin ve yerin mülkiyetinin Allah'a ait olduğunu bildiren ayetleri, makro planda düşünülmelidir. İslam Hukukunda, mülkiyet hakkının meşruluğunu gösteren hususları şu şekilde özetlemek mümkündür:

a) İslam Hukuku alış-verişi, ticareti helal kılmış, hatta teşvik etmiştir. Hukukî nitelikteki bu işlemlerin yapılabilmesi, mülkiyet hakkını tanımakla mümkündür.

b) İslam'ın emrettiği zekât, sadaka ve infâk gibi fiiller mülkiyete bağlı olan tasarruflardır.

c) Birçok ayette, mülkiyetin konusu olan mal, '*onların malları*' şeklindeki ifadelerle şahıslara izafe edilmiştir.

d) Miras hakkının tanınması, mülkiyet hakkının tanınmasına bağlıdır.

e) Ganimet hakkı da mülkiyet hakkının tanınmasına bağlıdır.

f) Mülkiyet hakkının hırsızlık ve gasp gibi yollarla ihlal edilmesi durumunda, çok ağır cezaî müeyyideler öngörülmüştür (Gökmenoğlu, 1997).

Bu bağlamda kölenin mülkiyet hakkı konusuyla ilgili olarak yapılan şu farklı değerlendirmeyi aktarmayı uygun görüyoruz: "Kölenin mülkiyet hakkı konusuna fıkıhta, kölelerin zekât ve fitra verip vermeyecekleri konusu işlenirken temas edilmektedir. Bu konudaki farklı görüşlerin temelinde kölelerin bir mal mı, yoksa müstakil bir şahsiyet mi olduğu ihtilafı yatmaktadır. Başka bir ifade ile kölenin malının hakiki sahibi köle midir, yoksa efendisi midir? Kölenin mülkiyet hakkı kabul edilse bile, bu tam bir mülkiyet midir? Kölenin malının asıl sahibinin efendisi olduğu noktasından hareket edenler, kölenin malının zekâtını efendisinin vermesi gerektiğini söylerler. Ne kölenin, ne de efendisinin bu mal üzerinde tam bir mülkiyete sahip olmadığı görüşünde olanlar, kölenin malına zekât düşmeyeceğini belirtirler. Kölenin malındaki tasarruf hakkını, hür kişinin malındaki tasarruf hakkı gibi mütalaa edenler, kölenin zekâtını bizzat kendisinin vermesi gerektiğini ifade ederler. İmam Buhari, köleye de fitir sadakası düşeceği şeklinde bab başlığı atıp, ilgili hadisleri zikretmiştir (Buhari, Zekat, 71,77). Bu durum onun, kölenin malları üzerinde, hürler gibi tasarruf hakkına sahip olduğu görüşünü benimsediğini gösterir." (Polat, tsz.).

İslam hukukçuları mülkiyet hakkının hudutları üzerinde de etraflıca durmuşlar, hatta mülkiyet hakkının tanınması ve değeri konusundan daha tafsilatlı olarak, sınırlarını gösterme lüzumunu hissetmişlerdir. Mülkiyet hakkı ve sınırlarını ortaya koyan bu konudaki ana düşünce şudur:

a) Her şeyden önce mülkiyet, İslam Dini'nin cevaz verdiği çalışma, miras ve ticaret gibi meşru bir yoldan elde edilmiş olmalıdır. Bu sebeple hırsızlık,



kumar, rüşvet, ihtikâr ve tefecilik gibi İslam'ın meşru saymadığı yollardan mülk edinmek caiz değildir. *“Aranızda mallarınızı haksız sebeplerle yemeyin, bile bile günaha girerek, halkın mallarından bir kısmını yemek için, onu hâkimlere aktarmayın.”* (Bakara, 2/188).

b) İslam Dini, mülkün meşru şekilde kazanılmasını istemekle kalmamış, onun meşru olmayan şekil ve yollarla kullanılmasını ve savurganlığı da yasaklamıştır. *“Yiyiniz içiniz, fakat israf etmeyiniz. Çünkü Allah müsrifleri sevmez.”* (A'raf, 7/31).

c) İslam Dini, aynı zamanda insanların iktisadî güçlerini ellerinde tutup piyasaya sürmemelerini, diğer bir tabirle stokçuluk ve karaborsayı tasvip etmemiştir. *“Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamayanlara, can yakıcı bir azabı müjdele.”* (Tevbe, 9/34). Bu düşünce paralelinde, ellerindeki malları açık veya gizli bir şekilde muhtaçlara yardım yolunda sarfedenler övülmüş, böyle kimselere Allah katında büyük bir mükâfat olduğu belirtilmiştir. *“Mallarını gece-gündüz, gizli-açık Allah yolunda harcayan kimselerin mükâfatını Rabpleri verecektir. Onlara hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”* (Bakara, 2/274).

d) Akrabaların, fakir ve muhtaçların gözetilmesi yanında, zekâtın farz kılınması suretiyle de, mülkiyetin belli ellerde birikmesine ve piyasaya sürülmeden stok olarak bekletilmesine dolaylı sınırlar getirilmiştir. İslam Dini, zengin sayılanların belli miktarlarla 'zekât' ismi altında bir vergi ödemelerini istemiştir. Sadaka da bunlardan biridir (Armağan, 1996).

Kapitalizm, ferdin kutsallığı esası üzerine kurulmuştur. Ona göre, fert sınırlanması doğru olmayan mukaddes bir varlıktır. Bu yüzden kapitalizmde özel mülkiyet sınırsız olabilecek şekilde mübahtır. Öte yandan komünizm ise toplumcudur. Ona göre, asıl olan toplumdur. Yalnız başına ferdin hiçbir kıymet-i harbiyesi yoktur. Komünizm, ferdi tamamıyla mahrum ederek, her türlü mülkiyeti devletin eline verir. İslam ise, farklı bir sosyal görüşe sahiptir ve kendine has başka bir ekonomik anlayışı, insanlığın hizmetine sunmuştur. Fert-toplum ilişkilerinde İslam, ferdi bir anda iki sıfat sahibi bir varlık olarak yani müstakil bir fert olarak ve toplumun bir üyesi olarak görmüştür. Dolayısıyla, fert ve toplum ilişkisini dengede tutmuştur (Afzalur Rahman, 1996). *“İslam hukukunda fert-toplum dengesinin varlığını gösteren en açık örnek, öyle sanıyorum ki onun mülkiyet anlayışıdır. İslam, fertlerin mal-mülk sahibi olmasını mübah kılmıştır. Böylelikle insandaki yaratılıştan gelen köklü bir duygu doyurulmuş ve tatmin edilmiştir. Ayrıca mülk sahibi olabilme hadisesi egemenliğin, hürriyetin ve gücün bir işaretidir... Üstelik mülkiyet ve mülk edinebilmek, aynı zamanda insan olmanın da bir özelliğidir. Zira hayvanlar mal sahibi olamazlar. Bunun yanında mülkiyet, kişinin üretim, gelişme ve ilerleme faaliyetinin de itici gücüdür. Ancak İslamiyetin mülkiyet anlayışı, kapitalist sistemde olduğu gibi hemen hemen bütün kayıtlardan kurtulmuş*



sınırsız bir mülkiyet değildir. İmandan kaynaklanan ahlakî kısıtlamalar ve devlet yaptırımına bağlı, kanunî birtakım kısıtlamalar söz konusudur. Bunun temel hedefi ise insanlar arasında adaleti gerçekleştirip, merhamet ve yardımlaşmayı yaymaktır ki, böylece kuvvetliler karaborsacılık, tefecilik ve benzeri yollarla zayıfları sömürmesin ve mal da sadece zenginlerin arasında dönüp duran bir güç olmasın...” (Karadavi, 1997).

## 5. ÇALIŞMA HAKKI

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki İslam’da çalışma, gayret etme, elinden geleni yapma teşvik edilmiş, tembellik ise kınanmıştır. Bu teşvik bazı ayetlerde açık, bazılarında ise dolaylı olarak ifade edilmiştir. “*Şüphesiz insana kendi emeğinden başkası yoktur.*” (Necm, 53/39); “*Allah yarattıklarından size gölgeler yapmış, dağlarda sığınacağınız barınaklar var etmiş, sizi sıcaktan koruyacak elbiseler, savaşta da sizi koruyacak zırhlar vermiştir...*” (Nahl, 16/81). Görüldüğü üzere ayet-i kerimelerde insan emeğinin akıbeti tayin etmede ve hedeflenen gayelere ulaşmada çok önemli bir unsur olduğuna yanısıra barınaklardan, elbiselerden ve zırhlardan bahsetmek suretiyle dünyanın bizler için yaratıldığına, insanın da ondan istifade için çalışması gerektiğine işaret edilmektedir (Bk., Armağan, 1996).

Hz. Peygamber de bir hadisinde, çalışmanın önemini vurgulayarak şöyle buyurmaktadır: “Hiç kimse kendi el emeğiyle kazandığından daha hayırlı bir lokma yememiştir.” (Buharî, Buyu’, 15).

Tabi ki mücerret olarak çalışma hakkının tanınmış olması, bu hakkın neticeleri bakımından yeterli değildir. Bu nedenle fertlere çalışma sahaları açmak, kazanç imkânları hazırlamak, özel teşebbüslerin yolunu açmak, devletin en başta gelen görevlerinden, vatandaşın da devlet üzerindeki haklarından biridir (Zeydan, 1978).

Çalışma, İslam hukukuna göre hem bir hak, hem de bir vazifedir. Nitekim zikri geçen ayet ve hadislerde bu husus göze çarpmaktadır. Şahsın bu derece önemli çalışma hakkına mani olabilecek haricî her davranışı engellemek devletin görevidir. Devletin yetkili mercileri, şahsın hukuken yasaklanmamış meşru sahalarda çalışma hürriyetini sınırlayan ve ona mani olan tutum ve davranışları, hangi müessese veya şahıstan gelirse gelsin, caydırıcı cezaî müeyyidelerle önlemek durumundadır.

Bu noktada gerek işveren gerekse işçiler açısından bir denge gözetildiğini de belirtmemiz gerekmektedir. Zira “ekonomik varlığa sahip olma hak ve özgürlüğüne, hem çalışanlar hem de çalıştıranlar sahiptir. Bu nedenle bir işyerinin haksız yere işgaliyle orada çalışılmasına engel olunması ne denli ekonomik varlığa saldırı niteliğinde ise aynı biçimde haksız yere işten çıkarılan işçinin kara listeye alınarak hiçbir işyerinde işe alınmamasını temin etmeye çabalamak da o denli ekonomik varlığa saldırı niteliğindedir. Boykot adı ve-

rebileceğimiz bu tür davranışlar, haklı bir savunma aracı niteliğinde olmadığı ve bir kişinin ekonomik varlığının yok olmasına neden olduğu sürece, kişilik hakkına haksız saldırı niteliğindedir.” (Zevkliler, 1981).

## 6. SONUÇ

İktisadî sahadaki hak ve hürriyetler, daha çok 19. yüzyılla birlikte gündeme gelse de bu durum, sözü edilen alanda özgürlüklerin daha önce olmadığı manasına gelmez. Belki isimlendirme ve yazılı kanunlarla teminat altına alma anlamında birtakım gelişmeler olduğunu kabul etmemiz daha doğru olacaktır. Kanaatimizce Kur'an'ın genel ilkelerini koyduğu, Sünnetin ihtiyaç duyduğumuz ayrıntıları genel manada belirlediği sosyo-ekonomik alan, asla ihmal edilmemiş, aksine çok ciddi ve tutarlı bir felsefi arka plana oturtulmuştur.

Kur'an-ı Kerim birinci planda, insanın mala ve eşyaya kendini tamamen kaptırıp adeta köle olmasını net bir dille yermiştir. Kur'anî öğretiyeye göre insan kalbine eşyanın sevgisini yerleştirmemeli, hayatını ve sağlığını eşyayı elde etmek ve onu biriktirmek için feda etme yoluna gitmemelidir. Sahip olunan para ve malın, insanın mutluluğu ve huzuru için sadece bir vasıta olduğunu akıldan çıkarmamalıdır. Haliyle burada da bir denge gözetilmiştir. Kişinin dünyadan tamamen el etek çekmesi, kendi huzur ve mutluluğunu tehlikeye atacak şekilde eşyadan uzak durması da sağlıklı bir tavır olarak görülmemiştir. Zira kişinin en azından kendisi ve sorumlu olduğu kişiler adına, başkalarına muhtaç olmasını engelleyecek oranda bir mala ve imkâna sahip olması elzemdir. Aksi durumda başkalarına el avuç açmak durumunda kalacaktır ki bu kesinlikle hoş karşılanılan bir durum değildir. Kişi için çalıştığından başkası yoktur, kişi el emeğinden daha hayırlı bir lokma yememiştir tarzındaki ilkeleri burada hatırlatmak yerinde olacaktır.

Bireysel mülkiyet konusuna gelince İslam'da, her şeyi sınırsız bir yetkiyle bireyin insafına bırakan kapitalist anlayış benimsenmediği gibi kişisel mülkiyeti adeta ortadan kaldıran, her şeyi devletin malı olarak gören veya istediğinde devlet adına el koyma hakkını elinde bulundurduğuna inanan devletçi anlayış da kabul edilmemiştir. Aksine bu konuda makul bir denge gözetilmiştir. Zira bireye mülkiyet ve çalışma hakkı veya hürriyeti tanınmakla birlikte onun malında sınırsız şekilde haram helal demeden ve muhtaçları, fakirleri, yoksulları hiç hesaba katmadan tasarrufta bulunması önlenmiştir. Zekât, fitır, sadaka ve infaklarla diğergam olması, bir toplum içinde yaşadığını unutmaması, hemcinslerinin mutluluk ve huzurunu da hesaba katarak yaşaması, kısaca insan olduğunun bilincinde olarak bir yaşam sürdürmesi öğütlenmiştir. Bunun için kimi zaman ahlakî, kimi zaman cezaî müeyyideler öngörülmüştür. Komşusu aç iken tok yatan bizden değildir ilkesi, esasen konunun özeti sayılabilecek bir muhtevaya sahiptir.

## 7. KAYNAKÇA

- Afzalur, R. (1996). Siret ansiklopedisi. İstanbul: İnkılab Yayınları.
- Armağan, S. (1996). İslam hukukunda temel hak ve hürriyetler. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Buhari, M. b. İ. (1981). el-Camiu's-sahih. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Bulaç, A. (1993). İslam ve fanatizm. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Ebu Davud, S. b. E. (1981). Sünen. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ebu Yusuf, Y. b. İ. (1382). Kitabu'l-haraç. Kahire: Selefîyye Matbaası.
- Esed, M. (1998). İslam'da yönetim biçimi. Terc. Eryarsoy, M. B. İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Esed, M. (1999). Kur'an mesajı. İşaret Yayınları, Terc. Koymak, C.- Ertürk, A. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Gökmenoğlu, H. T. (1997). İslam'da şahsiyet hakları. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karadavi, Y. (1997). İslam hukuku. Terc. Yusuf, I.-Ahmet, Y. İstanbul: Ma'rifet Yayınları.
- Karaman, H. (1996). İslam'da insan hakları. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Mevdûdî, E. A. (1993). Modern çağda İslamî meseleler. Terc. Yusuf, I. Konya: Tekin Kitabevi.
- Mian, M. Ş. (1990). İslam düşüncesi tarihi. Türkçe Baskının Editörü: Armağan, M. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Polat, S. (tsz.). Hadis araştırmaları. İstanbul: İnsan Yayınları.
- San'ani, M. b. İ. (tsz.). Sübülüs-selam Şerhu Buluğil-Meram Min Cem'i Edilletil-Ahkam. Lübnan-Beyrut: Darul-Ma'rife.
- Zevkliler, A. (1981). Kişiler hukuku gerçek kişiler. Ankara: Olgaç Matbaası.
- Zeydan, A. (1978). İslam'da fert ve devlet münasebetleri. İstanbul: Kayıhan Yayınları.





## *Bölüm 4*

# **DİNİ OBSESYONLARIN TANRI İLE OLAN İLİŞKİLERİ DÜZENLEMEDEKİ ROLÜNÜN MANEVİ DANIŞMANLIKTA GÖRÜNÜR OLMASI<sup>1</sup>**

*Yasemin ANGIN<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Bu çalışma Atatürk Üniversitesi BAP birimi tarafından desteklenmiştir (Proje ID: 12833).

<sup>2</sup> Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi ABD, ORCID ID: <http://www.orcid.org/0000-0002-9730-6027>

## Giriş

Obsesif Kompulsif Bozukluk (OKB) obsesyon adı verilen ve istemsiz olup kaygıya yol açan tekrarlayıcı düşünceler, itkiler ve imgeler ile kompulsiyon adı verilen ve obsesyonlara tepki olarak ortaya çıkan yineleyici davranışlardan oluşan psikiyatrik bir bozukluktur (DSM-5, 2014). Çeşitli şekillerde sınıflandırılan bu hastalığın alt tiplerinden biri de dini OKB'dir. Bu alt tip obsesyon ve kompulsiyonların ahlaki veya dini konularla ilgili olduğunu ifade etmektedir (Siev ve Huppert, 2016). Dini OKB genellikle patolojik suçluluk veya saplantı ile karakterize olmakta ve dini içerikli kompulsif davranışlara yol açmaktadır. Yaygın dini obsesyonlar günah işlemekle ilgili korkuları, kutsalla ilgili kabul edilemez düşünceleri ve Tanrı tarafından cezalandırılmaya ilişkin kaygıları içermektedir. Yaygın dini kompulsiyonlar ise aşırı dua etme, dini geleneğin küçük detaylarına gereğinden fazla dikkat etme ve dini konulara ilişkin dini önderlerden güvence alma arayışları şeklinde görülmektedir (Abramowitz vd., 2002). Müslüman toplumlarda görülen dini içerikli obsesyon ve kompulsiyonlar arasında önemli bir dini figür ile ilgili cinsellik, şiddet ve hakaret içeren düşünce ve imajların, itikadi konulardaki şüphelerin, abdest, gusül abdesti ve namazın eksik yapıldığına dair düşüncelerin ve bu ibadetleri tekrar tekrar yapma davranışlarının yer aldığını belirtilmektedir (Toprak, 2018).

Gerek dini obsesyon ve kompulsiyonlar gerekse diğer alt tipler olsun OKB'nin tanımı ve tedavisiyle ilgili psikoanalitik, nörobiyolojik, davranışçı yaklaşım gibi bazı kuramsal yaklaşımlar bulunmaktadır (Yılmaz, 2018). Bunlardan bilişsel davranışçı kuramın ortaya koyduğu Bilişsel Davranışçı Terapi (BDT) etkili ve yaygın bir müdahale yöntemi olarak kullanılmaktadır (Lindsay, Crino ve Andrews, 1997; Abramowitz, 2001). Bu tedavi prosedürü içinde yer alan ve maruz bırakma ve tepki önleme olarak bilinen davranışçı yaklaşım OKB'nin tedavisinde işlevselliği defalarca kanıtlanmış bir müdahale şeklidir (Huppert, Siev ve Kushner, 2007). Maruz bırakma ve tepki önleme yöntemi bir yandan obsesyonlara maruz bırakmayı, bir yandan da kompulsif davranışları engellemeyi amaçlamaktadır (Purdon ve Clark, 2018). Bu yöntem diğer OKB alt tiplerinde olduğu gibi dini OKB için de kullanılmakta ve bu şekilde dindar hastalar için daha etkili bir tedavi planı oluşturmak istenmektedir. Dini değerlerle tutarlı ve kabul edilebilir tarzda yapılandırılan maruz bırakma ve tepki önleme yönteminde öncelikle dini inançla tedavi yöntemi arasında mümkün olabilecek adaptasyonlar tanımlanmaktadır (Huppert, Siev ve Kushner, 2007). Zira hastanın terapötik ittifaka katkı sağlaması en çok kendi değerleri kullanılarak geliştirilen böyle bir tedavi planında beklenebilir (Huppert ve Siev, 2010 Ok ve Goren, 2018). Huppert ve Siev (2010) dini inançla entegre edilen bir tedavi planında amacın aynı zamanda hastanın daha iyi ve daha sağlıklı dini işlevler geliştirmesine yardımcı olduğunu belirtmektedir.

BDT yaklaşımında etkili ve tercih edilen bir müdahale biçimi olan maruz bırakma ve tepki önleme yönteminin İslami öğelerle entegre edilerek uygulandığı araştırmalara rastlanmaktadır. Arip, Sharip ve Rosli (2018) tarafından yapılan çalışmada İslami Maruz Bırakma ve Tepki Önleme Terapisi şeklinde sunulan bir model geliştirilmiştir. Buna göre her oturuma İslami referanslara dayanan çalışmalar eklenmiştir. Örneğin terapötik ilişkinin kurulduğu ilk oturumda hastanın dindarlığı değerlendirilerek dini başa çıkma tarzları hakkında hastayla tartışılmıştır. Bu tedavi genel olarak hastanın pozitif İslami değerlerinin desteklendiği, maruz bırakılan konularla ilgili İslam'ın öğördüğü çerçevede gerçekleşen tartışmaların yer aldığı ve dini kaynaklardan alıntılar yapıldığı bir zeminde gerçekleştirilmiştir.

Davranışçı bir yaklaşım olan maruz bırakma ve tepki önleme yönteminin teşvik edildiği ve kullanıldığı çalışmalarda ulaşılan olumlu sonuçlara rağmen özellikle dini içerikli OKB için bu yöntemin bazı sınırlılıkları olduğunu öne süren araştırmalar da bulunmaktadır. Buna göre dini OKB'den mustarip olan hastalar günah olarak algılanan durumlardan dolayı maruz bırakma ve tepki önleme yöntemini kabul etmekte ve uygulamakta zorlanmaktadır (Nelson vd., 2006). İslami perspektifin sunulduğu bir araştırmada dini OKB'nin tedavisinde dini bir takım endişeleri içerebileceğinden dolayı bu yöntemin kullanılmasının zor olduğu belirtilmiş ve tedavi planında İslami maneviyatın kullanılması gerektiğinin altı çizilmiştir (Rosli, Sharip ve Thomas, 2019). Bu çalışmada geleneksel psikoterapi alan Müslüman hastaların tövbe, sabır, şükür, umut, tevekkül gibi değerlerle zenginleştirilen bir tedaviden yararlanabileceği belirtilmiştir.

Dini OKB'den mustarip olan ve maruz bırakma ve tepki önleme yöntemine uyum sağlamakta isteksiz olan hastalar için bir seçenek olarak önerilen diğer bir yöntem de Kabul ve Kararlılık Terapisidir. Özellikle psikolojik esnekliği düşük olan hastalar için uygulanabilecek olan Kabul ve Kararlılık Terapisinin maruz bırakma ve tepki önleme yöntemiyle birleştirildiğinde iyi sonuç verebileceği bildirilmektedir (Lee vd., 2018). Ancak dini OKB için etkili ve başarılı bir model olarak değerlendirilmesine rağmen bu modelle uyumsuz olduğu düşünülen dini içeriğin, Kabul ve Kararlılık Terapisi ile yürütülen tedavinin sınırlılıklarından biri olduğu belirtilmektedir (Dehlin, Morrison ve Twohig, 2013).

