



AMASYA İLAHİYAT DERGİSİ



ISSN : 2667 -7326
e-ISSN : 2667 - 6710

Sayı: **12**
Haziran 2019

Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal

ISSN: 2667-7326

e-ISSN: 2667-6710

Sayı/Issue: 12

20 (Haziran / June 2019)

Previous Title

Founded in 2013 as Review of the Faculty of Divinity of Amasya University

Year Range of Publication with Former Title: 2013-2018

Issue: 1 - Issue: 11

Former ISSN: 2147-7256

Former e-ISSN: 2618-6497

Dergi Eski Adı: Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2013, Sayı 1 - Yıl 2018, Sayı 11)

Kapsam: Dinî Araştırmalar

İslam Araştırmaları

Periyot: Yılda 2 Sayı

(20 Haziran & 20 Aralık)

Basım Yeri: Rektörlük Matbaası

Amasya, Türkiye

Basım Tarihi: 20 Haziran 2019

Yayın Dili: Türkçe & İngilizce

Scope: Religious Studies

Islamic Studies

Period: Biannually

(20 June & 20 December)

Place of Publication: Rectorate

Printing House, Amasya, Turkey

Publication Date: June 20, 2019

L. Publication: Turkish & English

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Turkey

mailto: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61

http://dergipark.org.tr/amaillad

YAYINCI / PUBLISHER

Amasya Üniversitesi, 05100, Amasya, Türkiye
Amasya University, 05100, Amasya, Turkey

SAHİBİ / OWNER

On behalf of Amasya University, Faculty of Theology
Prof. Dr. Şuayip Özdemir, sozdemir@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Recep Orhan Özel, orhan.ozel@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Ayşegül Gün, aymet_y@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

EDİTÖR YRD. / EDITORIAL ASSISTANT

Arş. Gör. Elif Nur Dönmezgüç, elif.donmezguc@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Dr. M. Akif Altunışık, mehmetakif72@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Yerkazan, hasanyerkazan@gmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Dr. Ümüt Toru, umittoru@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Dr. Murat Polat, murat.polat@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Dr. Ali Rıza Ayar, aliriza.ayar@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. Elif Nur Dönmezgüç, elif.donmezguc@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Arş. Gör. Merve Susuz, merve.susuz@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Prof. Dr. Mevlüt Kaya**, mkaya@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Turkey
- Prof. Dr. Abdullah Çolak**, abduhahcolak@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Samsun, Turkey
- Prof. Dr. Vecdi Bilgin**, vbilgin@hotmail.com
Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey
- Prof. Dr. Halil Apaydın**, halil.apaydin@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Doç. Dr. Nevzat Aydın**, naydin55@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Doç. Dr. Dursun Ali Aykıt**, aykit@cumhuriyet.edu.tr
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey
- Doç. Dr. Şükran Fazlıoğlu**, shukrankaya@gmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
- Doç. Dr. Recep Orhan Özel**, orhan.ozel@amasya.edu.tr
Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Doç. Dr. İbrahim Işıtan**, ibrahimisitan@hotmail.com
Selçuk Univeristy, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Pirinç**, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr
Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Davut Ağbal**, davutagbal@hotmail.com
Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
- Dr. Öğr. Üyesi Hatice Çubukçu**, haticecubukcu@mynet.com
Ordu Univeristy, Faculty of Theology, Ordu, Turkey

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ali Akpınar**, lakpınar1@gmail.com
Konya Necmettin Erbakan Univ., Faculty of Theology, Konya, Turkey
- Prof. Dr. Emin Aşıkutlu**, easikkutlu@hotmail.com
Trabzon Univeristy, Faculty of Theology, Trabzon, Turkey
- Prof. Dr. Recai Doğan**, rdogan@divinity.ankara.edu.tr
Ankara Univeristy, Faculty of Theology, Ankara, Turkey
- Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur**, kasifhamdiokur@hitit.edu.tr
Hitit Univeristy, Faculty of Theology, Çorum, Turkey
- Prof. Dr. Davut Yaylalı**, davut@atauni.edu.tr
Atatürk Univeristy, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey

Prof. Dr. Hüseyin Aydın, aydinhsyn@yahoo.com
Selçuk Univeristy, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

Prof. Dr. Cağfer Karadaş, caferkaradas@hotmail.com
Uludağ Univeristy, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut, hibulut@gmail.com
İstanbul Univeristy, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Metin Bozkuş, mbozkus@cumhuriyet.edu.tr
Cumhuriyet Univeristy, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

Prof. Dr. Kadir Özköse, kadirozkose60@hotmail.com
Cumhuriyet Univeristy, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

Prof. Dr. Ahmet Ögke, ahmetogke@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Univeristy, Faculty of Theology, Antalya, Turkey

Prof. Dr. Mehmet Yalar, yalarm@hotmail.com
Uludağ Univeristy, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

Prof. Dr. Musa Yıldız, musayildiz@hotmail.com
Gazi Univeristy, Faculty of Education, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan, akcihan@erciyes.edu.tr
Erciyes Univeristy, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

Prof. Dr. Ahmet Kayacık, suhayra38@gmail.com
Erciyes Univeristy, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