Dini OKB ile ilgili tedavi yaklaşımlarının işlevselliği araştırılırken atlanmaması gereken bir konu da bu hastaların sahip olduğu Tanrı algısıdır. Bu algılama şekliyle kurumsal dinin benimsenen öğretilerinden çok bireyin Tanrı hakkındaki duygu, düşünce ve atıfları kastedilmektedir. Son yıllarda yapılan araştırmalara bakıldığında Tanrı algısının ve Tanrı ile kurulan ilişkinin dini OKB için önemli olduğunu vurgulayan çalışmaların olduğu görülmektedir (Siev, Baer ve Minichiello, 2011; Shameli vd., 2012; Fergus ve Rowatt, 2014; Pirutinsky, Siev ve Rosmarin, 2015). Yapılan araştırmalara göre bu hastalar

Tanrı hakkında olumsuz algılara sahiptirler ve Tanrı'yı cezalandırıcı, intikamcı olarak algılamaktadırlar (Siev, Baer ve Minichiello, 2011; Pirutinsky, Siev ve Rosmarin, 2015; Angın, 2020). Daha önemlisi dini OKB'den mustarip hastalar arasında daha olumsuz Tanrı algısına sahip olanlar daha şiddetli semptomlar yaşamaktadır (Siev, Baer ve Minichiello, 2011; Angın, 2020). Tanrı'yı cezalandırıcı, intikamcı gibi olumsuz içeriklerle algılamının dini OKB şiddetini arttırması ise önemli bir bulgudur (Siev, Baer ve Minichiello, 2011). Bu durumda Tanrı'nın cezalandırıcı ve sert olduğuna dair inançlar dini geleceğe aykırı olmakla birlikte dini OKB'nin kilit bir bileşeni gibi görünmektedir (Pirutinsky, Siev ve Rosmarin, 2015). Bu hastalarda önemli olan başka bir bulgu da Tanrı hakkındaki inanç ve tutumların hem otomatik değerlendirme bileşenlerini hem de uyumsuz olabilen kasıtlı ve bilinçli inançları içermesidir (Pirutinsky, Siev ve Rosmarin, 2015).

Dini OKB ve Tanrı algısıyla ilgili yapılan araştırmalarda ulaşılan sonuçlar olumsuz Tanrı algısının konu edildiği terapötik yaklaşımların bu hastalara yardımı olabileceğini düşündürmektedir. Ancak burada Tanrı algısı derken anlatılmak istenen şeyin kurumsal dinin benimsenen öğretilerinden çok bireyin Tanrı'yı duygusal veya ilişkisel olarak deneyimlemesi olduğunun tekrar altı çizilmelidir. Örneğin Tanrı'nın sevgi dolu ve şefkatli olduğuna samimiyetle inanan biri aslında O'nu soğuk ve ulaşılmaz olarak algılayabilir (Hoffman, 2010). Bu olumsuz içerik patolojik bir Tanrı algısına yol açtığına ise (ör: Angın, 2018) konunun danışma ortamında çalışılması hasta için yaşamsal bir öneme sahip olabilmektedir. Bu hastalara Tanrı'nın sesi ile obsesyonların sesi arasındaki çelişkiyi göstermek ve hastanın Tanrı'nın aslında kim olduğuna dair sahip olduğu tasavvuru revize ederek Tanrı algısını yeniden düzenlemek son yıllardaki tedavi yaklaşımlarının amaçlarından biridir (Witzig, 2017). Bunun yanı sıra dini OKB'den mustarip kişilerin yaşam deneyimlerindeki otorite figürleriyle olan ilişkilerinin Tanrı ile olan ilişkilerine temel oluşturduğunu göz önünde bulundurarak danışma ortamında bu konunun ele alınması Tanrı algısı hakkında farkındalık oluşturmaya yardımcı olabilir (Angın, 2020). Dolayısıyla geçerli terapötik yöntemlerden yararlanırken OKB ile Tanrı algısı arasındaki ilişkiyi göz ardı etmeyen bir anlayışla yaklaşmak daha etkili sonuçların ortaya çıkmasını sağlayabilir. Bu çalışmada da manevi danışmanlık görüşmelerinin yapıldığı iki olgu sunulmaktadır. Olgularda söz konusu patolojik durum ile Tanrı algısı arasındaki bağıntı ve bununla ilgili olarak sahip olunan dini tutum ve davranışlar mercek altına alınırken bu kişilerin süreçte kaydettiği gelişmeler paylaşılmıştır.

## 1. Yöntem

Bu çalışma nitel araştırma desenlerinden gerçekliği bireysel deneyimlerle açıklayan bir yaklaşım olan fenomenolojik desen ile yürütülmüştür. Nitel araştırma yaklaşımlarında çeşitli desenler kullanılabilir. Olgu bilim ya da fenomenolojik olarak isimlendirilen bu araştırma deseni ise kişilerin



deneyimledikleri bir fenomenin ortak anlamına odaklanmaktadır. Araştırmanın yapılabilmesi için Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul Başkanlığı'ndan (10.04.2023 tarih ve E.88656144-000-2300119654 sayılı) etik onay alınmıştır. Olgularla gerçekleştirilen manevi danışmanlık görüşmelerinden elde edilen veriler içerik analizi kullanılarak analiz edilmiştir.

## 2. Olgu Sunumları

Manevi danışma talebinde bulunan olgularla gerçekleştirilen görüşmelerden önce her iki olguya da Penn Dinsel Obsesyonlar Envanteri (İnözü vd.,2017) uygulanarak dini obsesyon düzeylerini tespit etmeye yönelik ölçümler yapılmıştır. Buna göre Olgu 1'in puanı 47 iken, Olgu 2'nin puanı 67'dir. Olgulara uygulanan son ölçümler ise olumlu geri dönüşlerin alındığı ileriki görüşmelerde yapılmış ve olgu sunumlarında belirtilmiştir. Manevi danışmanlık uygulaması öncesinde ve ilerleyen görüşmeler sonrasında gerekli olan bu ölçümler süreçte kaydedilen gelişmeye ilişkin fikir vermesi açısından önemli olup manevi danışmanlık uygulamasının bir parçasıdır. Bu bölümde "Olgu 1" ve "Olgu 2" ile ilgili bilgiler ve değerlendirmeler sunulmaktadır.

### Olgu 1:

36 yaşında ve evli olan kadın danışanın yakınmaları abdest ve namazla, çoğunlukla da hükmü itibariyle haram olan şeylerle ilgili dini obsesyonlar ve kompulsiyonlardır. Olgu 1 başkalarının eşyalarının uygun olmayan bir şekilde kendi eşyalarıyla karışmış olabileceğini düşünmekte, panik halinde ve günaha girme endişesiyle sürekli bunu sorguladığını belirtmekte, bu obsesyonlardan söz ederken "Çok takıntım var, bunun çok haram olduğunu kim demişse ben küçükken" şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Basit araç gereçlerin haram olduğuyla ilgili düşünceler danışanın günlük hayatının sınırlanmasına ve kaçınmacı bazı davranışlara yol açmıştır. Kendi ifadesine göre aldığı tedavi ve terapiler sayesinde yine dini içerikli olan bazı obsesyon ve kompulsiyonların üstesinden gelirken bu konu onu yoğun bir şekilde rahatsız etmeye devam etmiştir. Ayrıca pişmanlık duymasına rağmen namazlarını kılmadığından söz etmekte, bu durum ise hissettiği günahkarlık duygusuyla birlikte kaygının ve obsesyonların daha çok artmasına neden olmaktadır.

Olgu 1 ile yapılan görüşmelerde nasıl bir Tanrı algısına sahip olduğu analiz edilmiştir. Bunun sonucunda Olgu 1'in olumsuz içeriklerle bezenen bir Tanrı algısının olduğu tespit edilmiştir. Olgu 1 Tanrı'nın kendisini sevmesi için başına mutlaka kötü bir şey gelmesi gerektiğine inanmakta ve bu hastalıktan (OKB) tamamen kurtulursa bu sefer de kanser gibi daha kötü bir hastalıkla boğuşacağını ya da çocuklarının başına kötü bir şey geleceğini düşünmektedir. Bu durumda OKB'yi diğerlerine göre daha tercih edilir görmektedir. Aynı nedenle tam bir Müslüman gibi yaşamaktan da kaçınmaktadır. Çünkü ona göre beş vakit düzenli namaz kılması artık dört dörtlük bir Müslüman olduğu anlamına gelecek, o zaman da başına gelmesinden kork-

tuğu musibetler hayatından eksik olmayacaktır. Danışanın sahip olduğu bu inanç içinde büyüdüğü dini-kültürel yapı tarafından yüklenen bir öğretiden (“Müslümanın başından musibetler eksik olmaz” öğretisi) kaynaklanmaktadır. Olgu 1 namaz kılmamayı büyük bir günah olarak görmesine rağmen abdest ve namaza engel olan obsesyonlar nedeniyle beş vakit düzenli namaz kılan bir Müslüman olamamaktadır. Çok fazla suçluluk hissetmesine rağmen ibadetleri yapmaktan kaçınmasının Tanrı’yı daha az zarar vermeye ikna etmeye yönelik bir çaba olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki yaşadığı suçluluk kaygıyı arttırmakta, kaygı ise hastalık semptomlarını arttırmaktadır. Böylece kısır bir döngü içine girerek dini içerikli obsesyonlardan tüm çabalarına rağmen kurtulamamaktadır.

Yanlış ve eksik dini bilgilere sahip olduğu anlaşılan Olgu 1’in Tanrı algısının olumsuz betimlemelerle dolu olmasının nedenlerini anlamak ise yaşam hikayesinde iz sürmeyi gerektirmektedir. Zira bireylerin yaşamlarının ilk dönemlerindeki otorite figürleri Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde etkili olabilmektedir. Kız çocuğu olduğu için babası tarafından sevilmediğini ve bu nedenle ihtiyaçlarının karşılanmadığını söyleyen danışanın genç yaşta hayatına giren kayınpederi ve kayınvalidesiyle ilgili de benzer yakınmaları bulunmaktadır. Birer otorite figürü olan bu kişiler ancak Olgu 1’in yaşamını tehdit eden ve çok ciddi derecede risk içeren bir problemle karşılaşması sonucu ona karşı sevgi, anlayış ve ilgi göstermeye başlamışlardır. Yapılan görüşmelerde otorite figürleriyle bu zeminde ilerleyen ilişki biçiminin danışanın Tanrı ile olan ilişkisini de etkilediği tespit edilmiştir. Danışanın Tanrı tarafından sevilme için mutlaka olumsuz bir yaşantıya maruz kalınmalı şeklindeki görüşü sahip olduğu Tanrı algısının yaşamın erken dönemlerinden itibaren otorite figürleriyle kurduğu ilişkilerden izler taşıdığını göstermektedir. Tanrı’nın onu sevmesi için başına OKB’den daha kötü bir şey gelmesi gerektiğine inanan danışan her ne kadar içerlese de Tanrı’nın kendisini sevmemesine razı olmaktadır. Anlaşıldığı üzere dini OKB danışanın dört dörtlük bir Müslüman olmasını engellerken aynı zamanda Tanrı’nın onu sevmesini de engellemektedir. Bu durumda aslında dini içerikli obsesyonlar Olgu 1’in Tanrı ile kurduğu ilişkiyi sürdürmesini sağlarken yaşamı kendince stabil bir halde tutmasına yardımcı olmaktadır.

Daha önce 3 yıl terapi aldığını belirten Olgu 1’in manevi danışmanlık için istekliliğinin yüksek olduğu belirlenmiş ve görüşmelere başlanmıştır. Kendisi ile yapılan görüşmelerde hatalı dini bilgilerden kaynaklanan inançlar gerek görüşme içinde yapılan konuşmalar ve o sırada verilen doğru dini bilgilerle gerekse okuması için önerilen kitaplarla aşılmaya çalışılmıştır. Danışma sürecinde sahip olduğu Tanrı algısı hakkında farkındalık kazanması ise onu Tanrı’yı yakından tanımak için çabalama konusunda motive etmiştir. Bu bağlamda danışma ortamında kurulan empatik ve güvene dayalı ilişkinin Tanrı algısının onarılmasına yardımcı olan ve sürece katkıda bulunan önemli bir

etken olduğu belirtilmelidir. Olgu 1'in en büyük motivasyonu ise kaydettiği gelişmeler olmuştur. Bunu "Biliyor musunuz, ben artık Allah'ı sevmeye başladım. Yani hani birini sevmezsin de arkadaş olduktan sonra tanıyıp sevmeye başlarsın ya, öyle... Allah'ı ben sadece emirleri olan biri olarak tanıyordum, O'nun merhametinden kimse bana bahsetmemişti... Ben ilk defa iyileşmeyi istediğimi fark ettim." sözleriyle dile getirmektedir. Olgu 1'in namaz kılmaya karar vermesi iyileşme sürecindeki dönüm noktası olarak görülebilir. Daha önce sadece bir vakit namazı korkuyla kıldığını belirten danışan artık korku hissetmeden ve hatta huzur duyarak namazlarını kılabilir hale gelmiştir. "Çok güzel bir şey gerçekten, özellikle sabah namazı... Korkmadan Allah'ın karşısında durmak... Namaz kılarken yaşadığım duyguyu anlatamam, çok farklı..." sözleri Olgu 1'in zamanla olumsuzdan olumluya dönüşen Tanrı algısı sayesinde kendini daha güvende hissetmeye başladığını göstermektedir. Duyduğu güven sayesinde ibadetlerini düzenli olarak yapabilecek duruma gelmesi Tanrı karşısında hissettiği yoğun suçluluk duygusunun ve yaşadığı kaygının azalmasını sağladığı için önemli bir gelişme olmuştur.

Danışma süreci boyunca danışanın sahip olduğu işlevsel olmayan düşünceler ve inançlar çalışılmış, bilişsel yeniden yapılandırma, maruz bırakma ve tepki önleme ile bibliyoterapi tekniklerinden yararlanılmıştır. Geldiği noktada baştaki yakınmalarının olmadığı bir seviyeye ulaştığı göz önünde bulundurulur ve yapılan son testten aldığı skor (15) değerlendirilerek Olgu 1 ile yapılan görüşmeler sonlandırılmıştır.

### **Olgu 2:**

24 yaşında ve bekar olan erkek danışanın Olgu 1'de olduğu gibi abdest ve namaz da dahil olmak üzere dini konularda obsesyon ve kompulsyonları bulunmaktadır. Daha önce 1 yıl terapi aldığını belirten Olgu 2'nin yoğun şekilde ölüm ve cehennemle ilgili obsesyonları bulunmaktadır. Günlük yaşamda bu obsesyonları tetikleyen kişi, yer ve nesnelere uzak durmaktadır. Bu tetikleyiciler kimi zaman dini bir kurum ya da dini bir lider olabilirken kimi zaman da Tanrı'nın varlığını hatırlatan diğer kişiler ile cami ve mezarlık gibi mekanlar olabilmektedir. Çocukluğundan itibaren bazı trajik yaşam olaylarına maruz kalmış olan Olgu 2'nin Tanrı algısı son derece olumsuz betimlemelerle doludur. Tanrı'yı adeta merhameti olmayan bir cehennem bekçisi olarak tasavvur etmektedir. Yapılan görüşmeler sırasında Olgu 2'nin yaşamına giren önemli kişilerin bu olumsuz algıya yol açtığı belirlenmiştir. Bu kişiler; dini sınırlarla ilgili aşırı tutumları olan babaannesi, altını ıslatacak kadar korktuğu dedesi, şiddet uygulayan ve dışlayıcı tutumları olan ilkokul öğretmeni, sık sık cehennem vurgusu yapan ve hatta zaman zaman şiddet uygulayan köy hocası ile köyün yaşlılarıdır. Bu kişilerin her biri Olgu 2'nin hayatında otoriter etkisi olan önemli figürlerdir. Görüşmelerde kendisini cehennemde yakacağından çok korktuğu Tanrı ile ilgili algısının bu kişilerden ve onlarla olan ilişkisinden referans aldığı izlenimi edinilmiştir. Olgu 2 böylece Tanrı'dan çok kork-

mayı öğrenmiş, iyi ve ahlaklı bir insan olmak ve cehenneme düşmemek için hep kaygılanması gerektiğine olan inancını sürdürmüştür. Bu durum ise dini içerikli obsesyonlara bir anlam ve amaç vererek onların kalıcı olmasını sağlamıştır. Olgular 2 ahlaklı bir insan olarak kalabilmeyi dini içeriği olan obsesyonlara borçlu olduğuna inanmaktadır. Çünkü her ne kadar günlük yaşamı ciddi şekilde etkileyecek kadar korksa da cezalandırmak için acele eden bir Tanrı, danışanın ahlaksız bir insan olmasının önündeki en büyük engeldir. Sonuç olarak dini içerikli obsesyonlar danışanın hem kurtulmak istediği hem de kurtulamadığı bir döngüye girmesine neden olmuştur.

Görüşmeler sırasında Olgular 2'nin yukarıda söz edilen önemli figürlerle ve Tanrı'ya yaptığı atıfların benzeşikliğini fark etmesi onu sahip olduğu Tanrı algısı hakkında sorgulamaya itmiştir. Danışman ile danışan arasında kurulan ittifak ve danışma sürecinde uygulanan yöntemler Olgular 2'nin sahip olduğu Tanrı algısının adım adım dönüşmesine yardımcı olmuştur. Bu süreçte danışanın gerçekçi olmayan değerlendirmelerinin başlangıç noktası olan yanlış ve eksik dini bilgiler düzeltilmiş, işlevsel olmayan düşünceler ve inançlar çalışılmış, bilişsel yeniden yapılandırma, maruz bırakma ve tepki önleme tekniklerinden yararlanılmıştır. Ayrıca önerilen kitaplar ile ayet ve hadis gibi okumalarla yapılan bibliyoterapötik uygulamaların yanı sıra danışanın ilgi duyup gerçekleştirmekte zorlandığı şiir yazma, ney çalma gibi etkinliklere teşvik edilmesinin de sürece olumlu katkısı olmuştur. Bu sayede gelişmeler kaydeden Olgular 2 geldiği aşamayı şöyle ifade etmektedir: "Arada olumsuz duygulara kapılsam da eskisine göre daha iyiyim. Buraya gelmeden önce Allah'ı (haşa!) zalim biri olarak tanıyordum. Çok şey değişti, tabii hastalığımla ilgili de değişen ve iyileşen çok şey oldu... Dua edebiliyorum, daha huzurluyum. Abdest, namaz, Kur'an okuma, bunları daha çok yapabiliyorum. Ölümle ilgili, ben kötü bir insan değilim ki, nasıl yaşarsam öyle ölürüm diye düşünüyorum". Danışma süreci, Tanrı'ya duyduğu güveni ve kendine olan inancı arttırdığı gözlenen Olgular 2'nin son test skoru (52) değerlendirilerek sonlandırılmıştır.

### 3. Manevi Danışmanlık Sürecinin Değerlendirilmesi

Bu bölümde Olgular 1 ve Olgular 2 ile gerçekleştirilen danışmanlık süreci kuramsal yaklaşımlar ışığında değerlendirilmekte ve bu çerçevede olguların sahip olduğu dini obsesyonların Tanrı ile olan ilişkileri düzenlemedeki rolünü ortaya koyan analizlere yer verilmektedir.

Olgular incelendiğinde her ikisi için de söylenebilecek ortak şeyler olduğu görülmektedir. Her iki olgu da Müslümandır ve İslam dininin kültürel olarak etkili olduğu bir coğrafyada yaşamaktadır. Ancak gerek dini öğrendikleri kişilerin sahip olduğu dini bilgiler gerekse olguların bu kişilerle olan ilişkileri problemlidir. Bu durumda olguların Tanrı algılarıyla ilgili sorunları teistik bir yaklaşımla değerlendirmek yerinde olacaktır. Teistik psikoterapiyle Tanrı algısını çalışan araştırmacılara göre Tanrı algısının gelişimi dini teolo-

jinin yanı sıra biyolojik faktörlerin, cinsiyet ve yaşın, ebeveynlerin rolünün, geleneksel ve sosyal bağlamın, benlik algısının ve daha pek çok bileşenin etkisinin olduğu karmaşık bir süreçtir (Bergin, 1980; Richards, 2005). Bundan dolayı danışma sürecinde olguların dini gelişim süreçlerini tanımak öncelikli bir öneme sahiptir. Bunun için her iki olgu da dini gelişim süreçleri bakımından incelenerek Tanrı algıları analiz edilmiştir. Bu şekilde sahip oldukları dini öğretilerle Tanrı algısı arasındaki tutarsızlığı görmeleri sağlanmıştır. Teistik yaklaşıma göre danışana mensubu olduğu dinin öğretileri ile Tanrı algısı arasında var olan tutarsızlığı göstermenin yanında kişisel becerileriyle ilişkili olarak Tanrı algısını geliştirme yollarını anlayıp bulmayı sağlayan faaliyetler de önerilebilir. Ayrıca terapist danışanları için güvenli manevi bir atmosfer sağlayarak onlara yardımcı olabilir. Nitekim güvene dayalı bir danışma ortamı birçok konuda yararlıdır. Danışanların Tanrı ile nitelikli bağlar kurmak için çıktıkları yolculukta dini konularda rahatça konuşabilmelerini sağlayabilir (O'grady ve Richards, 2008; Doron vd., 2012). Her iki olgu ile kurulan ilişki bu yaklaşımın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Örneğin Olgu 2'nin danışma sürecinde kendi isteği ile ney çalmaya başlaması sufizmde Tanrı ile ilişki kurmanın sevgi dolu bir yolu olarak kabul edilmektedir. Ayrıca özellikle Tanrı hakkındaki bilişleri yeniden yapılandırma, maruz bırakma ve tepki önleme yöntemleri ile bibliyoterapik yöntemler dini içerikle uyumlu olarak kullanılmıştır. Böylece teistik yaklaşımla diğer terapötik yöntemler etkileşimli olarak uygulanmıştır. Danışma sürecinin ilerleyen aşamalarında her iki olgu da namaz kılmak, Kur'an okumak gibi İslami etkinliklere yönelmişlerdir. Bu etkinlikler danışma sürecine katkı sağlamıştır.

Teistik yaklaşımın yanı sıra Tanrı algısını dinamik psikoterapiyle çalışan araştırmacılar da bulunmaktadır. Olgu 1 ve Olgu 2 ile yapılan görüşmelerde ise her iki yaklaşımın faydaları birlikte görülmektedir. Psikodinamik yaklaşımda erken çocukluk döneminde bebeğin ihtiyaçlarını kabullenip karşılayan bir bakıcının/ebeveynin rolü bebeğin diğerlerinin, evrenin ve Tanrı'nın güvenilir olduğuna inanması sonucunu doğurması bakımından önemlidir. Buna göre bebeğin ihmal edilmesinin Tanrı'nın güvenilir olmadığı sonucunu doğurduğu ve bu durumun yetişkinlikte Tanrı ile kurulan ilişkiyi olumsuz yönde etkilediği düşünülmektedir (Moriarty, 2008). Psikodinamik temelli terapi sürecinde olumsuz Tanrı algısının dönüşümü terapist ile kurulan ilişkiye bağlıdır. Böyle bir yetişkin ile gerçekleştirilen terapi sürecinde birincil bakıcının sert iç sesinin yerini terapistin şefkatli sesi alır ve Tanrı algısı yeniden yapılandırılır. Sürecin sonunda ilgisiz ve reddedici olan Tanrı algısı değişerek empatik ve kabul edici hale gelir (Moriarty, 2008). Bu çalışmada sunulan olgular ile danışman arasında kurulan ilişki böyle bir niteliktedir. Bu ilişkinin güvene dayalı olması ve danışmanın müşfik tavırları olguların sahip olduğu olumsuz Tanrı algısının değişmesinde etkili olmuştur.

Olgu 1 ve Olgu 2'nin öykülerinden yetişkinlik yaşamlarından önce ebe-

veyn ve benzeri kişilerle güvene dayalı bir ilişki yaşamadıkları anlaşılmaktadır. Dini OKB'den mustarip ve olumsuz Tanrı algısına sahip danışanlar çocukluk ve ergenlik dönemlerinde ya dışlanmış ve reddedilmiş ya da korkutulmuş ve şiddet görmüş kişilerdir. Aslında her iki olgunun "Tanrı'sı" da tıpkı çocukluk döneminde bağlandıkları yetişkinlere benzemektedir. Bu durumda söz edilen figürlerle bağlanma tarzları da benzer olmaktadır. Literatüre bakıldığında Tanrı'ya bağlanma tarzının konuyla ilgili çalışılan başka bir kavram olduğu görülmektedir. Özellikle Tanrı'ya bağlanma tarzının Dini OKB için önemli olabileceğini düşündüren çalışmalar dikkate değerdir. Tanrı'ya kaçınmacı ve kaygılı bağlanma ile nevrozizm arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalar (Rowatt ve Kirkpatrick, 2002; Fergus ve Rowatt, 2014) bu çalışmalara örnek olarak gösterilebilir. Tanrı'ya bağlanma ve dini OKB arasındaki ilişkiyi inceleyen Fergus ve Rowatt (2014) yakın kişilerarası ilişkilerdeki güvensiz bağlanmanın hem OKB'de hem de Tanrı'ya bağlanmada önemli olduğunu öne sürmektedir. Buna göre çocukluk döneminde kaygılı bağlanan dini OKB'den mustarip kişilerin yetişkinlik döneminde de kaygılı bağlanma tarzına sahip olmaları ve Tanrı ile kurdukları ilişkide bağlanma kaygısı yaşamaları beklenmektedir (Fergus ve Rowatt, 2014).

Bu çalışmada sunulan olguların başlangıçta Tanrı'yla olan ilişkilerinin tamamen kaygılı olduğu görülmektedir. Ancak anlaşıldığı üzere hem Olgu 1 hem de Olgu 2 aslında son derece dine önem veren kişilerdir. Yani Tanrı hakkındaki istemsiz düşüncelerden kurtulamayan her iki olgu da dini hassasiyete sahip kişilerdir. Aynı şekilde yapılan çalışmalara bakıldığında daha fazla dini OKB semptomu gösterenlerin Tanrı'ya daha bağlı veya daha çok dindar olan kişiler olduğu öne sürülmektedir (Steketee, Quay and White, 1991; Abramowitz vd., 2002; İnözü ve Karancı, 2012; Yorulmaz, 2012). Dini OKB'den mustarip olan bu kişiler günahlarının affedilmeyeceğine, Tanrı'nın kendilerini bağışlamayacağına inanmakta ve suçluluk duygusundan kurtulmak için devamlı olarak ibadet etme kompulsiyonlarına yönelmekte, bu şekilde Tanrı ile kurdukları ilişkiyi yapılandırılmaya çalışmaktadırlar (İnözü ve Karancı, 2012). Hissedilen günahkarlık/suçluluk duygusunu gidermek amacıyla yapılan kompulsif davranışlar ise sağlıklı bir dindarın ibadet ederken aldığı manevi doyumunu sağlamamaktadır. Bu nedenle dini kaygılar, obsesyonlar ve ritüeller arasındaki bağ giderek daha fazla güçlenmekte, katı ve döngüsel bir yapı oluşmaktadır.

Olgular incelendiğinde olguların Tanrı ile olan ilişkilerinde hissettiği suçluluk ve korku gibi duyguların kaygıyı, kaygının ise hastalık semptomlarını arttırdığı anlaşılmaktadır. Olgu 1'in çok fazla günahkar hissetmesine rağmen ibadetleri yapmaktan kaçınması Tanrı karşısında suçluluk hissetmesine neden olmaktadır. Ancak dini içerikli obsesyonlar, danışanın Tanrı ile kurduğu ilişkiyi sürdürmesini sağlamakta ve dini yaşantısını üzerine kurduğu bir çerçeve oluşturmasına yardım etmektedir. Olgu 2 için ise günlük yaşa-



mı ciddi şekilde etkileyecek kadar kendisinden korksa da cezalandırmak için acele eden bir Tanrı, onun ahlaklı bir insan olmasını sağlamıştır. Bu durumda dini içerikli obsesyonlar bir anlam ve amaç kazanarak danışanın bir türlü kurtulamadığı kısır bir döngüye girmesine neden olmuştur. Sonuç olarak her iki olgunun da dine önem veren kişiler olmasına rağmen Tanrı ile olan ilişkilerinin korku ve kaygı odaklı olması tedaviyi zorlaştıran bir durumdur. Çünkü her iki olgu da Tanrı ile olan ilişkilerini dini obsesyonlar aracılığıyla sürdürmeye devam etmektedir. İşin aslı dini otorite ile sevgi odaklı bir ilişki kuramadıkları sürece bu ilişkide ihtiyaç duydukları kaygının dini obsesyonlar tarafından körüklenmesi kaçınılmaz görünmektedir. Ne yazık ki bu kişiler için dini obsesyonlar sahip olunan dindarlık anlayışının sürdürülmesine hizmet etmektedir.

OKB tanılı hastalarla yapılan bir araştırmada dini OKB'den mustarip kişilerin Tanrı ile ilişkilerinde temel oluşturan duyguların hayatlarındaki önemli figürlerle kurdukları ilişkilerinde işlevselliği daha önce kanıtlanmış olan duygular olduğu bulgulanmıştır. Bu çalışmada olumsuz Tanrı algısına sahip olan katılımcıların Tanrı ile olan ilişkilerini sürdürdükleri zeminin onların Tanrı huzurunda sorumluluk sahibi bir kul olmalarına yardımcı olduğu ortaya çıkmıştır (Angın, 2020). Bu hastalar için yoğun olarak hissedilen suçluluk ve kaygının yerine geçebilecek aynı yoğunlukta olumlu bir duygu olmadığından, korkulan ve cezalandıran Tanrı algısı bu kişilerin dini sorumlulukları yerine getirmelerine yardımcı olmaktadır. Bundan dolayı özellikle dini obsesyonların olumsuz Tanrı algısını sürdürmeyi sağlayan önemli bir etkisinin olduğu belirtilmektedir (Angın, 2020). Yine Siev, Baer ve Minichiello (2011) dini OKB'nin olumsuz Tanrı algısıyla ilişkili olduğunu ve bunun yanında dini OKB'si olan kişilerin semptomlarının Tanrı ile olan ilişkilerine yardım ettiği inandıklarını bulgulamışlardır. Bu çalışmada dini OKB'si olan kişilerin bu semptomlarının dini faydası olduğuna inanmalarının tedavi motivasyonunu azaltabileceği belirtilmiştir.

### **Sonuç**

Bu araştırmada sunulan olgular dini içerikli obsesyonlarının yanı sıra dini yaşamla ilgili yakınmaları olan bireylerdir. Çalışmada olgular analiz edilerek sahip oldukları dini obsesyonların Tanrı ile olan ilişkileri düzenlemede nasıl bir etkiye sahip olduğu değerlendirilmiştir. Yakınmalarıyla ilgili olarak ise gerçekleştirilen manevi danışmanlık uygulamalarında kaydedilen gelişmeler kuramsal yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Araştırmada incelenen olguların Tanrı ile olan ilişkilerini dini obsesyonlar aracılığıyla sürdürmeye devam ettiği belirlenmiştir. Bu olgularda dini içerikli obsesyonlar anlamlılık kazanmış ve dini yaşamları obsesyonlarla çalışan bir döngüye girmelerine neden olmuştur. Konuyla ilgili yapılan benzer çalışmalar da dini obsesyonların Tanrı ile olan ilişkileri sürdürmeyi sağladığını göstermekte ve bu araştırmada ortaya çıkan bulguları desteklemektedir.

Sonuç olarak, Tanrı ile kurulan ilişkide önemli bir dinamik olan dini obsesyonları bundan mustarip olan kişilerle çalışırken olumsuz betimlemelerle algılanan Tanrı anlayışını sorgulamak seküler/manevi temelli danışmanlık süreçlerini desteklemek açısından faydalı olabilir. Tanrı algısını iyileştirme konusunda etkili yollar geliştirmeyi sağlayan bir yaklaşımın benimsenmesi OKB hastalarının tedavi süreçlerine katkı sağlayabilir. Yine dini OKB ile Tanrı'ya bağlanma arasındaki ilişkileri anlamak Tanrı ile kurulan ilişkinin güvene dayalı olmasını sağlayabilecek müdahale yöntemlerinin geliştirilmesine olanak tanıyabilir. Bunun için hastanın bağlanma tarzlarını gözden geçiren terapist/danışmanın hasta ile empati, güven ve koşulsuz kabule dayalı bir ilişki kurması hastanın mevcut ilişki kalıplarını değiştirmesi konusunda ona yardımcı olurken Tanrı ile olan ilişkisini de yeniden yapılandırması için ihtiyaç duyduğu güveni sağlayabilir.



## KAYNAKLAR

- Abramowitz, J. S. (2001). "Treatment of Scrupulous Obsessions and Compulsions Using Exposure and Response Prevention: A Case Report". *Cognitive and Behavioral Practice*, 8, 79-85.
- Abramowitz, J. S., Huppert, J. D., Cohen, A. B., Tolin, D. F., Cahill, S. P. (2002). "Religious Obsessions and Compulsions in Non-clinical Sample: The Penn Inventory of Scrupulosity". *Behaviour Research and Therapy*, 40, 825-838.
- Abramowitz, J. S., Huppert, J. D., Cohen, A. B., Tolin, D. F., Cahill, S. P. (2002). "Religious Obsessions and Compulsions in a Non-Clinical Sample: The Penn Inventory of Scrupulosity (PIOS)". *Behaviour Research and Therapy*, 40, 825-838.
- Altın, M. (2009). *Obsesif Kompulsif Bozukluk Semptomatolojisinin Kültürlerarası İncelenmesi: Din ve Dindarlığın Rolü*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Amerikan Psikiyatri Birliği, (DSM-V, 2014). *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal Elkitabı*. (5. Baskı). (Çev.: E. Köroğlu). Ankara: Hekimler Yayın Birliği.
- Angın, Y. (22-24 Kasım 2018). "Çocukluk Çağı Örseleyici Yaşantıların Tanrı Algısına Etkisi: Bir OKB Vakası Örneği" [Bildiri]. II. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi, İstanbul.
- Angın, Y. (2020). *Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Dini Yönelim ve Tanrı Algısının İncelenmesi: Bir Karma Yöntem Araştırması*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Arip, A. A. M., Sharip, S., Rosli, A. N. M. (2018). "Islamic Integrated Exposure Response Therapy for Mental Subtype of Contamination Obsessive-Compulsive Disorder: A Case Report and Literature Review". *Mental Health, Religion & Culture*, DOI: 10.1080/13674676.2018.1436047.
- Bergin, A. E. (1980). "Psychotherapy and Religious Values". *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 48,75-105.
- Dehlin, J. P., Morrison, K. L., Twohig, M. P. (2013). "Acceptance and Commitment Therapy as a Treatment for Scrupulosity in Obsessive Compulsive Disorder". *Behavior Modification*, 37(3), 409-430.
- Doron, G., Moulding, R., Nedeljkovic, M., Kyrios, M., Mikulincer, M., Sar-El, D. (2012). "Adult Attachment Insecurities are Associated with Obsessive Compulsive Disorder". *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 85, 163-178.
- Fergus, T. A. ve Rowatt, W. C. (2014). "Examining a Purported Association Between Attachment to God and Scrupulosity". *Psychology of Religion and Spirituality*, 6(3), 230-236.
- Güler, Ö. (2007). "Tanrı Algısı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 48(1), 123-133.

- Hoffman, L. (2010). "Working with the God Image in Therapy: An Experiential Approach". *Journal of Psychology and Christianity*, 29(3), 268-271.
- Huppert, J. D., Siev, J., Kushner, E.S. (2007). "When Religion and Obsessive-Compulsive Disorder Collide: Treating Scrupulosity in Ultra-Orthodox Jews". *Journal of Clinical Psychology*, 63(10), 925-941.
- Huppert, J. ve D., Siev, J. (2010). "Treating Scrupulosity in Religious Individuals Using Cognitive-Behavioral Therapy". *Cognitive and Behavioral Practice*, 17, 382-392.
- İnözü, M. ve Karancı, N. (2012). "Din ve dindarlık: Dinsel obsesyonların gelişmesinde bir yatkınlık faktörü müdür? Kanadalı Hıristiyan ve Türk Müslüman öğrencilerin kültürlerarası karşılaştırılması." A. Nuray Karancı, Tülin Gençöz, Orçun Yorulmaz, Müjgan İnözü (Ed.), *Obsesif-Kompulsif Bozukluk: Bilişsel-Davranışçı Yaklaşım, Terapi ve Sık Kullanılan Ölçekler* (ss. 167-179) içinde. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- İnözü, M., Keser, E., Karancı, A. N. (2017). "Penn Dinsel Obsesyonlar Envanteri'nin Türkçe Formunun Psikometrik Özelliklerinin Değerlendirilmesi". *Türk Psikiyatri Dergisi*, 28 (4), 278-286.
- Lee, E. B., Ong, C. W., An, W., Twohig, M. P. (2018). "Acceptance and Commitment Therapy for a Case of Scrupulosity-Related Obsessive-Compulsive Disorder". *Bulletin of the Menninger Clinic*, 82(4), 407-423.
- Lindsay, M., Crino, R., Andrews, G. (1997). "Controlled Trial of Exposure and Response Prevention in Obsessive-Compulsive Disorder". *British Journal of Psychiatry*, 171, 135-139.
- Moriarty, G. L. (2008). "Time-Limited Dynamic Psychotherapy and God Image". *Journal of Spirituality in Mental Health*, 9(3-4), 79-104.
- Nelson, E. A., Abramowitz, J. S., Whiteside, S. P., Deacon, B. J. (2006). "Scrupulosity in Patients with Obsessive-Compulsive Disorder: Relationship to Clinical and Cognitive Phenomena". *Anxiety Disorders*, 20, 1071-1086.
- O'grady, K. ve Richards, P.S. (2008). "Theistic Psychotherapy and the God Image". *Journal of Spirituality in Mental Health*, 9(3-4), 183-209.
- Pirutinsky, S., Siev, J., Rosmarin, D. H. (2015). "Scrupulosity and Implicit and Explicit Beliefs About God". *Journal of Obsessive-Compulsive and Related Disorders*, 6, 33-38.
- Purdon, C. ve Clark, D.A. (2018). *Takıntılarla Başa Çıkma Obsesif-Kompulsif Bozukluğunuzu Kontrol Altına Almanın Yolları*. (Çev. Aylin Gündoğdu, Pınar İççen). İstanbul: Psikonet Yayınları. (2005).
- Richards, P. S. (2005). "Theistic Integrative Psychotherapy". L. Sperry ve E. P. Shafranske (Ed.), *Spiritually-Oriented Psychotherapy* (ss. 259-285) içinde. Washington, DC: American Psychological Association.
- Rosli, A. N. M., Sharip, S., Thomas, N. S. (2019). "Scrupulosity and Islam: A Perspective". *Journal of Spirituality in Mental Health*, DOI: 10.1080/19349637.2019.1700476.
- Rowatt, W. C. ve Kirkpatrick, L. A. (2002). "Two Dimensions of Attachment to God

- and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs”. *Journal For The Scientific Study of Religion*, 41(4), 637-651.
- Shameli, L., Goodarzi, M. A., Hadianfard, H., Taghavi, S. M. R., Ghanizade, A. (2012). “Predicting the Intensity of Scrupulosity based on Image of God and Thought Control Strategies in Obsessive-Compulsive Patients”. *Journal of Isfahan Medical School*, 29 (166), 1-12.
- Siev, J., Baer, L., Minichiello, W. E. (2011). “Obsessive-Compulsive Disorder with Predominantly Scrupulous Symptoms: Clinical and Religious Characteristics”. *Journal of Clinical Psychology*, 67(12), 1188- 1196.
- Siev, J., Huppert, J. D. (2016). “Treatment of Scrupulosity-Related Obsessive Compulsive Disorder”. Eric A. Storch, Adam B. Lewin (Ed.), *Clinical Handbook of Obsessive-Compulsive and Related Disorders* (ss. 39-54) içinde. Switzerland: Springer International Publishing.
- Steketee, G., Quay, S., White, K. (1991). “Religion and Guilt in OCD Patients”. *Journal of Anxiety Disorders*, 5, 359-367.
- Toprak, T. B. (2018). “Dini Obsesyon ve Kompulsiyonların Psikoterapisinde Kuramlar, İmkanlar, Sınırlılıklar”. *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, 1(1), 123-141.
- Vergote, A., Tamayo, A., Pasquali, L., Bonami, M., Pattyn, M., Custers, A. (1969). “Concept of God and Parental Images”. *Journal for Scientific Study of Religion*, 8(1), 79-87.
- Witzig, T. (7-9 Temmuz 2017). “Developing Effective Treatment Plans for Religious Scrupulosity with Emphasis on Adult Clients” [Bildiri]. 24. Annual OCD Congress, San Francisco.
- Yılmaz, B. (2018). “Obsesif Kompulsif Bozukluk Tedavisinde Güncel Yaklaşımlar”. *Lectio Scientific Journal of Health and Natural Sciences*, 1(2), 21-42.
- Yorulmaz, O. (2012). “OKB ve Kültür: Benzerlik ve Farklılıklar” A. Nuray Karancı, Tülin Gençöz, Orçun Yorulmaz, Müjgan İnözü (Ed.), *Obsesif-Kompulsif Bozukluk: Bilişsel-Davranışçı Yaklaşım, Terapi ve Sık Kullanılan Ölçekler* (ss. 139-147) içinde. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.





## *Bölüm 5*

### **ARAP DİLİNDE AYNI KÖKTEN GELEN SÜLÂSÎ FİLLERİN ANLAM FARKLILIKLARI**

*Bünyamin Arvası<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Gör, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, bunyaminarvasi@hotmail.com, e-ISSN: 2718-000X

## Giriş

Arap dilinde kelimenin üç türünden biri olan fiiller, mücerred (ek harf almamış) ve mezîd (ek harf almış) fiiller olarak iki kısma ayrılmaktadır. Mücerred fiiller de sülâsî (üç harfli) fiiller ve rübâî (dört harfli) fiiller olarak aynı şekilde iki kısma ayrılmaktadır.

Bu çalışmada bazı sülâsî mücerred fiillerin bâb ve masdar değişimlerine bağlı anlam keyfiyeti ele alındığından sülâsî mücerred fiillerden ve sülâsî mücerred masdarlardan kısaca bahsetmek uygun olacaktır.

## Sülâsî Mücerred Fiiller

Sülâsî mücerred fiiller, önceden de zikredildiği gibi mâzisi üç harften oluşan ve ek harf almamış olan fiillerdir. (Hamlevî, 2001: 20; Arvasi, 2020: 59) Bu fiillerin babları şâz (kurala aykırı) olmaları dışında şu şekildedir:

1. Bab: نَصَرَ يَنْصُرُ babıdır. Bu babta orta harf mâzîde üstünlü; muzâride ötrelidir.
2. Bab: ضَرَبَ يَضْرِبُ babıdır. Bu babta orta harf mâzîde üstünlü; muzâride kesralıdır.
3. Bab: فَتَحَ يَفْتَحُ babıdır. Bu babta orta harf hem mâzîde hem de muzâride üstünlüdür.
4. Bab: عَلِمَ يَعْلَمُ babıdır. Bu babta orta harf mâzîde kesralı; muzâride üstünlüdür.
5. Bab: حَسُنَ يَحْسُنُ babıdır. Bu babta orta harf hem mâzîde hem de muzâride ötrelidir.
6. Bab: حَسِبَ يَحْسِبُ babıdır. Bu babta orta harf hem mâzîde hem de muzâride kesralıdır. (Cücânî, 1987: 36)

## Sülâsi Mücerred Masdarlar

“Zaman, mekân ve failden bağımsız olarak eylem ve olgulara delâlet eden isim” şeklinde tanımlan (İbnü’s-Serrâc, 19961/40; Enbârî, 1971: 48) masdar, sülâsi mücerred fiillerin dışındaki fillerde kiyâsî (kurallı) olup hangi kalıpta fiilin masdarının hangi kalıpta geldiği bellidir. Ancak sülâsî mücerred fiillerin masdarlarında herhangi bir kural bulunmamaktadır. Dolayısıyla sülâsî mücerredde hangi fiil kalıbının masdarının hangi kalıpta olduğu belli değildir. Bu sebeple söz konusu masdarlar, semâî (işitsel) masdar olarak değerlendirilmiştir. (Köse, 2023: 141-176).

Sülâsî mücerred fiillerden bazıları aynı kök harfli olmasına rağmen her birisinin birden çok masdarı olduğu gibi farklı bablarda da kullanılabilirler. Bu değişimler sadece şekilsel olmayıp aynı zamanda fiilin anlamında da farklılığa sebebiyet vermektedir.

Bu çalışmada bab ve masdar değişimine bağlı bazı fillerdeki anlam değişimine ışık tutulmaya çalışıldı. Bu bağlamda yapılan çalışmada Mısır Arap Dil Kurumu’nun bünyesinde kurulan komisyon tarafından yaklaşık yirmi yıl süren bir çalışmanın neticesinde 1960’da basılan el-Mu’cemu’l-Vesît, adlı sözlük ile Mısırlı dilci Ahmet Muhtar Ömer (öl. 1424/2003) tarafından yazılıp 2008 yılında basılan Mu’cemu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Muâsira adlı sözlük referans alındı.

Çalışmada her bir harften bir fiil verilip bu fiillerin zikri geçen sözlükler kapsamındaki bab ve masdar değişimlerine bağlı anlam farklılıkları ele alındı.