Prof. Dr. İbrahim Çapak, icapak@bingol.edu.tr
Bingöl Univeristy, Faculty of Theology, Bingöl, Turkey

Prof. Dr. Ali Akdoğan, ali.akdogan@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdoğan Univeristy, Faculty of Theology, Rize, Turkey

Prof. Dr. Ali Köse, alikose@marmara.edu.tr
Marmara Univeristy, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Abdulkерim Bahadır, akbahadir@gmail.com
Konya Necmettin Erbakan Univ., Faculty of Theology, Konya, Turkey

Prof. Dr. Mehmet Katar, katar@ankara.edu.tr
Ankara Univeristy, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Fuat Aydın, faydin@sakarya.edu.tr
Sakarya Univeristy, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey

Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, recber@ankara.edu.tr.
Ankara Univeristy, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Celal Türer, cturer@hotmail
Ankara Univeristy, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Eyüp Baş, bas@divinity.ankara.edu.tr
Ankara Univeristy, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Yılmaz Can, ycan@omu.edu.tr

19 Mayıs Univeristy, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Abdulhamit Tüfekçiöglu, tufekcioglua@gmail.com

Marmara Univeristy, Faculty of Science and Letters

Prof. Dr. Bilal Kemikli, bkemikli@gmail.com

Uludağ Univeristy, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

Prof. Dr. A. Hakkı Turabi, ahturabi@yahoo.com

Marmara Univeristy, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Yaşar Sarıkaya, yasar.sarikaya@islamtheologie.uni-giessen.de

Justus-Liebig-Universität Giessen, Islamische Theologie und ihre Didaktik

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Amasya İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / Amasya Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER

Bu dergi,    
    

SCHOLAR, İdealonline ve ACAR Index veri indeksleri tarafından taranmaktadır.



Amasya İlahiyat Dergisi
Sayı: 12 (20 Haziran 2019)

Amasya Theology Journal
Issue: 12 (June 20, 2019)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Doç. Dr. Mustafa KARA

Prof. Dr. Hüseyin Peker'in "Kur'an Meâli" Adlı Eserindeki
Bazı Yorumların Tahlili 7-32
*The Analysis of Some Interpretations in the Book Entitled
"Kur'an Meali" Written by Prof. Hüseyin Peker*

Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK

Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa
ve İşarî Te'vîle Yaklaşımı 33-54
*The Approach of Imam Birgivî to Tasawwuf and Ishari Ta'wil from The
Perspective of Tafsir of Surah al-Baqara*

Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL

Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed
Ebu Zeyd (H.1349/M.1930) Örneği 55-81
*An Egyptian Representative of Kur'âniyyûn Movement:
Muhammed Abu Zayd Case (H.1349/M.1930)*

Dr. Öğr. Üyesi Salih DEĞİRMENÇİ & Prof. Dr. Sevilay KARAMUSTAFAOĞLU & Prof. Dr. Orhan KARAMUSTAFAOĞLU

İlahiyat ve Fen Bilgisi Öğretmenliği Öğrencilerinin Işık Kavramı Hakkındaki Metaforik Algıları 83-119

The Metaphorical Perceptions of Theology and Science Education Students About Light Concept

Dr. Öğr. Üyesi Aybiçe TOSUN & Arş. Gör. Kübra YILDIZ

Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz 121-151

A Comparative Analysis on Early Childhood Religious Education Approaches

Dr. Öğr. Üyesi Avni ERDEMİR

Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri 153-194

The Poetry Skill and the Turkish Poems of Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi From Amasya

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ŞEN & Arş. Gör. Erdoğan DEMİR

Câhiliye Dönemi Şairlerinden El-Efveh El-Evdî'de Fahr Teması 195-221

The Theme of Fakhr in the Works of Jahiliyyah Period Poet al-Afwah al-Awdi

Dr. Öğr. Üyesi Sinan ERDİM

Hadîs Musannefâtında Niyet-Amel İlişkisi 223-262

Intention-Action Relation in Hadith Collections/al-Musannafat

Dr. Öğr. Üyesi İtir RRUGA

Aziz Pavlus'un Seyahatleri Çerçevesinde Arnavutların Hıristiyanlıkla İlk Temasları Konusundaki İddiaların Değerlendirilmesi 263-281

The Evaluation of the Arguments on the Albanians' First Contacts with Christianity in Scope of St. Paul's Journeys

Dr. Öğr. Üyesi Hatice ŞAHİN AYNUR

Kur'ân'da Cehennem Kavramının Tefsîr Müdevvenatına
Yansıması Üzerine Genel Bir Değerlendirme 283-318

*A General Assessment on Reflection of Inferno Phenomenon in
the Glorious Qur'an on the Collected Works of Hermeneutics*

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ALGUR

Adaylık Eğitimi Alan Öğretmenlerin Değer Öğretimi
Etkinlikleri Hakkındaki Görüşleri 319-356

*Opinions of Teachers Who's Having Candidacy Education About
Values Education Activities*