### 1. أَدَمَ Fiili

#### a) İslah Etmek ve Deriyi Soymak Anlamı

Bu fiil, أَدَمَ يَأْدِمُ أَدْمًا şeklinde kullanıldığında çoğunlukla ıslah etmek ve deriyi iyice soymak/temizlemek anlamlarına gelmektedir. Örneğin أَدَمَ بَيْنَهُمْ cümlesinin anlamı “aralarını düzeltti” ve أَدَمَ الصَّانِعُ الْجَدَّ cümlesinin

anlamı “sanatkâr deriyi iyice temizledi” şeklindedir.( Komisyon, 1972: 1/10)

### b) Çok Esmer Olmak Anlamı

Bu fiil, أَدَمًا أَدَمًا şeklinde kullanıldığında ise rengin çok esmer olması anlamına gelmektedir. Örneğin أَدَمٌ فُلَانٌ cümlesi “falancanın rengi çok esmerleşti” anlamındadır. ( Komisyon, 1972: 1/10)

## 2. بطل Fiili

### a) Boşa Gitmek ve Geçersiz Olmak Anlamı

Bu fiil, بَطُلًا بَطُلًا بَطُولًا şeklinde kullanıldığında bir şeyin boşa gitmesi ve geçersiz olması anlamlarına gelmektedir. Örneğin بَطُلَ نَمُ القَتِيلِ cümlesi “ölünün kanı boşa gitti” yani intikamı alınmadı anlamına, بَطُلَ البَيْعِ cümlesi ise “alışveriş geçersiz oldu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/61; Muhtar, 2008: 1/218)

### b) Boş/İşsiz Kalmak Anlamı

Söz konusu fiil, بَطَالَةً بَطَالَةً بَيِّطُلُ şeklinde kullanıldığında ise bir kişinin boşa kalması ve işsiz olması anlamlarına gelmektedir. Örneğin بَطُلَ العَامِلُ cümlesi “çalışan işsiz kaldı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/61; Muhtar, 2008: 1/218)

### c) Cesaretli Olmak/Pehlivan Olmak Anlamı

Söz konusu fiil بَطُولَةً بَطُولَةً بَيِّطُلُ şeklinde kullanıldığında ise kişinin cesaretli ve pehlivan olması anlamına gelmektedir. Örneğin بَطُلَ الجُنْدِيُّ فِي المعركة cümlesi “asker savaş alanında kahramanlık gösterdi/pehlivan oldu” anlamındadır. (Komisyon, 1972: 1/61; Muhtar, 2008: 1/218)

### d) Mizah Anlamı

Söz konusu fiil بَطِيلًا بَطِيلًا بَيِّطُلُ şeklinde kullanıldığında konuşmada mizah yapmak ciddiyetsiz olmak anlamına gelmektedir. Örneğin بَطِيلٌ فُلَانٌ



حديثه cümlesi “falanca konuşmasında mizah yaptı/ciddiyetsiz oldu” anlamındadır. (Komisyon, 1972: 1/61)

### 3. ترع Fiili

#### a) Vaz Geçirmek Anlamı

Bu fiil, ترع يترع ترعاً şeklinde kullanıldığında bir kişiyi maksadından vazgeçirmek anlamına gelmektedir. Örneğin ترع عن قصده cümlesi “onu maksadından vaz geçirdi” anlamındadır. (Komisyon, 1972: 1/84)

#### b) Dolmak ve Acele Etmek Anlamı

Söz konusu fiil, ترع يترع ترعاً şeklinde kullanıldığında ise bir şeyin dolması veya bir şeye acele etmek anlamlarına gelmektedir. Örneğin ترع الإناء cümlesi “kap doldu” anlamına, ترع إلى كذا cümlesi ise “şu işe acele etti/aceleyle gitti” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/84; Muhtar, 2008: 1/290)

### 4. تلم Fiili

#### a) Delinmek, Yarılmak, Körelmek ve Aptallaşmak Anlamı

Bu fiil, تلم يتلم تلماً şeklinde kullanıldığında bir şeyin delinmesi veya yarılması, körelmek ve aptallaşmak gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin تلم الشيء cümlesi “o şey delindi” veya “o şey yarıldı” anlamına, تلمت السكين cümlesi “bıçak körelti” anlamına, تلم الرجل cümlesi ise “adam aptallaştı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/99; Muhtar, 2008: 1/326)

#### b) Yarmak, Delmek ve Köreltmek Anlamı

Söz konusu fiil, تلم يتلم تلماً şeklinde kullanıldığında ise yarmak, delmek ve köreltmek gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin تلم الجدار cümlesi “duvarı yarıdı” anlamında, تلم الإناء cümlesi “kabi deldi” anlamında ve تلم السيف cümlesi “kılıcı köreltti” anlamındadır. (Komisyon, 1972: 1/99)

### 5. جزز Fiili

#### a) Yeşilliğin Bitmesi anlamı

Bu fiil, جَرَزَ يَجْرُزُ جَرَزًا şeklinde kullanıldığında yerdeki yeşilliğin bitmesi anlamına gelmektedir. Örneğin جَرَزَتِ الْأَرْضُ cümlesinin anlamı “yer yeşilliksiz oldu/kurak oldu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/117)

#### b) Çok ve Acele ile Yemek Anlamı

Söz konusu fiil, جَرَزَ يَجْرُزُ جَرَزَةً şeklinde kullanıldığında ise çok yemek veya acele ile yemek anlamındadır. Örneğin جَرَزَ الرَّجُلُ cümlesi “adam çok yemek yedi” veya “adam hızlı bir şekilde yemek yedi” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/117)

#### c) Kökten Koparmak, Rahatsız Etmek, Çekirgenin Otları Yemesi, Kötü Söz Söyleme Anlamı

Söz konusu fiil, جَرَزَ يَجْرُزُ جَرَزًا şeklinde kullanıldığında ise bir şeyi kökten Koparmak, birisini rahatsız etmek, Çekirge sürüsünün tarlalardaki otları yiyip bitirmesi gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin جَرَزَ الشَّجَرَ cümlesi “ağacı kökten kaldırdı” anlamına, جَرَزَ الرَّجُلُ cümlesi “adamı rahatsız etti” anlamına, جَرَزَ الْجَرَادُ الْأَرْضَ cümlesi “çekirgeler yerdeki otları yiyip bitirdiler” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/117)

### 6. حَطَبَ Fiili

#### a) Bir Yerdeki Odunların Çok Olması ve Çok Zayıflamak Anlamı

Bu fiil, حَطَبَ يَحْطِبُ حَطَبًا şeklinde kullanıldığında bir yerde kuru odunların çok olması ve kişinin çok zayıflaması anlamlarına gelmektedir. Örneğin حَطَبَ الْمَكَانَ cümlesi “o yerin odunları çok oldu” anlamına, حَطَبَ الرَّجُلُ cümlesi ise “adam çok zayıfladı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/182; Muhtar, 2008: 1/516)

## b) Odun Toplamak, Odunları Kesmek, Bir Görüşü Desteklemek, Sözde Hataya Düşmek ve Düşmanlık Etmek Anlamı

Söz konusu fiil, حَطَبٌ يَحْطِبُ حَطْبًا şeklinde kullanıldığında ise odun toplamak, odunları kesmek, bir görüşü desteklemek, sözde hataya düşmek ve düşmanlık etmek gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin حَطَبَ فَلَانٌ حَطْبًا cümlesi “falanca odun topladı” anlamına, حَطَبَ العنْبَ cümlesi “üzüm ağacının odunlarını kesti” anlamına, حَطَبَ فِي حَبْلِ فَلَانٍ cümlesi “falancanın ipine odun topladı (görüşünü destekledi)” anlamına, حَطَبَ فِي كَلَامِهِ cümlesi “sözünde hataya düştü” anlamına ve حَطَبَ بِفَلَانٍ cümlesi “falancaya düşmanlık yaptı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/182; Muhtar, 2008: 1/516)

### 7. خطب Fiili

#### a) Hutbe Okuma Anlamı

Bu fiil, حَطَبٌ يَحْطِبُ حُطْبَةً حُطْبًا şeklinde kullanıldığı zaman hutbe okuma ve hitap etme anlamlarında gelmektedir. Örneğin حَطَبَ / عَلَى النَّاسِ cümlesi “insanlara hutbe okudu” anlamındadır. Bu fiil, harfi cer olmadan müte’addi olduğu gibi cer harflerinden عَلَى ve فِي ile de kullanılabilir. Söz konusu kullanımlar arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. (Komisyon, 1972: 1/242; Muhtar, 2008: 1/559)

#### b) Kız İsteme Anlamı

Söz konusu fiil, حَطَبٌ يَحْطِبُ حُطْبَةً حُطْبًا şeklinde kullanıldığında ise kız isteme anlamında kullanılmaktadır. Örneğin حَطَبَ حُطْبَةً إِلَى أَهْلِهَا veya حَطَبَ حُطْبَةً مِنَ أَهْلِهَا cümleleri “kızı ailesinden istedi” anlamındadır. (Komisyon, 1972: 1/243; Muhtar, 2008: 1/560)

#### c) Hatip Olmak ve Güzel Konuşmak Anlamı

Söz konusu fiil, حَطَبٌ يَحْطِبُ حُطْبَةً حُطْبًا şeklinde kullanıldığında hatip olmak anlamına gelmektedir. Örneğin حَطَبَ فَلَانٌ حُطْبَةً cümlesi “Falanca hatip oldu” veya “falanca iyi konuştu” anlamındadır. (Komisyon, 1972: 1/243; Muhtar, 2008: 1/560)

#### d) Rengin Sararması Anlamı

Söz konusu fiil, **حَطَبَ يَحْطَبُ حَطْبًا حُطْبَةً** şeklinde kullanıldığında ise rengin sararması anlamına gelmektedir. Örneğin **حَطَبَ فَلَانٌ** cümlesi “falanca renginde sararma oldu” anlamındadır. (Komisyon, 1972: 1/243)

#### 8. درح Fiili

##### a) Çok Yaşlanmak Anlamı

Bu fiil, **دَرَحَ يَدْرَحُ دَرَحًا** şeklinde kullanıldığında bir insanın çok yaşlanması anlamına gelmektedir. Örneğin **دَرَحَ فَلَانٌ** cümlesi “falanca çok yaşlandı” anlamındadır. (Komisyon, 1972: 1/278)

##### b) Defetmek Anlamı

Söz konusu fiil, **دَرَحَ يَدْرَحُ دَرَحًا** şeklinde kullanıldığında ise bir şeyi defetmek/uzaklaştırmak anlamına gelmektedir. Örneğin **دَرَحَهُ دَرَحًا** cümlesi “onu defetti” anlamındadır. (Komisyon, 1972: 1/278)

#### 9. ذَبَرَ Fiili

##### a) Kitap Yazmak, Seri Okumak, Haber Almak ve Bakıp Bakışı Hissettirmek Anlamı

Bu fiil, **ذَبَرَ يَذْبُرُ ذَبْرًا** şeklinde kullanıldığında kitap yazmak, kitabı seri okumak, haber almak ve bakıp hissettirmek anlamlarına gelmektedir. Örneğin **ذَبَرَ الْكِتَابَ** cümlesi “kitabı yazdı” anlamına, **ذَبَرَ الْقِرَاءَةَ** cümlesi “seri ve hızlı okudu” anlamına, **ذَبَرَ الْخَبَرَ** cümlesi “haberi öğrendi” anlamına ve **ذَبَرَ ذَبْرًا** cümlesi “bakıp bakışını hissettirdi” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/309)

##### b) Kızmak/Sinirlenmek Anlamı

Söz konusu fiil **ذَبَرَ يَذْبُرُ ذَبْرًا** şeklinde kullanıldığında ise kızmak/sinirlenmek anlamına gelmektedir. Örneğin **ذَبَرَ عَلَيْهِ** cümlesi “ona kızdı/sinirlendi” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/309)

## 10. رَفَقَ Fiili

### a) Şefkat Göstermek, Orta Şekilde Yürümek, Dirseğe Vurmak, Fayda Sağlamak ve İşi İyi Yapmak Anlamı

Bu fiil, رَفَقَ يَرْفُقُ رَفْقًا şeklinde kullanıldığında şefkat göstermek, sakın yürümek, dirseğe vurmak, fayda sağlamak ve bir işi iyi yapmak gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin رَفَقَ لَهُ/بِهِ/عَلَيْهِ cümlesi “ona şefkat gösterdi” anlamına, رَفَقَ فِي سِيرِهِ cümlesi “orta (çok hızlı veya çok yavaş olmadan) bir şekilde yürüdü” anlamına, رَفَقَ الْوَلَدَ cümlesi “çocuğun dirseğine vurdu” anlamına, رَفَقَهُ cümlesi “ona fayda sağladı” anlamına, رَفَقَ الْعَمَلَ cümlesi “iş iyi yaptı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/362; Muhtar, 2008: 1/919)

### b) Şefkat Göstermek ve Arkadaş Olmak Anlamı

Söz konusu fiil, رَفُقَ يَرْفُقُ، رَفَاقَةً وَرَفِيقًا şeklinde kullanıldığında ise diğer kullanımda olduğu gibi şefkat göstermekle birlikte ilave olarak arkadaş olmak anlamına da gelmektedir. Örneğin رَفُقَ ب/ل/عَلَى فُلَانٍ cümlesi “falancaya şefkat gösterdi” anlamına, رَفُقَ الشَّخْصُ cümlesi ise “kişi biriyle arkadaş oldu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/362; Muhtar, 2008: 1/919)

## 11. زَلَقَ Fiili

### a) Ayağı Kaymak, Uzaklaşmak, Uzaklaştırmak, Sinirli Bakmak, Başu Usturuya Vurmak/Tıraş Etmek Anlamı

Bu fiil, زَلَقَ يَزَلِقُ زَلَقًا şeklinde kullanıldığında ayağı kaymak, uzaklaşmak, uzaklaştırmak, sinirli bakmak ve başu kazımak/tıraş etmek gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin زَلَقَتِ الْقَدَمُ cümlesi “ayak kaydı” anlamına, زَلَقَ فُلَانٌ بِمَكَانِهِ cümlesi “falanca mekânından uzaklaştı” anlamına, زَلَقَ الشَّيْءَ cümlesi “o şeyi uzaklaştırdı” anlamına, زَلَقَ فُلَانًا بِبَصَرِهِ cümlesi “falancaya sinirli bir şekilde baktı” anlamına ve زَلَقَ رَأْسَهُ cümlesi “başını kökten tıraş etti/usturuya vurdu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/398; Muhtar, 2008: 1/992)

### b) **Ayağı Kaymak ve Bir Mekânın Tenhalaşması Anlamı**

Söz konusu fiil, زَلَقَ يَزْلُقُ زَلْقًا şeklinde kullanıldığında ise önceki kullanımda olduğu gibi ayak kayması anlamını ifade etmekle birlikte bir yerin tenhalaşması anlamına da gelmektedir. Örneğin زَلَقَ الْمَكَانَ cümlesi “mekân ayaklardan uzak kaldı (kimse orada kalmadı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/398; Muhtar, 2008: 1/992)

## 12. **سرد Fiili**

### a) **Delmek, Deriyi Dikmek, Kitabı Aralıksız Okumak, Güzel Okumak, Seri Okumak, Anlamı**

Bu fiil, سَرَدَ يَسْرُدُ سَرْدًا şeklinde kullanıldığında bir şeyi delmek, dikmek, kitabı aralıksız okumak veya güzel okumak gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin سَرَدَ الشَّيْءَ cümlesi “o şeyi deldi” anlamına, سَرَدَ الْجِلْدَ cümlesi “deriyi dikti” anlamına, سَرَدَ الْقِرَاءَةَ okumayı peş peşe yaptı” veya “okumayı güzel yaptı” veya “okumayı hızlı yaptı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/426; Muhtar, 2008: 1/1055)

### b) **Aralıksız Oruç Tutmak Anlamı**

Söz konusu fiil, سَرَدَ يَسْرُدُ سَرْدًا şeklinde kullanıldığında ise aralıksız oruç tutmak anlamına gelmektedir. Örneğin سَرَدَ صَوْمَهُ cümlesi “üst üste oruç tuttu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/426)

## 13. **شرم Fiili**

### a) **Kenardan Kesmek/Yarmak Anlamı**

Bu fiil, شَرَمَ يَشْرُمُ شَرْمًا şeklinde kullanıldığında bir şeyi kenarından kesmek ve yarmak anlamına gelmektedir. Örneğin شَرَمَ الشَّيْءَ cümlesi “o şeyi kenarından kesti” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/480; Muhtar, 2008: 1/1196)

## b) Bir Organın Kesilmesi Anlamı

Söz konusu fiil, شَرَمَ يَشْرُمُ شَرْمًا şeklinde kullanıldığında ise geçişsiz (lâzm) olup bir organın kesilmesi anlamına gelmektedir. Örneğin شَرَمَ الرَّجُلُ cümlesi “adamin bir organı(göz kulak burun gibi) kesildi” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/480; Muhtar, 2008: 1/1196)

## 14. صَغَرَ Fiili

### a) Hacim Olarak veya Yaş Olarak Küçük Olmak Anlamı

Bu fiil, صَغَرَ يَصْغُرُ صَغْرًا şeklinde kullanıldığında bir şeyin hacim olarak veya bir insanın yaş olarak küçük olması anlamına gelmektedir. Örneğin صَغَرَني فلانٌ cümlesi “falanca yaşça benden küçüktür” anlamındadır. (Komisyon, 1972: 1/515; Muhtar, 2008: 1/1297)

### b) Zillete Razı Olmak Anlamı

Söz konusu fiil, صَغَرَ يَصْغُرُ صَغْرًا olarak kullanıldığında ise zillete razı olmak anlamına gelmektedir. Örneğin صَغَرَ الشَّخْصُ cümlesi “o şahıs zillete razı oldu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 1/515; Muhtar, 2008: 1/1297)

## 15. طَلَّقَ Fiili

### a) Özgür Olmak, Genişlemek, İyilik İçin Eli Açmak, Kadının Kocasından Boşanması Anlamı

Bu fiil, طَلَّقَ يَطْلُقُ طَلْقًا طَلْقًا طَلْقًا şeklinde kullanıldığında özgür kalmak, genişlemek, iyilik için el açmak, boşanmak gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin طَلَّقَ الْمَسْجُونُ cümlesi “tutsak özgür oldu” anlamına, طَلَّقَ الشَّيْءُ cümlesi “o şey genişledi” anlamına, طَلَّقَ يَدَهُ لِلْخَيْرِ cümlesi “iyilik yapmak için elini açtı” anlamına, طَلَّقَتِ الْمَرْأَةُ مِنْ زَوْجِهَا cümlesi “kadın kocasından boşandı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/563; Muhtar, 2008: 2/1411)

**b) Boşanmak, Özgür Olmak, Eli Güzel Olmak, Yüzü Sevinçli Olmak, Rahat Konuşmak, Havanın Güzel Olması Anlamı**

Söz konusu fiil, طَلَّقَ يَطْلُقُ طَلْقًا طُلُوقًا طُلُوقَةً şeklinde kullanıldığında önceki kullanımda olduğu gibi boşanmak özgür olmak gibi anlamları ifade etmekle birlikte elin güzel olması, yüzün sevinçli olması, rahat konuşmak ve havanın güzel olması gibi anlamlara da gelmektedir. Örneğin طَلَّقَتْ يَدَهُ cümlesi “eli güzel oldu” anlamına, طَلَّقَ وَجْهَهُ cümlesi “yüzü sevinçli oldu” anlamına, طَلَّقَ لِسَانَهُ cümlesi “dili açık oldu (açık ve rahat konuştu)” anlamına ve طَلَّقَ الْيَوْمَ cümlesi “ bu günün havası güzel oldu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/563; Muhtar, 2008: 2/1411)

**c) Uzaklaşmak Anlamı**

Söz konusu fiil طَلَّقَ يَطْلُقُ طَلْقًا şeklinde kullanıldığında uzak olmak anlamına gelmektedir. Örneğin طَلَّقَ الرَّجُلُ طَلْقًا “cümlesi adam uzaklaştı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/563; Muhtar, 2008: 2/1411)

**16.**

**a) Üstün Gelmek, Elde Etmek, Tırnakları Uzun Olmak Anlamı**

Bu fiil, ظَفَرَ يَظْفُرُ ظَفْرًا şeklinde kullanıldığında üstün gelmek, elde etmek ve tırnakları uzun olmak gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin ظَفَرَ ظَفْرًا عَلَى عَدُوِّهِ cümlesi “falanca düşmanına galip geldi” anlamına, ظَفَرَ بِهِ cümlesi “onu elde etti” anlamına ve ظَفَرَ الرَّجُلُ cümlesi “adamın tırnakları uzadı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/576; Muhtar, 2008: 2/1435)

**b) Tırnak Geçirmek ve Görmek Anlamı**

Söz konusu fiil, ظَفَرَ يَظْفُرُ ظَفْرًا şeklinde kullanıldığında bir şeye tırnak geçirmek/tırnaklamak ve görmek gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin ظَفَرَ مَا ظَفَرَكَ عَيْنِي مِنْذُ زَمَانٍ cümlesi “o şeye tırnak geçirdi” anlamına ve ظَفَرَكَ عَيْنِي مِنْذُ زَمَانٍ cümlesi “bir süredir gözüm seni görmedi” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/576; Muhtar, 2008: 2/1435)



## 17. عبر Fiili

### a) Geçmek, Göz Yaşı, Kitabı Mütalaa Etmek, Açıklamak, Ölçüye Bakmak, Ölmek, Rüya Tabir Etmek Anlamı

Bu fiil, عَبَرَ عَبْرًا, عَبْرًا, عَبْرًا, عَبْرًا şeklinde kullanıldığında geçmek, gözyaşı, mütalaa etmek, açıklamak, ölçüye bakmak, ölmek ve rüya tabir etmek gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin عَبَرَ الْمَاءَ cümlesi “suyu geçti” anlamına, عَبَرَ فَلَانٌ cümlesi “falancanın gözyaşları aktı” anlamına, عَبَرَ الْكِتَابَ cümlesi “kitabı mütalaa etti” anlamına, عَبَرَ مَا فِي نَفْسِهِ cümlesi “içindekini açığa vurdu” anlamına, عَبَرَ الْأَمْتَعَةَ cümlesi “eşyanın ölçüsüne baktı” anlamına, عَبَرَ الْقَوْمَ cümlesi “kavim öldü” anlamına ve عَبَرَ الرُّؤْيَا cümlesi “rüyayı tabir etti” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/580; Muhtar, 2008: 2/1449)

### b) Göz Yaşı Anlamı

Söz konusu fiil, عَبَرَ عَبْرًا şeklinde kullanıldığında ise sadece önceki kullanımın da anlamlarından biri olan gözyaşı anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/580)

## 18. غبر Fiili

### a) Durmak, Geride Kalmak ve Geçmek Anlamı

Bu fiil, غَبَرَ غُبُورًا şeklinde kullanıldığında durmak, geride kalmak ve geçmek gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin عَبَرَ فِي دَارِهِ cümlesi “evinde durdu” anlamına, إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ ayeti “Biz de onu (Lût'u) ve karısı dışındaki aile fertlerini kurtardık. Karısı geride kalanlardan (inkârcılardan) idi.”<sup>1</sup> Anlamına ve عَبَرَ فِي الزَّمَنِ الْغَابِرِ cümlesi “bu geçmiş zamandaydı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/642; Muhtar, 2008: 2/1590)

<sup>1</sup> A'raf, 7/83

### **b) Toz Tutmak, Toprak Renkli Olmak Ve Yaranın İyileşmeye Doğru Gittikten sonra Tekrar Kötüleşmesi Anlamı**

Söz konusu fiil, غَبِرَ يَغْبِرُ غُبْرًا غُبْرًا şeklinde kullanıldığında toz tutmak, toprak renkli olmak ve yaranın iyileşmeye doğru gitmesinin ardından tekrar kötüleşmesi anlamına gelmektedir. Örneğin وَجْهَ الرَّجُلِ غَبِرَ cümlesi “adamın yüzü toz tuttu” anlamına, غَبِرَ الشَّيْءُ cümlesi “o şey toprak renkli oldu” anlamına ve غَبِرَ الْجُرْحُ cümlesi “yara iyileşmeye doğru gittikten sonra tekrar kötüleşti” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/642; Muhtar, 2008: 2/1590)

### **19. فطن Fiili**

#### **a) Anlamak ve Bilmek Anlamı**

Bu fiil, فَطَنَ يَفْطِنُ فِطْنَةً فِطْنَةً şeklinde kullanıldığında bir şeyi anlamak ve bilmek anlamına gelmektedir. Örneğin فِطِنَ الْأَمْرَ cümlesi “iş anladı, bildi” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/695; Muhtar, 2008: 3/1723)

#### **b) Fetanet (çok akıllı olmak) Özelliğinin kişinin Sembolü Olması Anlamı**

Söz konusu fiil فَطَنَ يَفْطِنُ فِطْنَةً فِطْنَةً şeklinde kullanıldığında fetanetin kişinin sembolü olması anlamına gelmektedir. Örneğin فِطْنُ الْمَرْءِ cümlesi “fetanet şahsın sembolü oldu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/695; Muhtar, 2008: 3/1723)

#### **c) Fetanet Sahibi Olmak Anlamı**

Söz konusu fiil, فَطَنَ يَفْطِنُ فِطْنَةً فِطْنَةً şeklinde kullanıldığında kişinin fetanet sahibi ve uzmanlaşmış olması anlamına gelmektedir. Örneğin فِطْنُ الْمَرْءِ cümlesi “kişi fetanet sahibi oldu/uzmanlaştı” anlamına gelmektedir. (Muhtar, 2008: 3/1723)

## 20. قرع Fiili

### a) Bir Şeyi Kurayla Almak, Kapıyı Çalmak, Vurmak, Hayvanı Binilecek Hale Getirmek, Aniden Gelmek, Azmetmek Anlamı

Bu fiil, قرع يقرع قرعاً şeklinde kullanıldığında kurayla bir şeyi almak, kapıyı çalmak, vurmak, hayvanı binilecek hale getirmek, aniden gelmek ve azmetmek gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin قرع الشيء cümlesi “o şeyi kurayla elde etti” anlamına, قرع الباب cümlesi “kapıyı çaldı” anlamına, قرع الدابة بالسوط cümlesi “hayvana kamçıyla vurdu” anlamına, قرع الدابة بالجمام cümlesi “hayvanı gemle binilecek hale getirdi, anlamına, قرع الأمر cümlesi “başına aniden bir iş geldi” anlamına ve قرع للأمر cümlesi “o işe azmetti” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/728; Muhtar, 2008: 3/1801)

### b) Çölün Tenha Olması, Kuyunun Kuruması, Baştaki Tüylerin Dökülmesi Anlamı

Söz konusu fiil, قرع يقرع قرعاً şeklinde kullanıldığında çölde giden gelenin olmaması, kuyudaki suyun bitmesi ve baştaki saç/tüylerin dökülmesi gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin قرع الفناء cümlesi “çöl tenhalaştı” anlamına, قرع البئر cümlesi “kuyu kurudu” anlamına ve قرع الشخص cümlesi “kişinin başındaki saçlar döküldü” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/728; Muhtar, 2008: 3/1801)

## 21. كرع Fiili

### a) Su Küpünü (Bardak Veya Kap Kullanmadan) Ağzına Dikmek, Hayvanın Ayağına Vurmak Anlamı

Bu fiil, كرع في كرعاً وكرعاً şeklinde kullanıldığında bardak veya kap kullanmadan su testisini ağzına dikip içmek ve hayvanı ayak bileğinden vurmak anlamına gelmektedir. Örneğin كرع في الإناء cümlesi “su testisini ağzını dikti” anlamına, كرع الوحش cümlesi “vahşi hayvanı ayak bileğinden vurdu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/783; Muhtar, 2008: 3/1920)

### b) Bilek İncelmesi ve Bilekten Şikâyet Etmek Anlamı

Söz konusu fiil, كَرَعَ يَكْرَعُ كَرَعًا şeklinde kullanıldığında bileğin incelmesi ve bilek ağrısından şikâyet etmek anlamına gelmektedir. Örneğin كَرَعَ فُلَانٌ cümlesi “falanca bileğinden şikâyet etti” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/783)

### 22. لَبَّ Fiili

#### a) Boynuna Vurmak, İkamet Etmek ve Bir Meyveyi Kırıp Özünü Çıkarmak Anlamı

Bu fiil, لَبَّ لَبَّبْتُ يَلْبُ لَبًّا وَلَبُّوْا şeklinde kullanıldığında bir kimsenin boynuna (kolyenin takıldığı bölge) vurmak, bir mekânda ikamet etmek ve meyveyi kırıp özünü çıkarmak gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin لَبَّ الشَّخْصَ cümlesi “şahsın boynuna vurdu” anlamına, لَبَّ بِالْمَكَانِ cümlesi “mekânda ikamet etti” anlamına ve لَبَّ اللُّوزَ cümlesi “cevizi kırıp özünü çıkarttı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/811; Muhtar, 2008: 3/1987)

#### b) Akıllı Olmak Anlamı

Söz konusu fiil, لَبَّ يَلْبُ لَبًّا وَلَبَابَةٌ şeklinde kullanıldığında kişinin akıllı ve zeki olması anlamına gelmektedir. Örneğin لَبَّ الشَّخْصَ cümlesi “kişi çok akıllı ve zeki oldu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/811; Muhtar, 2008: 3/1987)

### 23. مَلَحَ Fiili

#### a) Beyaza Çalmak, Hayvanın Ayağına Hastalık Oluşması, Siyah Tüylerin Beyaza Karışması Anlamı

Bu fiil, مَلَحَ يَمْلَحُ مَلَحًا مُلْحَةً şeklinde kullanıldığında bir şeyin renginin beyaza çalması, hayvanın ayaklarında hastalık oluşması ve hayvanın tüyleri beyaz ve siyah karışımı olması gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin مَلَحَ الشَّيْءُ cümlesi “o şeyin rengi beyaza çaldı” anlamına, مَلَحَ الْحَيَوَانُ cümlesi “hayvanın ayağında hastalık çıktı” anlamına ve مَلَحَ الْكَبِشُ cümlesi “koçun

beyaz tüyelerine siyah tüyler karıştı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/883; Muhtar, 2008: 3/2117)

### **b) Bakışı Güzel Olmak ve Suyun Tuza Dönüşmesi Anlamı**

Söz konusu fiil, مَلَحَ يَمْلُحُ مَلْحًا şeklinde kullanıldığında bakışın güzel olması ve suyun tuza dönüşmesi anlamına gelmektedir. Örneğin مَلَحَ مَنْظَرُهُ cümlesi “bakışı güzel oldu anlamına, مَلَحَ الْمَاءُ cümlesi “su tuza dönüştü” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/883; Muhtar, 2008: 3/2117)

### **c) Tuzlamak, Kuşun Kanatlarını Hızlı Çırparak Uçması, Hayatı Mutlu Kılmak, Emzirmek ve Hayvan Tüylerini Yolmak Anlamı**

Söz konusu fiil, مَلَحَ يَمْلُحُ مَلْحًا şeklinde kullanıldığında bir şeye tuz katmak, kuşun kanatlarını hızlı çırparak uçması, hayatı mutlu kılmak, emzirmek ve hayvanın tüylerini yolmak gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin مَلَحَ الطَّعَامُ cümlesi “yemeğe tuz kattı” anlamına, مَلَحَ الطَّائِرُ cümlesi “kuş, kanatlarını hızlı çırparak uçtu” anlamına, مَلَحَهُ اللَّهُ cümlesi “Allah onun hayatını mutlu kıldı” anlamına, مَلَحَتْ فُلَانَةُ الْوَلَدَ cümlesi “falanca kadın çocuğu emzirdi” anlamına ve مَلَحَ الشَّاةُ cümlesi “koyunu, tüylerini sıcak suda yumuşatarak yoldu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/883; Muhtar, 2008: 3/2117)

## **24. نَعِم Fiili**

### **a) Cildin Yumuşak Olması Ve Yaşamın Güzel Olması Anlamı**

Bu fiil, نَعِمَ يَنْعَمُ نَعْمَةً şeklinde kullanıldığında cildin yumuşak olması ve kişinin yaşamının güzel olması anlamına gelmektedir. Örneğin نَعِمَ خَدُّهُ cümlesi “kişinin elmacık kemiği yumuşak oldu” anlamına ve نَعِمَ عَيْشُهُ cümlesi “yaşamı güzel oldu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/935; Muhtar, 2008: 3/2240)

**b) Cildin Yumuşaması, Yaşamın Güzel Olması, Dalın Yeşermesi, İçi Ferahlamak, Mutlu Olmak Anlamı**

Söz konusu fiil, نَعِمَ يَنْعَمُ وَيَنْعَمُ نَعْمًا وَنَعْمَةً وَنَعِيمًا şeklinde kullanıldığında önceki kullanımda geçen cildin yumuşaması ve yaşamın güzel olması anlamlarıyla birlikte dalın yeşermesi, içi ferahlamak ve mutlu olmak gibi anlamlara da gelmektedir. Örneğin نَعِمَ الْعُودُ cümlesi “dal yeşerdi” anlamına, نَعِمَ بِالْهَالِ cümlesi “içi ferahladı” anlamına ve نَعِمْتُ بِلِقَائِهِ cümlesi “onunla karşılaşmaktan dolayı mutlu oldum” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/935; Muhtar, 2008: 3/2240)

**25. هدر Fiili**

**a) Kanın Heder Olması (Kıyas Veya Diyet Alınmaması) Zayetmek ve Kaybetmek Anlamı**

Bu fiil, هَدَرَ يَهْدُرُ وَيَهْدُرُ هَدْرًا وَهَدْرًا şeklinde kullanıldığında kanın heder olması ve bir malı zayetmek ya da kaybetmek anlamına gelmektedir. Örneğin هَدَرَ دَمَهُ cümlesi “kanı heder oldu” anlamına ve هَدَرَ الْأَمْوَالَ cümlesi “malı zayetti” ya da “malı kaybetti” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/976; Muhtar, 2008: 3/2332)

**b) Sesin Yankılanması Ve Kaynama Anlamı**

Söz konusu fiil, هَدَرَ يَهْدِرُ وَيَهْدِرُ هَدِيرًا وَهَدِيرًا şeklinde kullanıldığında ise bir yerde ses yankılanması ve sıvı bir şeyin kaynaması anlamına gelmektedir. Örneğin هَدَرَ الْحَمَامُ cümlesi “hamamda ses yankılandı” anlamına ve هَدَرَ الْمَاءُ cümlesi “su kaynadı” anlamına gelmektedir. (Muhtar, 2008: 3/2332)

**26. وِجَل Fiili**

**a) Korkmak Anlamı**

Bu fiil, وِجَلَ يَوْجَلُ وَيَوْجَلُ وَجَلًا şeklinde kullanıldığında korkmak anlamına gelmektedir. Örneğin وِجَلَ قَلْبِهِ cümlesi “kalbi korktu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/1014; Muhtar, 2008: 3/2415)

### b) Korkuyu Bastırmak/Daha Korkutucu Olmak Anlamı

Söz konusu fiil, وَجَلَ يَوْجُلُ وَجْلًا şeklinde kullanıldığında başkasından daha korkutmak anlamına gelmektedir. Örneğin وَجَلَ الرَّجُلُ صَاحِبَهُ cümlesi “adam arkadaşından daha korkutucu oldu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/1014)

### c) Yaşlanmak Anlamı

Söz konusu fiil, وَجَلَ يَوْجُلُ وَجْلًا وَجَالَةً şeklinde kullanıldığında ise yaşça büyümek/ yaşlanmak anlamına gelmektedir. Örneğin وَجَلَ الرَّجُلُ cümlesi “adam yaşlandı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/1015)

## 27. يسر Fiili

### a) Kolaylaşmak, Yumuşamak/Uslu Olmak, Soldan Gelmek, Sol Tarafa Vurmak, Kumar Oynamak Anlamı

Bu fiil, يَسَرَ يَسِيرًا şeklinde kullanıldığında çoğunlukla kolaylaşmak, yumuşak huylu ve uslu olmak, bir şeyi veya kimseyi sollamak, sol tarafa vurmak ve kumar oynamak gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin يَسَرَ الشَّيْءُ cümlesi “iş kolaylaştı” anlamına, يَسَرَ الْإِنْسَانُ cümlesi “o insan yumuşak huylu oldu” anlamına, يَسَرَ فُلَانٌ فُلَانًا cümlesi “falanca, falancanın sol tarafından geldi” anlamına, يَسَرَ فُلَانٌ cümlesi “falancanın sol tarafına vurdu” anlamına, يَسَرَ الرَّجُلُ cümlesi adam kumar oynadı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/1064; Muhtar, 2008: 3/2511)

### b) Kolaylaşmak ve Az Olmak Anlamı

Söz konusu fiil, يَسَرَ يَيْسُرُ يُسِرًا يَسَارَةً şeklinde kullanıldığında kolaylaşmak ve az olmak anlamına gelmektedir. Örneğin يَسَرَ الْأَمْرُ cümlesi “iş kolaylaştı” anlamına, يَسَرَ الْمَالُ cümlesi “mal azaldı” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/1064; Muhtar, 2008: 3/2511)

### c) Kolaylaşmak ve Zengin olmak Anlamı

Söz konusu fiil **يَسِرُ يَسْرًا** şeklinde kullanıldığında diğer kullanımlarda da olan kolaylaşmak anlamıyla birlikte zengin olmak/ferah içinde yaşamak anlamlarına gelmektedir. Örneğin **يَسِرُ فُلَانٌ** cümlesi “falanca zengin oldu” anlamına gelmektedir. (Komisyon, 1972: 2/1064; Muhtar, 2008: 3/2511)

## SONUÇ

Sülâsî mücerred fiillerdeki kalıp ve masdar değişimine bağlı anlam farklılıkları kapsamında yapılan araştırma neticesinde elde edilen sonuç özetle şu şekildedir:

**أَدَمَ** fiili birinci babta kullanıldığında ıslah etmek ve deriyi temizlemek anlamına, dördüncü babta kullanıldığında ise esmer olmak anlamına gelmektedir. **بَطَلَ** fiili birinci babta kullanıldığında boşa gitmek anlamına, aynı babta masdarı değiştiğinde işsiz kalmak anlamına, beşinci babta kullanıldığında ise pehlivan olmak anlamına gelmektedir. **تَرَعَ** fiili üçüncü babta kullanıldığında vaz geçirmek anlamına, dördüncü babta kullanıldığında ise dolmak ve acele etmek anlamına gelmektedir. **تَلَّمَ** fiili dördüncü babta kullanıldığında delinmek, yarılmak, körelmek ve aptallaşmak anlamına, ikinci babta kullanıldığında ise yarmak, delmek ve köreltmek gibi anlamlara gelmektedir. **جَرَزَ** fiili dördüncü babta kullanıldığında yeşilliğin yok olması anlamına, birinci babta kullanıldığında çok ve aceleyle yemek anlamına, aynı babın farklı masdarından kabul edildiğinde ise kökten koparmak, rahatsız etmek, çekirgenin otları yemesi ve kötü söz söylemek anlamına gelmektedir. **حَطَبَ** fiili dördüncü babta kullanıldığında yerdeki odunların çok olması ve çok zayıflamak anlamına, ikinci babta kullanıldığında ise odun toplamak, odunları kesmek, bir görüşü desteklemek, sözde hataya düşmek ve düşmanlık etmek gibi anlamlara gelmektedir. **حَطَبَ** fiili birinci babta kullanıldığında masdarı **حَطْبَةٌ حُطْبَةٌ** şeklinde olduğunda hutbe okuma anlamına, masdarı **حَطْبًا حُطْبَةً** şeklinde olduğunda kız isteme anlamına,



beşinci babta kullanıldığında hatip olmak güzel konuşmak anlamına, dördüncü babta kullanıldığında ise rengin sararması anlamına gelmektedir. درح fiili dördüncü babta kullanıldığında çok yaşlanmak anlamına, üçüncü babta kullanıldığında ise defetmek/uzaklaştırmak anlamına gelmektedir. ذبر fiili, ikinci babta kullanıldığında kitap yazmak, seri okumak, haber almak ve bakıp bakışı hissettirmek anlamına, dördüncü babta kullanıldığında ise kızmak anlamına gelmektedir. رفق fiili, birinci babta kullanıldığında şefkat göstermek, orta şekilde yürümek, dirseğe vurmak, fayda sağlamak ve işi iyi yapmak anlamına, beşinci babta kullanıldığında ise şefkat göstermek ve arkadaş olmak anlamına gelmektedir. زلق fiili birinci babta kullanıldığında ayağı kaymak, uzaklaşmak, uzaklaştırmak, sinirli bakmak, başı usturaya vurmak/tıraş etmek anlamına, dördüncü babta kullanıldığında ise ayağı kaymak ve bir mekânın tenhalaşması anlamına gelmektedir. سرد fiili, birinci babta kullanıldığında delmek, deriyi dikmek, kitabı aralıksız okumak, güzel okumak, seri okumak, anlamına, dördüncü babta kullanıldığında ise aralıksız oruç tutmak anlamına gelmektedir. شرم fiili, ikinci babta kullanıldığında kenardan kesmek, yarmak anlamına, dördüncü babta kullanıldığında ise bir organın kesilmesi anlamına gelmektedir. صغر fiili, üçüncü babta kullanıldığında hacim olarak veya yaş olarak küçük olmak anlamına, beşinci babta kullanıldığında ise zillete razı olmak anlamına gelmektedir. طلق fiili, birinci babta kullanıldığında özgür olmak, genişlemek, iyilik için eli açmak, kadının kocasından boşanması anlamına, beşinci babta kullanıldığında boşanmak, özgür olmak, eli güzel olmak, yüzü sevinçli olmak, rahat konuşmak, havanın güzel olması anlamına, dördüncü babta kullanıldığında ise uzaklaşmak anlamına gelmektedir. ظفر fiili, dördüncü babta kullanıldığında üstün gelmek, elde etmek, tırnakları uzun olmak anlamına, ikinci babta kullanıldığında ise tırnak geçirmek ve görmek anlamına gelmektedir. عبر fiili, birinci babta kullanıldığında geçmek, gözyaşı, kitabı mütalaa etmek, açıklamak, ölçüye bakmak, ölmek, rüya tabir etmek anlamına, dördüncü babta kullanıldığında ise sadece gözyaşı anlamına gelmektedir. عبر fiili, birinci babta kullanıldığında durmak, geride kalmak ve geçmek anlamına, dördüncü babta

kullanıldığında ise toz tutmak, toprak renkli olmak ve yaranın iyileşmeye doğru gittikten sonra tekrar kötüleşmesi anlamına gelmektedir. فطن fiili, ikinci babta kullanıldığında anlamak ve bilmek anlamına, beşinci babta kullanıldığında fetanet ile meşhur olmak anlamına, dördüncü babta kullanıldığında ise fetanet sahibi olmak anlamına gelmektedir. قرع fiili, üçüncü babta kullanıldığında bir şeyi kurayla almak, kapıyı çalmak, vurmak, hayvanı binilecek hale getirmek, aniden gelmek, azmetmek anlamına, dördüncü babta kullanıldığında ise çölün تنها olması, kuyunun kuruması, baştaki tüylerin dökülmesi anlamına gelmektedir. كرع fiili, üçüncü babta kullanıldığında su testisini ağzına dikmek, hayvanın ayağına vurmak anlamına, dördüncü babta kullanıldığında ise bilek incilmesi ve bilekten şikâyet etmek anlamına gelmektedir. لب fiili, birinci babta kullanıldığında boynuna vurmak, ikamet etmek ve bir meyveyi kırıp özünü çıkarmak anlamına, ikinci babta kullanıldığında ise akıllı olmak anlamına gelmektedir. ملح fiili dördüncü babta kullanıldığında beyaza çalmak, hayvanın ayağına hastalık oluşması, siyah tüylerin beyaza karışması anlamına, beşinci babta kullanıldığında bakışı güzel olmak ve suyun tuza dönüşmesi anlamına, üçüncü babta kullanıldığında ise tuzlamak, kuşun kanatlarını hızlı çırparak uçması, hayatı mutlu kılmak, emzirmek ve hayvan tüylerini yolmak anlamına gelmektedir. نعم fiili, beşinci babta kullanıldığında cildin yumuşak olması ve yaşamın güzel olması anlamına, dördüncü babta kullanıldığında ise cildin yumuşaması, yaşamın güzel olması, dalın yeşermesi, içi ferahlamak, mutlu olmak anlamına gelmektedir. هدر fiili, birinci babta kullanıldığında kanın heder olması (kıyas veya diyet alınmaması) zayetmek ve kaybetmek anlamına, ikinci babta kullanıldığında ise sesin yankılanması ve kaynama anlamına gelmektedir. وجل fiili, dördüncü babta kullanıldığında korkmak anlamına, birinci babta kullanıldığında korkuyu bastırmak/daha korkutucu olmak anlamına, beşinci babta kullanıldığında ise yaşlanmak anlamına gelmektedir. يسر fiili ikinci babta kullanıldığında kolaylaşmak, yumuşamak/uslu olmak, soldan gelmek, sol tarafa vurmak, kumar oynamak anlamına, beşinci babta kullanıldığında kolaylaşmak ve az olmak

anlamına, dördüncü bapta kullanıldığında ise kolaylaşmak ve zengin olmak anlamına gelmektedir.