Dr. İlyas UÇAR

Bir Irkçılık Söylemi: Hâcerizm 357-372

A Racial Sense: Hagarism

Dr. Halil TEMİZTÜRK

Kilise, Mistisizm ve Feodalite Perspektifinden Orta Çağlı
Bir Hristiyan Mistik: Bingenli Hildegard 373-408

*A Christian Mystic in the Middle Age: Hildegard of Bingen
-From Perspective Church, Mysticism and Feodality*

Dr. Mustafa ÖZGÜR

İslam Ceza Hukukunda Celde Cezasının İnfazında
Kullanılacak Alet ve Uygulanışı Üzerine Bir İnceleme 409-442

*A Research on the Tool and its Application Used in the
Punishment of Celde*

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 7-32

**Prof. Dr. Hüseyin Peker'in "Kur'an Meâli" Adlı Eserindeki Bazı
Yorumların Tahlili**

**The Analysis of Some Interpretations in the Book Entitled "Kur'an
Meali" Written by Prof. Hüseyin Peker**

Mustafa Kara

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı
Associate Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology,
Department of Recitation of the Qur'an and the Science of Qiraat
Samsun, Turkey
mustafakara@omu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5497-1131

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18 Ağustos / August 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Kasım / November 2018

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 **Sayfa / Pages:** 7-32

Atıf / Cite as: Kara, Mustafa. "Prof. Dr. Hüseyin Peker'in "Kur'an Meâli" Adlı Eserindeki Bazı Yorumların Tahlili [The Analysis of Some Interpretations in the Book Entitled "Kur'an Meali" Written by Prof. Hüseyin Peker]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 7-32.

<https://doi.org/10.18498/amailad.579755>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/amailad>

The Analysis of Some Interpretations in the Book Entitled "Kur'an Meali"

Written by Prof. Hüseyin Peker

Abstract

As known, the language of the Qur'an is Arabic. However, Qur'an has been sent as a guide to each person who knows or does not know Arabic. Therefore, people who do not know Arabic will either learn Arabic for understanding or try to comprehend Qur'an via translation and commentary studies in their own language. Within this context, there has been accumulation on Qur'an translation studies from the republic day of Turkey until today. One of these commentaries is the book entitled "Kur'an Meâli" written by Prof. Hüseyin Peker.

The subject of this article is the book entitled "Kur'an Meâli" written by Prof. Hüseyin Peker. The purpose of the study is to analyze Peker's opinions which differ from opinions of other translators about some verses or word and concepts in verses in the book "Kur'an Meâli". The scope of the study has been confined to Peker's book entitled "Kur'an Meâli" and other translations done in Turkey as part of the topic. The method of the study is based on literature review and Peker's opinions about related issues. His opinions have been evaluated by comparing the other opinions in the translations of Qur'an in Turkish which have been written out in republic period. Within this framework, in this article the six words, concepts and phrases are examined in total. These are the meaning of *Basmalah*, the concept of *muttaki*, the word *birr*, the word of *nafs*, and the meaning of expression of *vetruki'l-bahra rahven* in Surah ad-Dukhan 24 are handled.

Summary

The language of the Qur'an is Arabic. However, Qur'an has been sent as a guide to each person who knows or does not know Arabic. Therefore, people who do not know Arabic will either learn Arabic for understanding or try to comprehend Qur'an via translation and commentary studies in their own language. This necessity set the stage for translation activities in the way of rendering the Qur'an into other languages in the first period. As a matter of fact, Selmân-ı Fârisî who was the one of the companions of the Prophet Muhammad translated the surah Al-Fatiha into Persian for his fellow countrymen.

The most difficult work conducted was certainly the translation of Qur'an into other language. The basic reason for this is that Qur'an is the word of Allah. This situation requires the translator to take a special responsibility, because it is neither poetry nor prose; Qur'an is itself and has its own features. Therefore, it is

necessary to comprehend and comment by paying attention to psychosocial characteristics of people and obeying all rules of Arabic. Hence it is compulsory to understand all parts of the Arabic and get to know people well for people who would like to perceive the Qur'an.

There has been accumulation on Qur'an translation studies from the republic day of Turkey until today in Turkey. One of these commentaries is the book entitled "Kur'an Meâli" written by Prof. Hüseyin Peker.

The subject of this article is the book entitled "Kur'an Meâli" written by Prof. Hüseyin Peker. The purpose of the study is to analyze Peker's opinions which differ from opinions of other translators about some verses or word and concepts in verses in the book "Kur'an Meâli". The scope of the study has been confined to Peker's book entitled "Kur'an Meâli" and other translations done in Turkey as part of topic. The method of the study is based on literature review and Peker's opinions about related issues. His opinions have been evaluated by comparing the other opinions in the translations of Qur'an in Turkish which have been written out in republic period.

In the article the following six words, concepts and expressions are examined.

1. *The Meaning of Basmalah*

The *Basmalah*, in the Holy Qur'an, existing all of the surahs except for surah al-Tawbah in the form of "Bismillahirrahmanirrahim". In the 30th ayah of surah al-Naml a *Basmalah* exists in the same form. The *Basmalah* is translated in general sense: "In the name of Allah who merciful and forgiving", "In the name of Allah, Most Gracious, Most Merciful", "With the name of Allah, who rule everything with love", "In the name of Allah, who is the spring of compassion and mercy". Peker translates the *Basmalah* like this: "In the name of Allah, compassion of whom is infinite, mercy of whom unlimited". So translation of Peker emphasize the wideness, immensity, depth, continuity, eternity and infinity of Allah's compassion and mercy.