## KAYNAKÇA

- Arvasi, B. (2020). *Yusuf b. Abdulmelik'in Hayatı İlmi Kişiliği ve el-Mazbût fi Şerhi'l-Maksûd Adlı Eseri*, İstanbul: Hiperlink Yayınları,
- Cücânî, A. (1987). *el-Miftâf fi's-Sarf, thk. Ali Tevfik Hamed*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle,
- Enbârî, E. (1971). *Lüma 'ü'l-edille fi uşûli'n-naĥv*, Beyrut: Dâru'l-Fikr,
- Hamlevî, A. (2001). *Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf*, Riyad: Mektebetü'l-Meârif,
- İbnü's-Serrâc, E. (1996). *el-Usûl fi'n-naĥv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,
- Komisyon, (1972). *el-Mu'cemu'l-Vesît*, 2. Baskı, Kahire: Mecma'u'l-Luġati'l-Arabiyye.
- Köse, İ. (2023) "Arap Dilinde Semâi Masdar Problemi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1, 141-176.
- Muhtar, A. (2008). *Mu'cemu'l-Luġati'l-'Arabiyyeti'l-Muâsira*, Beyrut: Alemu'l-Kütüb.



## *Bölüm 6*

### **HZ. ÖMER DÖNEMİNDE KADININ KONUMU\***

*Mehmet Nadir ÖZDEMİR<sup>1</sup>*

*Zehra ATA<sup>2</sup>*

---

1 \*Bu çalışma TÜBİTAK tarafından 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projesi kapsamında desteklenmiştir. TÜBİTAK'a desteklerinden ötürü teşekkür ederiz.

Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, mehmetnadir72@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1445-7541

2 Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi, zehraata1514@gmail.com, ORCID: 0009-0000-2553-9609

## Giriş

Bu çalışma, Hz. Ömer döneminde kadının toplumsal konumunu anlamaya yönelik bir araştırmadır. İslam Tarihinde Hz. Ömer'in halifelik dönemi, adalet, eşitlik ve toplumsal düzen konularında getirdiği yeniliklerle bilinir. Bu çalışma, esasen kadın konusunun çok yönlü incelendiği günümüz dünyasına İslam Tarihinin erken döneminden bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu dönemdeki kadınların toplumsal hayata etkileri, kadınların eğitim, iş yaşamı, aile hayatı, siyasi katılım ve diğer toplumsal alanlardaki deneyimlerini anlamak da amaçlarımızdandır. Kadınların İslam nazarındaki yeri ve öneminden öte bu araştırma ilk halifelerden, İslam dünyasında büyük değişim ve uygulamaların öncüsü, aynı zamanda bir müctehid sahâbî olan Hz. Ömer dönemindeki kadın uygulamalarına tarih perspektifinden bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Hz. Peygamber sonrası dönemin sancıları içinde İkinci halife Hz. Ömer'in çözüm odaklı yönetim anlayışı toplumsal hayata ve kadınlara da yansımıştır. Araştırmamız toplumların değerleri, normları ve algıları, zaman içinde farklı etkilerle şekillendiği gerçeğinden hareketle İslam tarihinin erken döneminde Müslüman toplumdaki kadına bakış konusundaki devam eden güncel tartışmalara tarih ilminin imkânları çerçevesinde bir katkı sunmaktadır. Hz. Ömer'in yönetimi altında gerçekleşen değişiklikler, toplumun farklı alanlarında etkisini göstermiştir. Bu alanlardan biri de kadın algısı ve kadının toplumsal hayata yansımalarıdır.

Kadının rolü, statüsü ve hakları, Hz. Ömer dönemindeki politika ve uygulamalar tarafından belirlenmiş ve etkilenmiştir. Araştırma sürecimiz, titizlikle seçilen kaynakları incelemeyi, tarihî belgeleri çözümlemeyi ve sosyal bilimler metodolojisine uygun bir şekilde verileri analiz etmeyi içermektedir. Bu bağlamda, çalışmamızın bilimsel niteliğini güçlendirmek adına özenle seçilen yöntem ve yaklaşımlarla hareket ettiğimizi belirtmek isteriz.

Hz. Ömer Dönemi'nde kadınların eğitimine nasıl yaklaşılmıştır ve bu dönemde kadınların eğitim fırsatları nasıl değişmiştir? Kadınların iş hayatına katılımı ve ekonomik bağımsızlık durumu Hz. Ömer Dönemi'nde nasıl şekillenmiştir? Aile hayatında kadınların rolü ve hakları bu dönemde nasıl tanımlanmıştır? Hz. Ömer Dönemi'nde kadınların siyasi katılımı ve liderlik rolleri nelerdir? Kadınlara yönelik toplumsal sınırlamalar ve ayrımcılığın belirlenmesi için Hz. Ömer Dönemi'nde hangi uygulamaların olduğu tespit edilebilir? gibi ilk Müslümanların kadına bakışları konusundaki çağdaş tartışmalara cevap olabilecek sonuçları ortaya koymaktayız. Araştırmamız Hz. Ömer dönemindeki gelişmelerin genel İslam toplumunun kadınlarına etkisini değerlendirmeye dair Hz. Ömer dönemindeki kadın algısının toplumsal hayata yansımalarını analiz ederek, kadın hakları konusunda farkındalık yaratmayı hedefler. Araştırmanın yöntemi, hem yazılı kaynaklar hem de tarihî verilerin analizine dayanan karşılaştırmalı bir araştırma olmuştur.

## 1. İslam Öncesi Arap Toplumunda Kadın

Cahiliye dönemi de denilen İslam öncesi Arap toplumunda genel anlamda kadının geri planda olduğu bilinmektedir. Bu durumun temel gerekçeleri olarak iklim şartları ve iktisadi şartlar öne sürülebilir. Bu durum erkeği etkin bir aktör olarak ortaya çıkarmış görünmektedir. Bu dönemde erkeklerin çok sayıda kadınla evlenmesi yadırganmamış, boşanma soylu bir aileye mensup kadınlar dışında erkeğe ait bir hak olarak görülmüştür.

Kadınların hayatındaki en önemli aşama İslam dinini kabul etmeleriyle başlamıştır. O dönemdeki kadınlar ailelerinden ve çevrelerinden gördükleri onca eziyete rağmen Hz. Peygamber'e biat etmişlerdir. Müslüman kadınlar, İslam'ı yaşama mücadelesinde erkeklerle ortak kaderi paylaşmışlar hem Habeşistan'a hem Medine'ye yapılan hicretlere katılmışlardır. Cahiliye döneminden farklı olarak Müslüman olan kadınlar sokağa çıkarken giyim kuşamlarında değişikliğe gitmişlerdir.

İslam öncesi dönemde kadının konumu ile ilgili naklettiğimiz tarihî rivayetler, yeni dinin başarısını övmek için eskiyi en kötü yönleriyle göstermek için genelleştirilmiştir. Kız çocuklarının doğar doğmaz öldürülmesinin sadece toplumun belirli bir grubu tarafından gerçekleştirildiğini düşünmek daha uygun olur. Ancak son araştırmalar, M. VII. yüzyıl Hicaz'ında kadın-erkek nüfus oranlarının yaklaşık eşit olduğunu gösteriyor. Ek olarak, her erkeğin birden fazla kadınla evli olduğu varsayıldığında, kadın nüfusunun kaynağı belirsizdir.

Öte yandan, Hz. Hatic'e'nin toplumdaki saygınlığı, Hz. Aişe'nin danışmanlık rolü, Hind'in mücadelesi ve diğer güçlü kadınların varlığı, Câhiliye döneminin kadın sistemine karşı çıkışlarını yansıtır. Bu kadınlar, o dönemin normlarına meydan okuyarak aktif bir rol üstlenmiştir. Cahiliye döneminde nadir de olsa kadınların da okuma yazma bildiği rivayetlerle anlaşılmaktadır. Cahiliye döneminin kültürel merkezi, Kâbe duvarına asılan şiirlerdir ve şairler toplumun önde gelenleri olarak kabul edilir.

İslam'ın yayılmasıyla birlikte kadınların toplumsal ve hukuki statüsünde önemli değişimler yaşanmıştır. İslam'ın öğretileriyle birlikte kadınlar, toplum içinde daha etkin roller üstlenmiş ve bilgiye erişimleri artmıştır. Hz. Hafsa gibi kadınlar, İslam'ın öğretilerini yayma ve toplumu eğitime konusunda önemli rol modelleri olmuştur. Bu durum, İslam'ın kadın hakları ve toplumsal cinsiyet rollerine getirdiği yenilikleri yansıtmaktadır. Getirilen haklardan bir diğeri de ilk Müslüman kadınların kazanımlarından biri olarak kabul edilen biat, kadınların kendi liderlerini ve dinî liderlerini seçmelerine izin verilmesi, kabile asabiyetinden bağımsız olarak kendi dinlerini seçmelerine izin verilmesi ve özgür iradelerini kullanmaları anlamına gelmektedir. Kadınların Hz. Peygamber'e biat etmeleri, tamamen kendi iradeleriyle yapılmıştır. Bu süreç, kadınların toplumda daha etkin bir konuma yükseldiği ve cinsiyet ayrımı olmadan sorumluluklar üstlendiği bir dönemin başlangıcını temsil etmektedir.

Müslüman kadınlar, geleneksel cinsiyet normlarına meydan okuyarak İslam'ın öğretilerini yaşamışlardır. Taciz gibi durumlarda kadının savunma hakkının tanınması, toplumsal cinsiyet dinamikleri açısından önemli bir devrim niteliği taşımaktadır. İslam'ın gelmesiyle birlikte, kadınlar toplumda daha görünür hale gelmiş ve kadınların toplumsal yaşamda daha aktif bir şekilde yer almalarına yol açmıştır.

## 2. Hz. Ömer döneminde kadın

Hz. Peygamber'in vefatının ardından, Müslüman toplumu, Hz. Ömer'in yönetiminde önemli değişiklikler yaşamıştır. Kadınların toplumdaki yeri bu dönemde sosyal, ekonomik ve kültürel olarak değişmeye başladı. Bu dönemde kadın hakları, Hz. Ömer'in adil yönetimiyle İslam'ın temel prensipleri çerçevesinde ele alındı. Nitekim Hz. Ömer, "Bizler Câhiliye devrinde kadınlara önem vermezdik. İslâm gelip de Allah'ın onları zikretmesiyle, üzerimizde onların hakkı olduğunu anladık" diyerek İslâm'ın gelmesi neticesinde kadınlara karşı bakış açılarının değiştiğini ifade etmiştir (Buhârî, 1972: Hadis no: 31; Güner, 2007: 23/55).

### 2.1. Aile hayatında kadın

İslâm öncesinde İslâm'a olan düşmanlığı ile bilinen Hz. Ömer rivayetlere göre kadın-erkek demeden inananlara şiddet uygulamıştır. Örneğin Câhiliye döneminde Müemmeloğlu'nun câriyesi Lübeyne'ye rastlamış ve bu câriyeyi İslâm'a girdiği için yoruluncaya kadar dövmüştür. Eşleri, Zeyneb bnt. Maz'un, Ümmü Gülsüm bnt. Cervel, Karibe bnt. Ebi Ümeye, Cemile bnt. Sabit, Lüheyne (cariyedir), Fukeyhe (cariyedir), Ümmü Hâkim bnt. el-Haris, Atike bnt. Zeyd, Ümmü Gülsüm bnt. Ali b. Ebi Talib (Hz. Ali'nin kızı)'dir. Müslüman olmadan önce üç kadınla evlendiği anlaşılmaktadır. İki câriyelerinden olmak üzere toplam dokuz evlilik yapmış, âyetin (Mümtehine 60/10) gelmesi üzerine Hz. Ömer, İslâm'ı kabul etmeyen iki eşinden sulh yoluyla boşanmıştır. Bunlar, Ümmü Gülsüm bnt Cervel ve Karibe bnt. Ebî Ümeye'dir.

Hz. Ömer, zorla tecavüz edilen bir kadına recm uygulamak isteyenleri bundan men ederek, bu kadının bu işi isteyerek ve bilerek günaha girmediğini bu sebeple recm uygulanmamasını emretmiştir (Ebû Yûsuf, 1973: 245).

### 2.2. Evlilik

Hz. Ömer'in idaresi, adalet ve bilgiye dayalı olup, evlilik konularında toplumsal ve yasal düzeyde çeşitli yeniliklere öncülük etmiştir. Bu dönemde, Arap toplumunda kabileler arası evlilikler yaygın olmakla birlikte, bazıları yabancılarla evlenmeye pek sıcak bakmamıştır. Hz. Ömer, evliliklerde soy ve sosyal konumun dengeli olmasına önem vererek, evliliğin mutluluğu için denkliği vurgulamıştır. Onun "Hür kadınla evlenen kölenin, yarısı azad olmuş" ve Cariye ile evlenen her hür adamın yarısı ise köleleşmiştir" (Ekinci, 2021:5/312) ifadesiyle denkliğe verdiği önem verdiğini göstermiştir. Nikâhın duyurulma-



sı hususunda kadının namusu ve toplumda o kişiler hakkında fitneye mahal vermemek için bunu gerekli görmüştür. Boşama hakkını şart koşarak evlenen kadınlar hakkında sorulduğunda “Şart kadının hakkıdır” (Canan:1988: 2/243-244).

İslâm, Müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarla evlenmesine ayetle izin vermişti (Mâide 5/5). Hz. Ömer’in, Müslüman erkeklerin ehli kitap kadınlarla evlenmesini ve Müslüman kadınların da ehli kitap erkekleriyle evli kalmasını hoş karşılamadığına dair endişeleri çeşitli nedenlerle temellendirilmiştir. Bunlar arasında, Müslüman genç kadınların zarar görmesi ve evlilik dışında kalması, ehli kitap kadınların Müslüman evlatların din ve ahlakını etkilemesi gibi faktörler yer almaktadır. Ayrıca, bu tür evliliklerin Müslüman toplum için olası zararları arasında casusluk faaliyetleri, gayrimüslim geleneklerinin Müslüman topluma girmesi, Müslümanların gayrimüslimlerin uyruklarına girmesine maruz kalması, evlilik öncesinde ehli kitap kadınlarıyla ilgili tam bilgi sahibi olunamaması gibi hususlar da vurgulanmaktadır.

Hz. Ömer, adaletin sağlanması ve İslam’ın prensiplerinin uygulanması için çeşitli yenilikler gerçekleştirmiştir. Bunlardan biri de mut’a nikahının yasaklanmasıdır. Esasen mut’a Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştı. Mut’a nikahı, muayyen bir zaman dilimi için yapılan geçici bir evlilik biçimidir ve genellikle sosyal ve ekonomik sebeplere dayanmaktadır. Hz. Ömer, bu uygulamayı toplumda ahlaki ve sosyal bozulmalara neden olduğu gerekçesiyle yasaklamıştır. Bu adım, kadınların güvenli ve istikrarlı bir evlilik ortamına sahip olmalarını sağlamıştır.

Bununla birlikte, Hz. Ömer’in yoksullukla mücadele siyasetinde özellikle evlenmeyi engelleyen bir faktör olarak görülen fakirlik durumunu ortadan kaldırmaya yönelik önemli adımlar içermiştir. Bu politikalar, sosyal yardım programları aracılığıyla yoksul kadınlara evlenme imkânı sunarak onların sosyal konumlarını güçlendirmiştir.

Hz. Ömer, kişisel tercihlere ve isteklere saygı duyarak, evlilik istemeyenlerin zorla evlendirilmesine karşı çıkmıştır. Bu yaklaşım, toplumsal adaleti ve bireylerin özgürlüklerini korumaya yönelik önemli bir adımdır. Urve b. Hizâm ve Afrâ bnt. Mâlik’in hikayesi, Hz. Ömer’in evlilik konusundaki tutumunu açıkça ortaya koyan önemli bir örnektir. Bu olayda, Urve savaşta iken Afrâ zorla evlendirilmiş ve bu durum ikisinin de üzüntüsüne neden olmuştur. Hz. Ömer, bu olayı duyduğunda derin bir üzüntü yaşamış ve “Eğer ben Afrâ’ya yetişseydim onları evlendiririm” şeklinde bir ifade kullanmıştır (İbnü’l-Cevzî, 1995:4/352-359). Bu bağlamda, Hz. Ömer’in evlilik konusundaki tutumu, kadınların toplumdaki yerini güçlendirme ve kendi hayatları üzerinde karar sahibi olma haklarını destekleyen önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Diplomatik ilişkilerin bir yansıması olarak, Hz. Ömer döneminde hediyeleşmelerin önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Rivayetlere göre, Bizans

kraliçesi Hz. Ömer'in eşine çeşitli hediyeler göndermiştir. Karşılığında, Hz. Ömer'in kızı Ümmü Gülsüm, Medine pazarından özel kokular ve eşyalar satın alarak bunları elçiler aracılığıyla kraliçeye göndermiştir. Bazı kaynaklara göre, kraliçe bu hediyeleri alarak sarayındaki kadınlara göstermiş ve bu hediyelerin Arap kralının eşinden geldiğini ifade etmiştir. Hz. Ömer ise gelen hediyeleri devletin resmi postası aracılığıyla aldığı için bunları hazine malı olarak değerlendirmiş ve hazineye aktarmıştır. Ayrıca, gelen bir gerdanlığı satın alarak eşine vermiştir (Taberî, 1967: 5/52). Hz. Ömer Bizans kraliçesinin Ümmü Gülsüm'e gönderdiği hediyeleri resmi devlet postası getirdiğinden dolayı bunları hazine malı olarak değerlendirmiş ve bu hediyeleri beytülmal'e aktarmıştır.

Abdullah b. Ömer'in naklettiği bir olayda, Ömer b. Hattâb'ın eşi Atike'ye bir kadife halı hediye edilmiştir. Ömer, bu hediyeyi görünce halının kaynağını sormuş ve Atike'nin Ebû Musa el-Eşari tarafından verildiğini öğrenmiştir. Bunun üzerine Ömer, Ebû Musa'yı çağırmış ve ona niçin eşlerine hediye verdiğini sormuştur. Ebû Musa'nın cevabının ardından Ömer, "Onu al, buna ihtiyacımız yok" diyerek hediye halıyı geri çevirmiştir. Hz. Ömer, eşlerinin devlet işlerine müdahale etmesini engellerdi ve bir kez valilerden birini azletmeyi düşündüğünde, eşlerinden biri tarafından eleştirilmiştir. Buna karşılık, Hz. Ömer, eşine sert bir şekilde hitap etmiş ve devlet işlerine karışmamasını istemiştir (İbn Şebbe, 1979: 817-818). Hz. Ömer dönemindeki evlilik ve kadının konumu, toplumsal ve siyasi ilişkilerin karmaşıklığını yansıtan önemli bir unsurdur. Hz. Ömer'in Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm ile evliliği, onun ehl-i beyt ile akraba olmak amacıyla yaptığı bir evlilikti. Bu evlilik sadece bireysel tercihlerle değil, aynı zamanda siyasi ve toplumsal dinamiklerle de şekillenmiştir.

### 2.3. Mehir

Hz. Ömer, toplumsal düzenleme ve adaletle ilgili konularda derin izler bırakmıştır. Bu izlerden biri de mehirde üst sınır getirilmesiyle ilgilidir. Kadınların fazla mehir istemeleri sonucunda evlenemeyen erkek sayısının artması ve fuhuşun yaygınlaşması üzerine, Hz. Ömer mehir konusunda düzenleme yapma gereği hissetmiştir. Bu düzenleme, kadın haklarının korunması ve toplumsal denge açısından önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Bir gün mescide gider ve sahabeye şöyle der: "Dikkat edin, kadınlara verdiğiniz mehirlerde haddi aşmaktan sakının. Eğer mehir, dünyada bir ikram ve cömertlik, Allah katında da bir takvâ alameti olsaydı, buna en layık olan Peygamber(as) olurdu. Hâlbuki Resûlullah, zevcelerinden her birisine veya kızlarına mehir alırken 12 ukıyyeden fazla mehir vermezdi. Bir adam, karısına haddi aşacak şekilde mehir vermeye mecbur olursa, girdiği bu külfetten dolayı, içinden karısına karşı bir kırgınlık besleyebilir. Hatta sizin için en ağır yük altına girdim diyebilir" demesi üzerine Hz. Ömer'in mehire üst sınır getirme yolundaki teşebbüsü Kureyşli bir hanımın, verilen mehirin ne kadar çok olursa olsun geri alınmamasını beyan eden (Nisâ 4/20) âyetini hatırlatarak delil gösterip miktarın sınırlanmasına itiraz etmesi üzerine (M. Ebû Zehra, 1391/1971:201-251).

Halife, “Kadınlara 400 dirhemden fazla mehir vermeyi yasaklamıştım. Şimdi bu görüşümden vazgeçiyorum. Dilediğiniz kadar mehir verebilirsiniz” (Ebû Dâvûd, ts.:I/3-16) demiştir.

#### 2.4. Ümmü Veled

Hz. Ömer döneminde, cariyelerin konumu İslam toplumunun yapısal ve ideolojik dinamiklerini anlamak için önemli bir araştırma konusu olmuştur. Bu dönemde cariyelerin sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamları incelenmiş ve İslam toplumunun kölelik sistemiyle ilişkisi daha iyi anlaşılmasına çalışılmıştır. Efendisinden çocuğu olan cariyenin satılmayacağı, miras olamayacağı ve başka birisine hibe edilemeyeceği konusunda uygulamada açıklık yokken halife ümmü veledin satışını yasaklamıştır. Ümmü veledin satışının yasaklanması, köle ticaretinde bir reformun bir parçasıdır. Ümmü veled, kölelerin doğurduğu çocuklardır ve bu uygulama kölelerin daha fazla doğurganlığını sağlamak için teşvik edilmekteydi. Bu, İslam tarihinde kölelikle mücadelede önemli bir dönüm noktası olmuştur.

#### 2.5. Dul Hanımların Korunması

Savaşların yaygınlaşmasıyla birlikte artan dul kadın sayısı, maddi ve manevi açıdan desteklenme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Hz. Ömer, bu konuda hassas davranarak dul kadınların maddi sıkıntı çekmemesi için çeşitli önlemler almıştır. Bu düzenlemeler, günümüzde de kadınların haklarını ve toplumsal statülerini güçlendirmek adına bir ilham kaynağı olabilir. Hassasiyetini Sevad'ın fethinden sonra şu sözleri söylemesinden anlamaktayız: “Eğer bir süre daha halifelğe devam edersem Irak'ın dullarını, benden sonra gelecek emire muhtaç olmayacak şekilde zengin edeceğim” (Ebû Yûsuf, 1973:75-76) demiştir.

#### 2.6. Kadınlara atâ verilmesi

Atâ (Hûd 11/108; el-İsrâ 17/20; Sâd 38/39; en-Nebe' 78/36) ifadesi ilk defa Hz. Ömer döneminde gündeme gelmiştir. Fetihler sonucu fey (Özdemir, 2016: 23 ) gelirlerinde büyük artışla fetihlerin artmasıyla bu uygulamanın hayata geçirilmesinde etkili olmuştur. Hz. Ömer, bu gelirleri Müslümanlar arasında her ay erzak şeklinde ve yılda bir defa da nakit olarak verilmesini emretmiştir. Ancak kadınların bebeklerini süttten daha erken kesmelerine neden olduğu gerekçesiyle, Hz. Ömer bu uygulamayı gözden geçirmiştir. Bir rivayete göre, bir gece bir bebeğin sürekli ağlaması üzerine Halife Ömer, bebeğin annesine nedenini sormuş ve kadın, bebeğini süttten kesmek istediğini ancak sadece süttten kesilen bebelere atıyye verildiğini belirtmiştir. Ömer, bu durumu düzeltmek için her doğan çocuk için atıyye dağıtımını başlatmıştır. Bu olay, toplumda duyurulmuş ve hatta taşradaki merkezlere yazılarak geniş kitlelere duyurulmuştur (İbn Sad, 2001:3/392). Bu uygulama, Hz. Ömer'in toplumsal adalet ve refahı sağlama çabalarının bir parçası olarak değerlendirilmiştir.

Konumuz kadınlar olduğu için halifenin tespit ettiği atâ miktarlarından kadınlara verilenler şu şekilde sıralanabilir: Hz. Peygamber'in eşlerini ilk sıraya koymuştur. Hz. Peygamber'in hanımlarına 10.000'er dirhem, Hz. Aişe'yi diğerlerinden ayrı tutarak ona 12.000 dirhem vermiştir. Hz. Âişe'nin atıyyesinin diğer eşlerden 2000 dirhem daha fazla olması kendisine sorulduğunda "Âişe Resûlullah'ın sevgilisidir" diye cevap vermiştir. Muhacir ve ensarın çocukları ile Kadisiye ve Yermük savaşlarına katılanlara 2000'er (kaynaklarda bu savaşlara katılan kadınların da olduğu söyleniyor, arka planda su taşımak, yemek yapmak ve tedavi etmek gibi görevleri olduğu söylenmektedir.) Hz. Peygamber'in hanımları dışındaki kadınlardan en fazla miktarda atâ tahsis edilenler, 1000'er dirhem ile ilk muhacir kadınlardır. Diğer kadınlara ise 600, 400, 300 ve 200 dirhem yıllık ödenmiştir. Çocuklara da süttten kesilmeleriyle birlikte 100'er dirhem atâ verilmiştir.

### 2.7. Kadınların Ekonomik Hayata Katılımı

Hz. Ömer döneminde kadınlar, çeşitli meslek dallarında faaliyet göstermiş ve aktif roller üstlenmiştir. Öncelikle, kadınların toplum içindeki etkinlikleri, Şifa bnt. Abdullah gibi bireyler aracılığıyla anlaşılabilir. Peygamberimiz dönemindeki Şifâ'nın Hz. Ömer tarafından kadınların devam ettiği Medine pazarına esnafı denetlemekle görevlendirildiği(zabıta) nakledilmektedir Ket-tânî, ts: 1/115).

Hz. Ömer Şifa bnt. Abdullah ile zaman zaman istişare ederdi. Şifâ'nın Haf-sa'ya yazıyı ve rukyeyi öğretmekle görevlendirilmesi, en faziletli ameller, yağmur duası, haccın fazileti, cemaatle namazın önemi ve kadınların mescidde cemaatle namaza katılmaları gibi konularda Şifâ bnt. Abdullah'tan nakledilen on iki rivayet yer almaktadır (İbn Hazm, 1412/1992:149). Kadınların fıkıh alanında uzmanlaşmaları teşvik edilmiştir. Bir örnek olarak Hz. Ömer'in Medine sokaklarında bir anne ve kız arasındaki tartışmayı duymasıyla ortaya çıkar. Anne, kızına süte su karıştırma talimatı verdiğinde, kızı bu emre itaatsizlik etmeyi doğru bulur ve bunun müminlerin emiri Hz. Ömer'in yasakladığı bir eylem olduğunu belirtir. Bu durum, kadınların dönemin toplumsal normlarına ve dini öğretilere olan bağlılıklarını yansıtmaktadır. Hz. Ömer, bu olayı dikkatle izler ve evin konumunu tespit ederek oğlu Asım'a bildirir. Ardından, eğer bu kızın karakteri uygunsam, onunla evlenmeyi ve böylece hayırlı bir evlat sahibi olmayı tavsiye eder. Bu evlilikten Ömer b. Abdülaziz doğar (İbn Asâkir, 1982:18).

Kadınlar, dönemin ekonomik faaliyetlerine aktif olarak katılarak gelirden elde etmiş ve toplumun temel değerlerine olan bağlılıklarını korumuşlardır. Kadınların geçimlerini sağlamak için farklı mesleklerle uğraştıkları da belirgindir. Örneğin, Havle bnt. Kays, Rasulullah ve Hz. Ebû Bekir dönemlerinde sepet örmek ve eğiricilik yapmak gibi işlerle meşgul olduklarını anlatmaktadır. Ticarete kadınların aktif olarak yer aldığı bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Esmâ bnt. Muharribe'nin "attâre" olduğu bilinmektedir. Oğlu Yemen'e

vali olarak atandığında, Yemen'den annesine güzel kokular göndermiş ve Esmâ'nın da bu kokuları Medine'de satmıştır. Hind, Kureyş'in en akıllı ve zeki olanlarından. Hind Hz. Ömer'e beytülmalden 4000 dirhem borç almak için gitmiştir. Kelb kabilenin yaşadığı yerde alışveriş yapmıştır. Sonra Şam'a oğlu Muaviye'nin yanına gitmiş ve ona "Evladım, Ömer Allah için çalışıyor" demiştir (Kandemir,1998:18/64-65). Bu dönemde kadınların kültürel, ticari ve siyasi birçok işte bulunduğunu görmekteyiz.

Hz. Aişe, Ümmü Seleme, Habibe bnt. Ümmü Habibe, Erva bnt. Küreyz b. Abdişems, Havle bnt. Ebû Seleme, hadis, fıkıh, fetva ve edebiyat sahasında ilimleriyle nam salmışlardır. Bunların dışında Hansa ve Hind bnt. Utbe gibi şiirde meşhur olanlar da vardır (İbn Hacer, 1995: 4/287; Sallâbî, 2016: 205-206). O dönemde kadınların toplumsal ve mesleki rolleri oldukça çeşitlilik göstermektedir. Özellikle, kadınların yönetici pozisyonunda bulunduğu ve kadılık yaptığına dair örnekler mevcuttur. Hz. Ömer, kadı atamalarında adayların hukuk ilmi yönünden yeterliliğini esas aldığı için, yaş, cinsiyet veya diğer sosyal faktörler önemli değildir. Bu anlayış, kadınların da yönetici olarak atanabileceği ve sözlerinin dinleneceği bir ortam yaratmıştır. Bu döneme ait şöyle bir olay vardır, Şam'da görev yapan genç bir kadının yaşının küçüklüğü veya gençliği sebebiyle şikâyet edilmesidir. Hz. Ömer, bu kadının hukuk ilmi yönünden durumunu kontrol etmek için yanına çağırıştır. Kendisine, "Davalara bakarken ne ile hüküm verirsin?" sorusu yöneltilen kadın, "Allah'ın kitabında olanla hüküm veririm" cevabını vermiştir. Hz. Ömer'in ardından gelen "Allah'ın kitabında bulamazsan ne ile hüküm verirsin?" sorusuna da "Rasûlullah'ın hükümleriyle karar veririm" cevabını vermiştir. Hz. Ömer'in son olarak sorduğu "Karşılaştığın olayı Rasûlullah'ın hükümleri içinde bulamazsan ne ile hüküm verirsin?" sorusuna ise "Ebû Bekir ve Ömer'in icihatlarıyla karar veririm" cevabını almıştır. Onu da bulamazsan sorusuna kadının, kendi görüşüyle hüküm vereceğini belirtmesi üzerine Hz. Ömer, onun Şam'da kadılık yapmaya devam edeceğini ve görevden alınmayacağını söylemiştir (es-Serahsî, 1980, 16: 67-689; Savaş, 1992: 45-58).

Hz. Ömer'in vakıf kurucusu olarak önemli bir yer edinmesi, sadece vakıf oluşturma eyleminin ötesinde, yönetim ve gözetimde kadınlara verdiği değeri de yansıtmaktadır. Özellikle, halifenin kızı ve Hz. Peygamber'in hanımlarından Hz. Hafsa'yı vakfının yöneticisi olarak tayin etmesi, kadınların toplum içindeki rolünü ve yetkisini vurgulamaktadır. Hz. Ömer'in vakıf kuruluşunda Hz. Hafsa'yı seçmesi, aile içinden birinin müteveli olmasının önemine işaret etmektedir. Bu adım, aile vakıflarında geleneğin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Hz. Hafsa'nın vakfa müteveli olarak atanması, kadınların yönetim ve gözetim alanlarında yetkin olduğunu ve güvenilir bir şekilde bu sorumlulukları yerine getirebileceklerini göstermektedir. Hz. Ömer'in vakfiyesinde belirlediği yöneticilik görevi, sadece soy bağı ile belirlenmemiş, aynı zamanda nitelikleri de vurgulanmıştır. Hz. Hafsa'nın vakfı yönetecek kişilerin faziletli, güvenilir

ve saygın olması gerektiğini temsil ettiği açıktır. Ayrıca, Hz. Hafsa gibi saygın bir kadının vakfın mütevellî olarak atanması, kadınların toplumsal ve yönetim rollerindeki etkinliğinin ve gücünün kabul edilmesi açısından önemlidir. Hz. Ömer'in vakfiyesi, vakıf kuruluşlarının nasıl işlediğini, yöneticilik pozisyonlarının nasıl doldurulduğunu ve kadınların bu süreçteki rollerini açıkça göstermektedir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in vakfiyesi, kadın yöneticinin toplumsal ve yönetsel rollerdeki önemini vurgulamakta ve kadınların güvenilir ve etkili yöneticiler olabileceğini ortaya koymaktadır.

## 2.8. Hicab

Hz. Ömer döneminde kadınların yaşadığı toplumsal ve kültürel normlar, onların giyim ve davranışlarına da yansımıştır. Hz. Ömer döneminde kadınların giyim tarzı ve örtünme uygulamalarıyla ilgili merkezî bir konu olmuştur. Kadınların dini inançlarına ve toplumsal değerlerine uygun olarak giyinmelerini ve bedenlerini korumalarını sağlayan bir uygulamadır. Hz. Ömer'in yönetimi altında, kadınlar arasında hicabın yaygınlaşması ve bu uygulamanın toplumun bir parçası haline gelmesi önemli bir gelişme olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde, hicabın oluşumunda etkili olan olay, Hz. Peygamber'in hanımlarının güvenlik ve mahremiyet ihtiyaçlarına dair yaşanan hâdiselerdir. Bir rivayete göre, Hz. Ömer bir misafirlik sırasında Hz. Âişe'nin eli eline değmiştir ve bu durumdan rahatsızlık duymuştur. Bu olaydan sonra, Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik hicabın farz olması konusunda rivayetlerden biri budur (İbn Sa'd, 2001: 8/35). Hz. Ömer'in hilafet döneminde yaşanan bir diğer önemli olay, Hz. Peygamber'in eşlerinin hac yapması için izin verilmesi ve bu süreçte uygulanan sıkı güvenlik önlemleridir. Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Abdurrahman b. Avf'ı görevlendirerek, onlara kimse yaklaşmamaktayken bile onlar geçitlerden geçerken yüzlerini peçe ile örtmektedirler. Bu süreçte, kadınların mahremiyetini korumak için çeşitli tedbirler alınmış ve hicab uygulaması güçlendirilmiştir (İbn Sa'd, 2001:8/36).

O dönemde, hicabın uygulanması ve korunmasıyla ilgili olarak köle ve cariyelerin hür kadınlardan farklı bir şekilde örtünmeleri konusu da gündeme gelmiştir. Hür kadına benzeme gayesiyle örtünen köle ve cariyelerin farklı örtünme durumu, hicabın toplumsal ve dini bir gereklilik olarak kabul edildiğini ve farklı sosyal sınıflar arasında bile uygulanmasının desteklendiğini göstermektedir (İbn Hacer, 1995, 8/163). Gerçekleşen bir vaka da şudur: bir gün, Hz. Ömer, Medine sokaklarında dolaşırken, yanında kocası olmayan bir kadını görür. Kadın, Hz. Ömer'in yanına gelirken üzerindeki elbisesini sıkıca sararak örtmüştür. Hz. Ömer, kadının bu davranışını gözlemleyerek ona yaklaşır ve "Ey mümin kadın, neden böyle giyiniyorsun?" diye sorar. Kadın, "Ey halife, Allah'ın emri gereği kendimi korumak için böyle giyiniyorum" cevabını verir (İbn Sa'd, 2001:4/123).

Hz. Ömer sade bir yaşantı süren halifedir. Aile fertleri de böyle yaşamıştır. Kendisi yamalı elbise giyerken eşleri de lüks içinde değillerdi. Bir gün ordu-



suna gelen haberciyi evine götürüp yemek ikram ederken Hz. Ömer, karısına, “sen de gelip yemeğini ye” dediğinde karısı, “senin yanında bir adamın sesini işitiyorum, eğer erkeklerin karşısına çıkmamı istemiş olsaydın, bana bu elbisemden başka bir elbise satın alırdın” demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Sana Ali’nin kızı Ömer’in karısı Ümmü Gülsüm denmesine razı değil misin?” diyerek karşı çıkmıştır (Taberî, ts.: 4/187-188). Bu rivayete bakarak o dönem kadınların çok lüks giyinmediklerini hatta giyime pek de önem ver(e)mediklerini düşünmek mümkündür.

Hicabın toplumda nasıl uygulandığını gösteren bir başka örnek, Hz. Ömer, bir gün camiye giderken, caminin avlusunda namaz kılan bir grup kadın görür. Kadınlar, namaz kılarken başlarını örtmüşler ve bedenlerini örtmeye özen göstermişlerdir. Hz. Ömer, bu kadınların hicabı koruyarak ibadet ettiklerini gözlemleyerek onlara övgüde bulunur ve İslam’ın kadınlara verdiği değeri vurgular (İbn Sa’d, 2001: 7/256). Hz. Ömer’in Mısır’dan gelen ve kadınların vücut hatlarını belli eden ince kumaşları, kalplerinde hastalık bulunan erkekler yanlış anlamasın diye yasaklamıştır. Kaynaklara bakınca güç olsa da şöyle bir genelleme yapmak mümkündür, Hz. Ömer dönemi Arap Yarımadası’nda genellikle sıcak ve çöl iklimi hakimdir, bu yüzden kadınlar hafif ve rahat giysiler tercih etmektedirler. Bu giysiler genellikle bol ve akıcı olup vücudu sıkmaz. Kadınlar genellikle uzun elbiseler veya tunik tarzı giymektedirler.

## 2.9. Mescit kapısının ayrılması

Hz. Ömer’in halifeliği sırasında mescitlerde kadın ve erkekler arasında fiziksel ayrımın yapıldığı bilinmektedir. Bu ayrımın tarihsel ve kültürel kökenleri, İslam toplumunda cinsiyet rolleri ve ibadet uygulamalarının nasıl şekillendiği konularında önemli bir aydınlatma sağlamaktadır. Hz. Ömer döneminde mescitlerin düzenlenmesinde kadınların ibadet ihtiyaçlarına daha fazla önem verilmiştir. Mescitlerin inşa edilmesi ve yeniden düzenlenmesi sürecinde, kadınların ibadetlerini daha rahat bir ortamda gerçekleştirebilmeleri için çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemeler arasında en önemlisi, mescitlerde kadınlar için ayrı bir giriş kapısı tahsis edilmesidir.

Hz. Ömer, aynı kapıdan erkek ve kadınların girmesini yasaklayarak, kadınların mescitlere daha rahat bir şekilde erişimini sağlamıştır. Bu uygulama, kadınların ibadet mekanlarında daha fazla mahremiyet ve güvenlik hissetmelerini sağlamıştır. Ayrıca, o dönemde kadınların abdest alma yerlerinin ayrıldığına dair kayıtlar bulunmaktadır. Hz. Ömer, Hz. Ali’nin onayını alarak, mescitlerde kadınların abdest alma yerlerini erkeklerden ayrı tutmuştur. Bu uygulama, kadınların ibadetlerini daha konforlu bir ortamda yerine getirebilmelerine olanak tanımış ve onların dinî yaşantılarına daha aktif bir şekilde katılmalarını teşvik etmiştir. Yapılan bu düzenlemeler, kadınların ibadet mekanlarında daha iyi bir konuma sahip olmalarını ve dinî yaşantılarında daha aktif bir şekilde yer almalarını sağlamıştır.

## 2.10. İstişarede Kadınların Konumu

Hiz. Ömer, İslam'ın ilk dönemlerinde kadınların sosyal ve yönetim hayatında etkin bir rol oynamalarını teşvik eden ve onların görüşlerine değer veren bir lider olarak kadınların karar alma süreçlerine katılımını önemli bir prensip olarak benimsemiştir. Hiz. Ömer'in kadınlarla ilgili karar alma süreçlerinde istişareye önem verdiği kaynaklardan anlaşılmaktadır. Özellikle Hiz. Aişe ve Hiz. Hafsa veya Ümmü Seleme gibi kadınlarla danışarak kararlarını şekillendirdiği bilinmektedir. Örneğin, Hiz. Hafsa'ya bir kadının kocasından ayrı kalmaya en fazla ne kadar sabredebileceğini sorduğunda Hiz. Hafsa dört, en fazla altı ay cevabını vermiştir. Bu durumu komutanlarına ileten halife askerleri bu süreçte cephede tutmuştur (Abdurrezzak, 1970: 7/ 151). Genel şûra adı verilen toplumsal istişarelerde kadınların da yer aldığı bilinmektedir.

Mescid-i Nebevi'de gerçekleşen bu şûralarda kadınlar, Medine şehri halkıyla birlikte çeşitli konuları tartışarak karar alma sürecine katkı sağlamışlardır. Hiz. Ömer'in mescitte namaz kılariken yaşamını yitirmesine sebep olan yarayı aldığımda, ölümünün yaklaştığını fark etmiş ve oğlu Abdullah b. Ömer ile Hiz. Âişe'ye haber göndererek arkadaşının yanına gömülmek için izin istemesini istemişti. Bunun üzerine Hiz. Âişe, o odayı kendisi için düşündüğünü ancak Ömer'i kendisine tercih ettiğini söylemiştir. Hiz. Âişe, Hiz. Ömer'in vefat ettiğinde izin vermiş ve o da oraya defnedilmiştir (İbn Sa'd, 2001:3/337-338). Hiz. Âişe'nin bu yer için kendisine önceden haber yollayan hiç kimseye izin vermediği ancak Hiz. Ömer'in böyle bir talepte bulunduğunda ona müsaade ettiği belirtilmektedir (İbn Sa'd, 2001:3/363). Hiz. Âişe'nin Hiz. Ömer'in bu talebini reddetmemesinin sebeplerinden biri olarak, Hiz. Âişe ile ilgili olan ifk hadisesindeki sözlerinin etkili olabileceği öne sürülmektedir. Çünkü Hiz. Ömer, Hiz. Âişe'ye atılan iftira olayında henüz berâet âyeti inmemesine rağmen onun masum olduğunu ifade ederek onu desteklemiştir. Dedikodular devam ederken, Hiz. Ömer "Ya Rasulallah, Âişe'yi sana zevce kılan kim?" diye sormuş ve "Allahu Teâlâ" cevabını alınca "Rabbinin seni aldatmış olması hiç hatıra gelir mi? "Böyle büyük bir iftira atmaktan Allah'a sığınırım" (Nur 24/16) demiştir. Hiz. Âişe'yi bu kusuru işlemediğini ifade eden âyetler arasında, Hiz. Ömer'in kullandığı bu ifade de yer almaktadır (Keskiöglü, 2008: 37).

## 3. Sosyal hayatta kadınlar

Hiz. Ömer'in liderliği altında, çeşitli politika ve uygulamalar kadınların günlük yaşamını etkilediği gibi, toplumun kadınlarla olan ilişkisini de belirgin biçimde etkilemiştir. Özellikle, yapılan yardımlar, evlerine erzak taşıma, sağlık hizmetleri gibi konularda kadınların günlük yaşamlarını desteklemeye yönelik çeşitli girişimler gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, hamam kullanımı, toplumsal etkileşimler ve güvenlik gibi konularda belirli kısıtlamalar da mevcuttur. Ayrıca, o dönemde genç kızların Nil nehrine atılarak öldürülmesinin yasaklanması, kadınların güvenliğine yönelik alınan önemli bir tedbir olarak



öne çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, kadınların evlerine girmeleri için uyarma, kadınların şikâyetlerini dinleme ve çözüme kavuşturma gibi konular da toplumun kadınlarla olan ilişkisini yansıtan önemli adımlar olarak değerlendirilebilir. O dönem kadınlarına yapılan sosyal hizmetlere değinelim:

Hiz. Ömer, çölde doğum yapmakta zorluk yaşayan bir kadına eşini getirerek ona yardımcı olmasını sağlamıştır. Bir örnek olarak da şu olay verilebilir: Hiz. Ömer bir gece Medine'nin dışında gezinirken bir ateş görmüştür. Ateşin bulunduğu yere giden halife durumu tetkik edince soğuktan sıkıntı çektiklerini ve çocukların açıktan ağladıklarını söylemiştir. Bunun üzerine Hiz. Ömer tencerede neyin piştiğini sormuş ve kadın kazanda yemeğin olmadığını çocukları uyutana kadar böyle avuttuğunu söylemiştir. Kadın Allah'ın kendisi ile Ömer arasında hakem olduğunu söyleyince, Hiz. Ömer, "Halifenin sizin hâlinizden nasıl haberi olsun" yanıtını vermiştir. Kadın, "Bizim yönetim işlerimizi üzerine alsın da neden bizim bu hâlimizden gafil olsun" demiştir. Bunun üzerine Hiz. Ömer kadına cevap vermeden arkadaşıyla birlikte Beytülmale gidip kadın ve çocukları için erzak getirmiş ve çocukları bizzat kendisi doyurmuştur (İbn Esir, 1987: 2/57-58). O dönemde İslam yayılmaktaydı, cihat ile meşgul olunuyordu. Bu da tarım faaliyetlerini olumsuz etkilemiştir. Ayrıca, bölgede yaşanan doğal afetler de tarım ürünlerinin azalmasına neden olmuştur. Hiz. Ömer, kıtlık dönemlerinde açlık sebebiyle yapılan hırsızlığın, suç unsuru taşımadığına hükmetmiş, sosyal adaletin sağlanamaması ve suçun cezasını gerektirecek ortamın oluşmaması sebebiyle bu eylemi had cezası kapsamında değerlendirmemiştir (Garaudy, 1995:22; Devâlibî, 1965:303; el-Meydani, 1973:4/50). Aynı şekilde zaruri ihtiyaçlarını temin için zina yapmak durumunda kalan bir kadına da yine halife zina haddi cezası uygulamamıştır (Beyhaki, 1940: 8/411; İbn Kudâme, 1968:10/ 154).