2. *The Notion of Muttakî*

The translators translated the notion of *muttakî* generally like this manner "protecting servants, respectful servants, devotees, pure devotees, those who fear Allah, fear of deviating from evil, those who are aware of their responsibilities towards Allah, those who want to be purified". Peker translates the notion of *muttakî* like this: "sensitive servants to God's commandments". In this translation, Peker emphasize that the Holy Qur'an is a pathfinder just for servants who are sensitive to the stimulating effects of Qur'anic verses and Muhammad (pbuh).

3. *The Word of Birr*

The word *birr*, in the 177th ayah of surah al-Baqara, is translated generally with the word goodness. Peker translated *birr* with the word devoutness by justifying the context of the ayah.

4. The Word of *Nafs*

The Word of *nafs* is generally means that "God's entity, spirit, soul, person, essence, spirit of man, heart, type, oneself". But Peker translate the *nafs* which is 30th ayah of the surah al-Maidah with the words "jealousy and sense of inferiority"; and 53th ayah of the surah Joseph -the second usage- with the words "libidinal wishes and desires"; and the expression states in 14th ayah of surah al-Hadid with the words "you are being a troublemaker in your mind".

5. The Verb of *Istawa*

The verb of *istawa* is generally means that "shape, order, correct, equate, being equal, subjugate to one's provision and order". But Peker translates the word in 5th ayah of surah al-Taha "He is the Rahman, who organized the whole universe"; and the expression states in the 3rd ayah of surah Yunus with the words "Then he made the whole universe regular".

6. The Expression of *Watruq al-Bahr Rahwan* states in the 24th ayah of Surah al-Duhan Peker translates this expression like this: "Cross the sea in a relaxed/calm manner".

Keywords: Commentary, The Meaning of Qur'an, Translator, Hüseyin Peker, Interpretation.

Prof. Dr. Hüseyin Peker'in "Kur'an Meâli" Adlı Eserindeki Bazı Yorumların Tahlili

Öz

Bilindiği üzere Kur'an'ın dili Arapça'dır. Ancak Kur'an, Arapça bilen-bilmeyen her insana rehberlik etmek üzere gönderilmiştir. Dolayısıyla Arapça bilmeyenler, Kur'an'ı anlamak için ya Arapça'yı öğrenecekler ya da kendi dillerindeki tercüme ve tefsir çalışmalarından faydalanarak Kur'an'ı anlamaya çalışacaklardır. Bu kapsamda, Türkiye'de cumhuriyetin ilanından günümüze kadar, Kur'an meâli çalışmaları konusunda oldukça bereketli bir birikim söz konusudur. Bu meâllerden birisi de Prof. Dr. Hüseyin Peker tarafından kaleme alınan "Kur'an Meâli" adlı eserdir.

Bu makalede araştırmanın konusu, Hüseyin Peker tarafından kaleme alınan "Kur'an Meâli" adlı eserin değerlendirilmesidir. Araştırmanın amacı, Peker'in "Kur'an Meâli" adlı eserinde, bazı ayetler veya ayetler içerisindeki bazı kelime ve kavramlar hakkında, diğer mütercimlerin kanaatlerinden farklılık arz eden görüşlerini incelemektir. Araştırmanın kapsamı, ele alınan konular çerçevesinde Peker'in "Kur'an Meâli" adlı eseri ve Türkiye'de yapılan diğer Kur'an

tercümeleriyle sınırlı tutulmuştur. Araştırmanın yöntemi, literatür çalışmasına dayanmakta olup, Peker'in ilgili konulardaki kanaatleri ile Cumhuriyet döneminde kaleme alınan Kur'ân'ın Türkçe çevirilerindeki görüşler kıyaslanarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede, araştırmada toplam altı kelime, kavram ve ifade incelenmektedir. Bunlar; *Besmele'*nin anlamı, *muttakî* kavramı, *birr* kelimesi, *nefs* kelimesi, *istevâ* fiili ve Duhân suresi 24. ayetteki *vetruki'l-bahra rahven* ifadesinin anlamı konularından oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân Meâli, Mütercim, Hüseyin Peker, Yorum.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Allah tarafından Cebrail aracılığıyla Hz. Peygamber'e indirilen (bk. el-Fussilet, 41/2; el-Câsiye, 45/2; el-Ahkâf, 46/2; el-Hâkka, 69/40, 43; et-Tekvir, 81/19-20), daveti tüm insanlığı kapsayan (bk. es-Sebe', 34/28; el-Yâsîn, 36/69-70), içerdiği evrensel ilkeleri içselleştirip hayata aktaran bilinçli bireylerden müteşekkil imanlı bir toplum tesis etmeyi amaçlayan (bk. el-Yûsuf, 12/111; el-Kasas, 28/3), dolayısıyla muhatabı da hedefi de insan olan bir mesajdır.

Bilindiği üzere Kur'ân'ın dili Arapça'dır (bk. el-Yûsuf, 12/2; er-Ra'd, 13/37; et-Tâhâ, 20/113; ez-Zümer, 39/28; el-Fussilet, 41/3). Ancak Kur'ân, Arapça bilen-bilmeyen her insana rehberlik etmek üzere gönderilmiştir (bk. El-Bakara, 2/185; el-Yâsîn, 36/69-70). Dolayısıyla Arapça bilmeyenler, Kur'ân'ı anlamak için ya Arapça'yı öğrenecekler ya da kendi dillerindeki tercüme ve tefsir çalışmalarından faydalanarak Kur'ân'ı anlamaya çalışacaklardır. Bu zaruret, daha ilk dönemlerde Kur'ân'ı başka dillere tercüme etme faaliyetlerine zemin hazırlamıştır. Nitekim sahabeden Selmân-ı Fârisî hemşerileri için Fâtihâ Suresi'ni Farsça'ya çevirmiştir.¹

Kur'ân'la ilgili yapılan çalışmaların en zor olanı, onu başka bir dile çevirmektir. Çünkü Kur'ân Yüce Allah'ın kelimidir ve bu durum mütercim için özel bir sorumluluk gerektirmektedir. Dahası "Kur'ân ne

¹ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), 1/37; Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996), 94-95; Ömer Dumlu - Hüseyin Elmalı, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı (Meâl)*, 1. Baskı (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 29 (Önsöz).

12 | M. KARA / Prof. Dr. Hüseyin Peker'in "Kur'an Meâli" Adlı Eserindeki Bazı Yorumların Tahlili
şiiir ne de nesirdir; Kur'ân, sadece Kur'ân'dır"² ve nevi şahsına münhasır nitelikleri söz konusudur. Bu nedenle onun, Arapça'nın bütün kurallarına riayet edilerek anlaşılıp yorumlanması gerekmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ı hem anlamak hem de başka bir dile çevirmek isteyenlerin Arapça'yı tüm yönleriyle iyi bilmeleri zorunludur.

Tercüme, "bir sözün manasını başka bir dilde dengi bir tabirle ifade etmektir."³ Ancak Kur'ân hiçbir dile hakkıyla tercüme edilemez.⁴ Zira o, Arapça'nın tüm inceliklerini ve bütün edebî sanatlarını ihtiva eden bir kitaptır. Dolayısıyla onun tam anlamıyla başka bir dile çevrilmesi imkânsızdır. Çünkü anlam aktarılsa bile ayetlerin ahengi yansıtılamayacak ve kelimelerin anlam ilişkilerinden ibaret olan edebî sanatlar çeviride gösterilemeyecektir.⁵ Bu itibarla hiçbir Kur'ân tercümesi asıl metnin aynısı değildir,⁶ sadece mütercimim metinden anladıklarıdır. Bu özel durumu nedeniyle, Kur'ân'ı -biraz noksanıyla da olsa- başka bir dilde ifade etmeye Kur'ân tercümesi denilmekten kaçınılmış, bunun yerine *e-v-l* kök harflerinden mimli masdar olan ve "bir şeyin koyulaşmış katı hale gelmesi, bir sözün manasının aynısıyla değil de biraz noksanıyla ifade edilmesi"⁷ anlamlarına gelen *meâl*⁸ kelimesi tercih edilmiştir.⁹

Türkiye'de, cumhuriyetin ilanından günümüze kadar Kur'ân meâli çalışmaları konusunda oldukça bereketli bir birikim söz konusudur. Bu

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 11. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 160.

³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1. Baskı (İstanbul: Eser Kitabevi, 1935), 1: 9.

⁴ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1. Baskı (İstanbul: Milsan Basın Sanayi, 1985), 5; Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 58.

⁵ Gülgün Yazıcı, "Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'ân Meâllerinde Türkçenin Serüveni", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2: 395.

⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 220.

⁷ Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî İbn Manzûr, "Evl", *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâr Sâdır, 2003), 1: 193-198.

⁸ Türkçe'deki *meâl* kelimesi, Arapça'daki *te'vîl* kelimesinin yerine kullanılmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bk. İbn Manzûr, "Evl", 1: 193-198; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 220; Celal Kırcı v.dğr., *İslâmi Kavramlar*, 1. Baskı (Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997), 478.

⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 220; Kırcı v.dğr., *İslâmi Kavramlar*, 478.

meâller arasında İsmail Hakkı Bursevî,¹⁰ Muhammed Hamdi Yazır,¹¹ Ömer Rıza Doğrul,¹² Hasan Basri Çantay,¹³ Ömer Nasuhi Bilmen,¹⁴ Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay,¹⁵ Süleyman Ateş,¹⁶ Talat Koçyiğit,¹⁷ Muhammed Esed,¹⁸ Hasan Tahsin Feyizli,¹⁹ Ömer Dumlu ve Hüseyin Elmalı,²⁰ Bayraktar Bayraklı,²¹ Bekir Sadak,²² Hüseyin Peker,²³ Mehmet Çakır,²⁴ Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin,²⁵ Hayrettin Karaman ve arkadaşları,²⁶ Mustafa Öztürk²⁷ gibi ilim adamları tarafından yapılan çalışmalar dikkat çekmektedir.