Belâzurî'nin aktardığına göre, Hiz. Ömer, Huzâa Kabilesi'nin divan defterlerini yüklenip Kudeyd'e getirmiş ve buranın kadınlarına elden atıyyelerini dağıtmıştır. Aynı şekilde, Ufsan'a giderek de aynı uygulamayı gerçekleştirmiştir (Belâzurî, 1987: 517). O dönemde kadınlar, malî açıdan desteklenmişlerdir. Divanlarda, kadınlara ve bebeklerine kocadan ayrı olarak maaş bağlanmıştır. Askerlerin ihtiyaçları beytülmal tarafından karşılanırken, eşlerine ve sütten kesilmemiş çocuklarına da maaş verilmiştir. Hiz. Ömer'in, askere gitmiş bir kadına erzak ve giyecek yardımında bulunduğu da kaydedilmiştir. Ayrıca, Allah yolunda cihat edenlerin yanı sıra hastalar, sakatlar, çocuklar, yaşlılar ve kadınlar da askerlik hizmetinden muaf tutulmuşlardır. Babilon Anlaşması'nda, halka cizye vergisi uygulanmış ancak kadınlar ve çocuklar vergiden muaf tutulmuştur. Anlaşma şartlarına uyulması durumunda, kadınların ve çocukların satılmayacağı, esir edilmeyeceği ve mallarının korunacağı garanti altına alınmıştır. Hiz. Ömer döneminde birçok fetih olmasına rağmen kaynaklarda kadın ve çocuklardan herhangi birinin öldürüldüğüne dair bir kayıta rastlamadık.

Belâzurî'nin Fütûhu'l-Büldân adlı eserinde kaydedildiği üzere, Hz. Ömer, kadınların mülklerini koruma ve kadınların mülkiyet haklarını güvence altına alma konusunda öncü bir rol oynamıştır. Örneğin, Esmâ ismindeki bir kadının mülkiyetinde bulunan hissesini devretmek istememesi üzerine, Hz. Ömer, kadının istediği miktarı alarak onu ikna etmiştir. Ayrıca, emzirme meselesinde kadın ve erkek şahitliğinin eşit kabul edilmesi, savaş zamanlarında kadınların verdiği güvencenin bağlayıcı olması gibi konularda da kadın haklarına önem verilmiştir (Belâzurî, 1987:304). O dönemde, kadınların vekâleten babalarının yerine hacca gidebilmesi gibi uygulamalar da görülmüştür. Örneğin, mehir konusunda sınırlama getirmek istediği bir durumda, bir kadınla arasında geçen konuşma bu durumu açıkça göstermektedir.

Sağlık hizmetlerinde faaliyet gösteren Şifâ bnt. Abdullah gibi kadın sahâbîlerin öncü rolüne dikkat çekilmektedir. Hz. Ömer döneminde kadın sahâbîlerin sağlık alanında ve diğer alanlarda hizmetleri süregelmiştir. Bu bilgiler, İslam'da kadın haklarının Hz. Ömer döneminde nasıl uygulamaya geçirildiğini ve kadınların toplumsal yaşamda aktif bir rol oynamalarını teşvik ettiğini göstermektedir. Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e Bahreyn'den getirdiği misk kokusu, Hz. Ömer'in dini ve ahlaki hassasiyetini yansıtan bir olay olarak bilinmektedir. Hz. Ömer'in eşi Atike bnt. Zeyd'in kokuyu güzelce tartması ve Hz. Ömer'in buna verdiği tepki önemli bir örnektir. Hz. Ömer, eşine kokuyu güzelce tartmasını söylemiş, ancak eşinin kokuyu sürme ihtimalinden endişelenmiştir. Bu nedenle, eşine kokuyu tattıktan sonra dağıtmasını istemiştir. Hz. Ömer'in verdiği bu tepki, onun dini ve ahlaki değerlere olan bağlılığını ve helal-haram çerçevesindeki titizliğini yansıtmaktadır. Ayrıca, Hz. Ömer'in ailesi dahil olmak üzere helal-haram çizgilerinde titiz davrandığı bilinmektedir (Ahmed b. Hanbel, 1983/1403:11). Bu rivayet, o dönemdeki kadınların koku kullanımıyla ilgili sosyal normları ve kadınlara verilen görevleri de yansıtmaktadır. Sa'lebe b. Ebû Malik'in rivayetine göre, Hz. Ömer'in Medine'deki kadınlara keten örtü dağıttığı bir dönemde Hz. Ömer, Ümmü Süleym'in bu örtüleri alması gerektiğini ifade etmiştir. Hz. Ömer, onun hakkında "Uhud günlerinde bize su taşıyordu" şeklinde konuşarak onun fedakarlığını vurgulamıştır (İbn Hacer, 1995:7/42). Bu rivayet, kadınların giyim konusunda keten kumaş kullanımıyla ilgili olduğu kadar bu dağıtımın haksızlık içermemesi ve kadınların savaşmasa da arka planda savaşa destek olmaları önemlidir. Bir olayda, Hz. Ömer, Cerud el-Abdi ile birlikte mescitten çıkarken bir kadınla karşılaşır. Kadına selam verdiğinde, kadın da selamını alır ve Hz. Ömer'e hitaben, onun geçmişte "Küçük Ömer" olarak tanındığı zamanlarda Ukaz panayırlarında çocukları korkutarak geçim sağladığına dair hatırlatmalar yapar. Bu sırada Cerud el-Abdi'nin bu konuşmayı aşırı bulması üzerine Hz. Ömer, kadının kim olduğunu açıklar. Bu kadının, Allah'ın sesini duyduğu bir kişi olan Havle bnt. Sa'lebe olduğunu belirtir ve onun sözlerini dinlemesi gerektiğini ifade eder (İbn Sa'd, 2001:8/378-380). Hz. Ömer'in bu olayla ilgili farklı rivayetlerde de, Havle bnt. Sa'lebe'nin önemi-

ni vurgulayan ifadelerine yer verilmiştir. Bir rivayette, Hz. Ömer, eğer kadın akşama kadar konuşsaydı, namaz vakitleri dışında yanından ayrılmayacağını belirtmiştir.

Bir olayda, Hz. Ömer'in elindeki kamçıyı havaya kaldırması üzerine, karşısındaki adamın, "Ey Müminlerin Emiri, bu benim hanımım." dediği bildirilmiştir. Hz. Ömer'in bu duruma verdiği cevap ise, "Eşinle yolda konuşma ki müslümanlar bundan dolayı arkanızdan gıybet yapmasınlar" şeklindedir. Adamın, "Daha yeni Medine'ye geldik, nereye konaklayacağımızı istişare ediyorduk." şeklindeki açıklamasına rağmen, Hz. Ömer, adamın haklarını ödemek için kırbacı uzatmış ve "Benden hakkını al" demiştir. Ancak adam, "Ben seni bağışlıyorum." diyerek bu haktan vazgeçmiş, Hz. Ömer ise bunu üç kez tekrarlamıştır. Sonunda adam, "Seni Allah için bağışlıyorum" şeklinde karşılık vermiştir (Sallâbi, 2016: 176). Zina suçlamasıyla karşı karşıya kalan kadınların mağduriyetinin önlenmesi için, Hz. Ömer'in uygulamaları ve açıklamaları dikkat çekicidir. Özellikle, evli kadınların namus ve iffetlerinin korunması amacıyla, kocası evde bulunmayan bir kadının yanına girilmemesi gerektiğini belirtmiştir (İbn Hacer el-Askalâni, 1995: 9/429). Ayrıca, kadınlara iftira atan ve onlara eziyet edenlerin cezalandırılması gerektiğini vurgulamıştır. Kadınların korunması ve haklarının gözetilmesi, o dönemin adalet anlayışının önemli bir parçasını oluşturmuştur. Bir rivayette, Hz. Ömer'in misafiri olduğu halde Ümmü Gülsûm'ü sofraya davet etmesi, bu rivayete dayanarak, bazı araştırmacılar, Hz. Ömer'in yabancı bir erkekle aynı sofraya eşini çağırmasında bir mahzur görmediğini ifade etmektedirler. Hz. Ömer'in bu tutumuyla, sahabe uygulamasının Kur'an'da geçen "Yemeği birlikte veya ayrı yemenizde bir sakınca yoktur" (Nur 24/61) ayetiyle uyum içinde olduğunu belirtmektedir. Hz. Ömer'in bu uygulaması, o dönemde kadınların erkeklerle aynı sofrada yemek yiyebildiği yönünde bir anlayışın olduğuna işaret edebilir. Ancak, bu konudaki farklı görüşlerin varlığı, toplumun o dönemdeki çeşitlilik ve değişkenliklerini göz önünde bulundurmamızı gerektirir. Hz. Ömer'in gayri Müslim kadınlarla Müslüman kadınların aynı hamama gitmesini yasaklaması, Müslüman kadınların mahremiyetinin korunmasını ve fitneye sebebiyet verebilecek durumlardan kaçınılmasını amaçlamıştır. Bu karar, o dönemdeki toplumsal normlar ve İslami prensipler çerçevesinde şekillenmiştir.

Günün birinde, Hz. Ömer'in yanında bulunan Ka'b b. Sûr, bir kadının kocasını şikâyet etmek üzere Halife Ömer'e geldiğini aktarmıştır. Kadın, kocasını övgüyle anlatarak onun dindarlığını ve ibadetlerini dile getirmiştir. Ancak, utanç ve çekingenlikle gerisini ifade edemeyip şikâyetini tamamlayamamıştır. Hz. Ömer, kadını övgüleri için takdir eder. Bunun üzerine, Ka'b b. Sûr, kadının gerçek şikâyetini anlayamadığını ve aslında kocasını şikâyet ettiğini ifade etmiştir. Hz. Ömer, doğrudan kadını ve kocasını getirilmesini emretmiştir. Ka'b b. Sûr, hakemlik yapma konusunda tereddüt gösterse de, Hz. Ömer'in, onun kadının şikâyetini anlama konusundaki yeteneğini takdir ederek bu görevi

üstlenmesini istemiştir (Abdurrezzak, 1970: 7/151). Bu, kadınların da doğrudan şikâyetlerini iletebilme hakkının tanındığını yansıtmaktadır.

Ayrıca, Hz. Ömer'in Mescid-i Nebevîde cemaatle teravih namazının ilk defa kılınmasını emrettiği ve kadın ve erkekler için ayrı imamlar tayin ettiği bilgisi de verilir. Kadınların ibadetlerini kolaylıkla yerine getirebilmeleri için düzenlemeler yapılması da önem arz eder.

#### 4. Kadınlara verilen haklar ve sorumluluklar

İslam kadınlara miras hakkı tanımıştır (Nisâ 4/7). İslam, mirasın bölüşümü konusunda kadınlara ve erkeklere eşit pay vermemiş; erkekler, kadınların miras payının iki katını almışlardır (Nisâ 4/11). Hz. Ömer döneminde, kadınlar da miras talebinde bulunmuşlardır. Ayrıca, Hz. Ömer, babası vefat etmiş anne karnındaki çocuğa miras verme hakkını da tanımıştır. Zeyd b. Sâbit, bu hakka dayanarak eşi Ümmü Sa'd'dan babasının mirasını talep etmesi için Hz. Ömer'e başvurmuştur. Çünkü Ümmü Sa'd'ın babası, Uhud Savaşı'nda şehit düştüğünde Ümmü Sa'd henüz doğmamıştır, bu yüzden mirasını talep etmiştir (İbn Sa'd, 2001:8/477- 478).

Hz. Aişe, İslam tarihinde önemli bir şahsiyettir. Şifa bnt. Abdullah isimli kadın da, Hz. Ömer döneminde siyasi alanda da etkili olmuş bir kadındır. Bu durum, kadınların siyasi süreçlerde yer alabileceklerini ve toplumsal kararların alınmasında önemli bir rol oynayabileceklerini göstermektedir. Kadınların toplumdaki önemini ve sorumluluklarını vurgulayan bir diğer olay, Hz. Ebû Bekir döneminde, Zeyd b. Sâbit'in liderliğinde bir araya getirilen Kur'an, Hafsa bnt. Ömer'e intikal etmiştir. Hz. Osman, mushaf nüshalarını çoğaltmak için bu asıl nüshayı Hafsa'dan talep etmiş ve çoğaltma işlemi tamamlandığında Hafsa'ya geri iade etmiştir. Bu, Kur'an'ın ilk nüshasının korunması ve çoğaltılması sürecindeki önemli bir adım aynı zamanda kadınların ilmi ve idari alanda yetkinliklerini sergileyebilecekleri ve toplumsal kararlara katkıda bulunabilecekleri bir ortamın varlığını yansıtmaktadır. Hz. Hafsa'nın, Kur'an'ın korunması ve iletilmesi gibi kritik bir görevde yer alması, kadınların toplumdaki etkinliğini ve değerini vurgulayan önemli bir örnektir.

Hz. Ömer ve eşi arasındaki çocuğun velayeti davası hakkında, eşi Cemile'nin ensârdan Şemmus bnt. Âmir'e çocuğu Âsım'ı vermeme durumudur. Hz. Ömer, çocuğu almak istemiş ancak Cemile'nin annesi çocuğu vermeyince durum Halife Ebû Bekir'e intikal etmiştir. Halife Ebû Bekir'in verdiği karar, çocuğun annesinde kalması yönündedir. Bu karar, İslam hukukunda annenin çocuğun velayeti konusundaki önceliğini vurgulamaktadır. Bu olayda dikkat çeken bir diğer nokta ise, Cemile'nin şikâyetçi olmasıdır. Kadınların o dönemde hukuki süreçlere katılabilmesi ve haklarını arayabilmesi, İslam toplumundaki kadın hakları açısından önemlidir. Hz. Ömer'in eşleri arasındaki bu davada kadının aktif rol alması, kadınların hukuki haklarına ve adalet arayışlarına dikkat çekmektedir.

## 5. Muvafakat-ı Ömer'de kadın

Hiz. Ömer, İslam'ın yürürlükteki hükümleriyle ilgili olarak Hiz. Peygamber'in en yakın danışmanlarından biridir ve onunla sık sık istişarelerde bulunmaktadır. "Muvafakat-ı Ömer" terimi, Hiz. Ömer'in öngörülerinin ve anlayışının Kur'an'ın vahyedilen mesajlarıyla uyumlu olduğunu ifade eder. Hiz. Ömer'in kadınların toplumdaki rolüne ilişkin öngörülerini, Kur'an'da indirilen bazı ayetlerle uyum içinde olduğunda özellikle dikkat çekmiştir.

Kadınlarla ilgili olanlardan, örneğin, bir ayette Hiz. Ömer'in isteği üzerine indirilmiştir. Hiz. Ömer, Hiz. Peygamber'e (s.a.v.) hanımlarının yabancılarla karşılaşmalarını önlemesi gerektiğini belirtmiş, bunun üzerine Allah'ın emriyle hicab (örtünme) ayeti nazil olmuştur. Bu, Hiz. Ömer'in kadınların toplumdaki mahremiyetini koruma konusundaki öngörülerinin, Kur'an'ın mesajlarıyla uyum içinde olduğunun bir göstergesidir (Ahzab 33/59). Bir başka ayette, Hiz. Ömer'in bir olaya müdahalesi sonucu indirilmiştir. Hiz. Peygamber'in hanımlarıyla ilgili bir huzursuzluk yaşanmış, Hiz. Ömer bunun üzerine kadınlara uyarıda bulunmuş ve Allah'ın onların yerine daha hayırlı eşler verebileceğini ifade etmiştir. Bu uyarıya Allah tarafından destek veren bir ayet nazil olmuştur (Tahrim 66/5). İfk Olayı olarak bilinen olayda, Hiz. Aişe'ye iftira atılmıştır. Hiz. Ömer, bu iftiranın büyük olduğunu belirtmiş ve Allah'ın Hiz. Peygamber'e bu iftira karşısında masumiyetini vurgulayacağını söylemiştir. Ardından ayet, bu durumu hatırlatarak müminlere bu tür iftira ve dedikodulara karşı dikkatli olmalarını öğütlemiştir (Nur 24/16). Bu örnekler, Hiz. Ömer'in öngörülerinin ve İslam hükümleriyle uyumlu olduğunu göstermektedir. Onun öncülük ettiği anlayış, İslam toplumunun gelişiminde ve hukuki meselelerin çözümünde önemli bir role sahiptir.

## Sonuç

Hiz. Ömer dönemi, İslam'ın kadınların toplumsal ve bireysel haklarına yönelik politikalarının ve uygulamalarının belirginleştiği bir zaman dilimidir. Bu dönemde kadınların toplumdaki konumları, Hiz. Ömer'in yönetim anlayışı ve İslâmî değerler çerçevesinde şekillenmiştir. Kadının toplumdaki konumu, Hiz. Ömer'in döneminde merkezi bir öneme sahiptir ve bu dönem, kadın hakları ve statüsü açısından önemli bir evrimi temsil etmektedir. Hiz. Ömer'in yönetimi altında kadınların statüsü, İslam'ın temel prensipleri ve ahlaki değerler çerçevesinde belirlenmiştir. Özellikle kadınların toplum içinde ve özel yaşamlarında dikkat etmeleri gereken prensipler belirlenmiş ve bu konuda detaylı rehberlik yapılmıştır. Bu rehberlik, kadınların erkeklerle bir arada buldukları ortamlarda, cenaze törenlerinde ve günlük hayatta göstermeleri gereken tavırların belirlenmesini içermiştir.

Hiz. Ömer'in kadınların güvenliği ve haysiyeti konusundaki hassasiyeti, onun döneminde kadınların yaşam kalitesini artırmış ve onları koruma altına almıştır. Tazir cezalarının uygulanması ve kadınların aşırı üzüntü veya sevinç

durumlarında rehberlik edilmesi, toplumun kadınlarına verdiği değeri gösteren önemli adımlardır. Kadınların mesleki ilgileri ve faaliyetleri, Hz. Ömer döneminde desteklenmiş ve teşvik edilmiştir. Özellikle süt satma, deve yetiştirme gibi birçok faaliyetlerin kadınlar arasında yaygınlaşması, onların ekonomik ve sosyal hayatta daha aktif bir rol oynamasını sağlamıştır. Hz. Ömer'in yönetimi altında kadınların giyim-kuşamı, konuşma tarzları ve örtünme şekilleri gibi konularda da rehberlik yapılmıştır.

Hz. Ömer döneminde kadınların ahlaki ve dini değerlere uygun davranışları teşvik edilmiş ve korunmuştur. Ayrıca, Hz. Ömer'in kadınlarla olan istişareleri ve onlara verdiği görevler, toplumsal hayatta kadınların etkin katılımını sağlamıştır. Hz. Ömer'in adalet anlayışı ve insani değerlere verdiği önem, kadınların haklarının korunması ve geliştirilmesi için atılan adımların temelini oluşturmuştur. Bu dönem, İslam'ın kadın hakları konusundaki ilerici yaklaşımının bir örneğini sunmaktadır. Hz. Ömer'in adil yönetimi, evlilik meselelerinde toplumsal ve yasal düzeyde uygulamalara öncülük etmiş ve kadınların haklarını güçlendirmiştir.

## KAYNAKÇA

- Abdurrezzak, E. A.b. H. S., Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ânî (1970), *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-Azamî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. A.b. M.b. H.Ş.(1983/1403), *Kitabü'z-Zühd*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Belâzurî, E. H. A.b. Y. B. C.b.D. (1987), *Fütûhu'l-Büldân*, çev. Mustafa Fayda, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Beyhakî, E. B. A. b. H.(2003), Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhaki, *es-Sünenu'l-Kübra*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- İbn Hacer el-Askalânî, E. F. Ş. A.b. M., (1995), *Fethu'l-Bârî*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- \_\_\_\_\_ (1995), *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmîyye.
- Buhârî, E. A.M.b.İ.b. İ.C.(1972), *Kitabu'l-Libas*, Hadis no: 31, *Sahih*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Canan, İ. (1988), *Kutub-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Devâlibî, M. M., *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-Fıkh*, s. 303;
- Ebû Dâvûd, S. b. E. b. İ.S. E.(ts.), *Sünen*, Beyrut: Dârü'l-fıkr.
- Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Harac*, çev. Ali Özek, İstanbul,1973
- Ekinci A. (2021), “Şîi Mezheplerde Nikah Akdi ve Boşanma”, *Batman Akademi Dergisi*, Batman.
- Ergin, A. Ş., “Hansâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (1997), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası.
- es-Serahsî, Şemsuddîn (483/1090), *Kitâbu'l-Mebsût*, I-XXX, Beyrut, 1980, XVI, 67-689
- Garaudy, R., “Şeriat Nedir?” ter. Salih Akdemir, *İslamiyyât*, Ankara: y.y.
- Güner, O.(2007), “İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış”, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- İbn Asâkir, E. K.A.b.H.b. H.b. A.b.H.D.(1982), *Terâcimü'n-Nisâ*, thk. Sekine eş-Şihabi, Dımaşk:Dâru'l-Fıkr.
- İbn Esir, H.A.b. M. B. M.Ş.C.(1987), Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fit'Tarih*, Beyrut:Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye.
- İbn Hazm, Esmâ'ü's-şahâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 149.
- İbn Kudâme, E. M.M.A.b.A.b.M.K.C.M. (1968), *el-Muğni*, Kahire: el-Mektebetü'l-Kahire.
- İbn Sad, M.b. S. B. M. H. B.,(2014), *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebir*, çev. Hikmet Akde-

- mir-M. Vehbi Şahinalp-Ali Bakkal, İstanbul: Siyer Yayınları.
- İbn Şebbe, E. Z. B. Ö. Ş. N. (1979), Ebû Zeyd b. Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târihu'l Medineti'l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Cidde: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye.
- İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Ümeme ve'l-Mülûk*, Beyrut, 1995,
- Kandemir, M. Y. (1998), "*Hind bnt. Utbe*", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Keskioğlu, O. (2008), *Nüzûlundan Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Diyanet Vakfı Yayınları Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kettânî, M. A. B. A.b.A.b.M.H.İ. (ts.), *et-Terâtübü'l-idâriyye*, Beyrut: y.y.
- Kur'an-ı Kerim Meali* (2009), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- M. Ebû Zehra (1391/1971), *Muḥâdarât fî 'akdi'z-zevâc ve âşârüh*, Kahire:y.y.
- Meydânî, A. b. T. b. H. (1973), *el-Lûbab Fî Şerhi'l Kitab*, Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabî.
- Özdemir M. N.(2016), *Hz. Peygamber Döneminde Ganimet Uygulamaları*, Ankara: Otto Yayınları.
- Sallâbî, Muhammed(2016), *II.Halife Hz. Ömer Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, İstanbul: Ravza Yayınları.
- Savaş, R.(1992), "Peygamberimiz ve Hulefa-i Raşidin Döneminde Kadın." *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul: Ravza Yayınları.
- Taberî, E. C.M.b. C.b.Y.A.(ts.), *Târihu'r Rusul ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Fadl, Mısır: Daru'l Mearif.