-
- ¹⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, haz. Nedim Yılmaz, 1. Baskı (İstanbul: Damla Yayınları, 2001).
- ¹¹ Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, sad. Yakup Çiçek - Necat Kahraman, 1. Baskı (İstanbul: Temel Neşriyat, 2000).
- ¹² Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu*, 1. Baskı (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947).
- ¹³ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*, 1. Baskı (Konya: Balıkesir Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2014).
- ¹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, sad. Sadreddin Gümüş v.dğr., 1. Baskı (İstanbul: İpek Yayınları, 2000).
- ¹⁵ Hüseyin Atay - Yaşar Kutluay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)*, 1. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987).
- ¹⁶ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 1. Baskı (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.).
- ¹⁷ Talat Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 1. Baskı (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1997).
- ¹⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı -Meal-Tefsir-*, trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, 1. Baskı (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999).
- ¹⁹ Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzül-Furkân Kur'ân-ı Kerîm Meali*, 4. Baskı (İstanbul: Server İletişim Yayınları, 2006).
- ²⁰ Ömer Dumlu - Hüseyin Elmalı, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, 1. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006).
- ²¹ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*, 1. Baskı (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007).
- ²² Bekir Sadak, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı*, 2. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009).
- ²³ Hüseyin Peker, *Kur'an Meâli -Sade ve Akıcı Bir Üslup-*, 1. Baskı (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015). Peker'in bu eserinin ilk baskısı 2009 yılında Samsun'da Ceylan Ofset tarafından "Son İlahi Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâli" adıyla yapılmıştır.
- ²⁴ Mehmet Çakır, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçesi*, 1. Baskı (İzmir: y.y., 2010).
- ²⁵ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 8. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011).
- ²⁶ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 10. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2012).

Bu doğrultuda biz de bu makalede, *-araştırmanın konusu* olarak Hüseyin Peker tarafından kaleme alınan "Kur'an Meâli" adlı eseri tahlil etmeye gayret göstereceğiz. *Araştırmanın amacı*, Peker'in "Kur'an Meâli" adlı eserinde, bazı ayetler veya ayetler içerisindeki kelime ve kavramlar hakkında, diğer mütercimlerin kanaatlerinden farklılık arz eden görüşlerini incelemektir. *Araştırmanın kapsamı*, ele alınan konular çerçevesinde Peker'in "Kur'an Meâli" adlı eseri ve Türkiye'de yapılan diğer Kur'an tercümeleleriyle sınırlı olacaktır. *Araştırmanın yöntemi*, literatür çalışmasına dayanmakta olup, Peker'in ilgili konulardaki kanaatleri ile Cumhuriyet döneminde kaleme alınan Kur'an'ın Türkçe çevirilerindeki görüşler kıyaslanarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede, araştırmada toplam altı kelime, kavram ve ifade incelenmektedir. Bunlar; *Besmele'nin anlamı*, *muttakî kavramı*, *birr kelimesi*, *nefs kelimesi*, *istevâ fiili* ve Duhân suresi 24. ayetteki *vetruki'l-bahrarahwen* ifadesinin anlamı konularından oluşmaktadır. Elde edilen bulgular *Sonuç* kısmında verilmektedir.

1. Hüseyin Peker'in Hayatı

Hüseyin Peker, 1 Ocak 1953 tarihinde Trabzon ili Sürmene ilçesi Kahraman -eski adı Kılma- köyünde dünyaya geldi. İlkokulu köyünde tamamladı. Ortaokulu Adana Tepebağ Ortaokulu'nda bitirdi. 1970 yılında Ankara Atatürk Lisesi'nden mezun oldu. 1974'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Aynı fakültede "Din Psikolojisi" dalında 1974 yılında başladığı doktora eğitimini, araya askerlik görevinin girmesi nedeniyle 1979 yılında tamamladı. Peker, 1980 yılı Ağustos ayında Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü'nde öğretim üyesi olarak göreve başladı. 1983 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yardımcı doçentlik, 1987'de doçentlik ve 1994'te de profesörlük kadrolarına atandı. 1997-2000 ve 2012-2015 yılları arasında aynı fakültede dekanlık görevinde bulundu. Halen Din Psikolojisi Anabilim Dalı Başkanı olarak görevini sürdürmektedir. Arapça ve Almanca bilen Peker, evli ve üç kız çocuğu babasıdır.²⁸

2. Hüseyin Peker'in "Kur'an Meâli" Konulu Eserleri

Peker'in, 12 kitap, 17 makale ve 11 tebliğ olmak üzere pek çok eseri bulunmaktadır. Ancak bu eserler arsından, "*Son İlahi Mesaj Kur'an ve*

²⁷ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*, 1. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

²⁸ Hüseyin Peker ile 22 Nisan 2017 tarihinde yapılan röportajdan.

Açıklamalı Meâli" ve "*Kur'an Meâli*" adlı eserleri Tefsir İlmi açısından önem arz etmektedir. Şimdi bu iki eseri biraz daha yakından tanımak istiyoruz:

a. *Son İlahi Mesaj Kur'ân ve Açıklamalı Meâli*, 1. Baskı (Samsun: Ceylan Ofset, 2009).

- Eserde sureler, klasik Kur'ân sayfası düzenindeki gibi sağdan sola doğru sıralanmaktadır.

- Eserin girişinde Önsöz bulunmakta ve burada ideal bir meâlde bulunması gereken niteliklere dair açıklamalar yer almaktadır.

- Eserde, Önsöz kısmının ardından *Konu, Kavram, İsim İndeksi* bulunmaktadır. Bu kısım, okuyucuya içeriğe daha kısa sürede ulaşma imkânı sağlamaktadır.

- Eserde, *Konu, Kavram, İsim İndeksinden* sonra surelerin alfabetik ve nüzûl sırasına göre fihristleri yer almaktadır.

- Eser, Kur'ân-ı Kerîm'in yalın bir Türkçe çevirisi görünümündedir. Bu bağlamda gayet açık ve akıcı bir üslup tercih edilmiştir.

- Eserde, özellikle kısa surelerin çevirilerinde, Peker'in şairlik yönünü de izhar eder mahiyette, şiirsel bir üslup söz konusudur.

- Eser, Kur'ân'ın resmi sayfa sayısına uygun biçimde tanzim edilmiştir.

- Eserde parantez içi açıklamaya yer verilmemiş olup, ihtiyaç duyulan yerlerde dipnotta açıklamalar yapılmıştır.

- Eserde müellif, yorumlarından yararlandığı müfessir ve mütercimlere atıfta bulunmuştur. Bu özelliğiyle eser, bilimsel bir değer de ifade etmektedir.

- Eser, tefsirî/manevî tercümeyle esas alan bir meâldir.

- Eser, açıklamalı bir Kur'ân meâlidir.

b. *Kur'an Meâli*, 1. Baskı (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015).

Bu meâlde, müellifin Kur'ân meâline ilişkin bir önceki çalışması olan "*Son İlahi Mesaj Kur'ân ve Açıklamalı Meâli*" adlı eserinden farklı olarak şu özellikler söz konusudur:

- Eserde Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça metni bulunmamaktadır.

- Eserde sureler, klasik Kur'ân sayfası düzenindeki gibi sağdan sola değil, soldan sağa doğru sıralanmaktadır.

- Eserde, Kur'ân'ın resmi sayfa düzeni ve sayfaların resmi sıralamadaki ayetlerle başlaması durumu göz ardı edilmiştir. Bu kapsamda, eserin meâl kısmı 564 sayfadan oluşmaktadır.

- Eserin girişinde surelerin tercümelerinin hangi sayfadan itibaren başladığını gösteren *İçindekiler* kısmı yer almaktadır.

- Eserde, *İçindekiler* kısmından sonra *Önsöz* bulunmakta ve burada ideal bir meâlde bulunması gereken özellikler ve bu eserin yazılma gerekçesi hakkında özlü açıklamalar yer almaktadır.

Peker, Kur'ân çevirisi olan bu iki eserini kaleme alma gerekçesi olarak, mevcut tercümelerin Kur'ân'ın üslubunu yansıtmamalarından dolayı bu konudaki eksikliği giderme adına az da olsa katkı sağlamak olduğunu beyan etmektedir.²⁹ Hemen ifade etmek gerekir ki Kur'ân'ın tüm üslup özelliklerini bir çeviride ifade etmek -neredeyse- imkânsızdır. Burada ideale yakın olmanın amaçlandığı anlaşılmaktadır.

3. Hüseyin Peker'in "Kur'ân Meâli" Adlı Eserindeki Bazı Yorumların Tahlili

Çalışmamızın bu bölümünde Peker'in söz konusu eserinde bazı ayetlere ve ayetler içerisinde zikredilen bazı kelime ve kavramlara dair farklı görüşlerini tahlil etmek istiyoruz. Bunu yaparken de onun farklı kanaatlerini Muhammed Hamdi Yazır, İsmail Hakkı Bursevî, Ömer Rıza Doğrul, Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen, Süleyman Ateş, Talat Koçyiğit, Bekir Sadak, Hasan Tahsin Feyizli, Mehmet Çakır, Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay, Muhammed Esed, Bayraktar Bayraklı, Ömer Dumlu, Hüseyin Elmalı, Hayrettin Karaman v.dğr., Mustafa Öztürk gibi ilim adamları tarafından yapılan tercümelerle mukayese etmek ve bu çerçevede bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

Kuşkusuz Peker'in diğer mütercimlerden farklı anlam verdiği kelime ve kavramların tamamını bir makale çalışmasında ele alma imkânı bulunmamaktadır. Bundan dolayı biz, onun farklı şekilde tercüme ettiği, maksada yetecek kadar bazı kelime ve kavramlar üzerinden çalışmamızı sürdürmek istiyoruz. Bu kapsamda Peker'in farklı biçimde anlam vermeyi tercih ettiği kelime ve kavramlardan bazıları şunlardır:

3.1. "Besmele"nin Anlamı

Kur'ân'da *Besmele*, *Bismillâhirrahmânirrahîm* şeklinde Tevbe suresi hariç bütün surelerin başında yer almaktadır. Yine bu formuyla Neml suresi 30. ayette bir *Besmele* geçmektedir. Kur'ân'ın Türkçe çevirilerine baktığımızda, mütercimlerin *Besmele*'yi çok farklı biçimlerde Türkçe'ye çevirdiklerine şahit olmaktadır. Bu bağlamda *Besmele*'yi, Doğrul:

²⁹ Peker, *Kur'an Meâli*, 7.

"Esirgeyen, bağışlayan Allah adıyla",³⁰ Bilmen, Çantay, Koçyiğit, Ateş, Sadak, Feyizli, Karaman v.dğr. "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla"³¹ şeklinde Türkçe'ye çevirmişlerdir. Çakır: "Her şeye sevgi ile hâkim olan Allah adıyla"³² çevirisini tercih ederken, Esed: "Rahmân, Rahîm Allah adına",³³ Dumlu ve Elmalı: "Rahmeti her şeyi kuşatan ve çok bağışlayan Allah'ın adıyla",³⁴ Bayraklı: "Rahmet ve merhametin kaynağı olan Allah'ın adıyla"³⁵ şeklinde tercüme etmiştir. Öztürk, önce: "Çok şefkatli, çok merhametli Allah'ın adıyla"³⁶ biçiminde, sonra "Rahmeti sonsuz, merhameti sınırsız Allah'ın adıyla"³⁷ şeklinde tercüme ederken, Altuntaş ve Şahin'e göre *Besmele*'yi, "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla" biçiminde çevirme imkânı olsa da, *Besmele*'nin tıpkı ezan ve selâm gibi bütün Müslümanlar arasında ortak bir mesaj niteliği taşımasından dolayı, asli ifadesi ile okuyup öylece korumak daha uygundur.³⁸ Yazır,³⁹ Bursevî,⁴⁰ Atay ve Kutluay da aynı kanaati paylaşmaktadırlar.⁴¹ Peker ise, *Besmele*'yi Öztürk'ün ikinci çevirisinde olduğu gibi "Rahmeti sonsuz, merhameti sınırsız olan Allah'ın adıyla"⁴² şeklinde tercüme etmiştir.

Görüldüğü üzere bazı mütercimler *Besmele*'yi asli ifadesiyle okuyup öylece bırakmayı ve Türkçe'ye çevirmemeyi tercih etmişlerdir. Bazı mütercimler de "Rahmân" ve "Rahîm" kelimelerinin Türkçe tam karşılığını bulmanın imkânsızlığı nedeniyle⁴³ *Besmele*'yi çevirirken, bu iki

³⁰ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 3.

³¹ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 2; Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, 1: 13; Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 1; Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 1; Sadak, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, 1; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 1; Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 1.

³² Çakır, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçesi*, 1.

³³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1: 2.

³⁴ Dumlu - Elmalı, *Meâl*, 2.

³⁵ Bayraklı, *Kur'an Meâli*, 1.

³⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*, 1. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2008), 1.

³⁷ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 45.

³⁸ Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 1.

³⁹ Yazır, *Meâl*, 2.

⁴⁰ Bursevî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm*, VI.

⁴¹ Atay - Kutluay, *Meâl*, 1.

⁴² Peker, *Kur'an Meâli*, 11.

⁴³ Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 1; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 45.

18 | M. KARA / Prof. Dr. Hüseyin Peker'in "Kur'an Meâli" Adlı Eserindeki Bazı Yorumların Tahlili
sıfatı olduğu gibi tercümenin içerisinde zikretmişlerdir. "Bununla birlikte Yüce Allah'ın "rahmân" sıfatı, ilâhî rahmet ve merhametinin genişlik ve enginliğini, "rahîm" sıfatı ise, bu engin rahmet ve merhametin hem derinliğini hem de devamlılığını ifade eder." ⁴⁴ Dolayısıyla *Besmele*'ye ilişkin Peker ve Öztürk'ün tercih ettikleri çeviri, Yüce Allah'ın rahmet ve merhametindeki genişlik, enginlik, derinlik, devamlılık, sonsuzluk ve sınırsızlığı ön plana çıkaran ve O'nun yüce kudretine vurgu yapan bir tercümedir.

3.2. "Muttakî" Kavramı

Farklı türevleriyle Kur'ân-ı Kerîm'de 258 yerde zikredilen,⁴⁵ *v-k-y* kök harflerinden türetilen ve *ifti'âl* babından *ism-i fâil* olan *muttakî* kavramının Bakara suresi 2. ayette yer alan *muttakîn* biçimindeki kullanımını Yazır ve Doğrul: "korunanlar",⁴⁶ Bursevî ve Çantay: "takvâ sahipleri",⁴⁷ Bilmen: "muttakîler",⁴⁸ Ateş: "muttakiler, saf dindarlar",⁴⁹ Koçyiğit: "Allah'tan sakınanlar",⁵⁰ Sadak: "kötülüğe saptıktan endişe içinde olanlar",⁵¹ Feyizli: "Allah'ın emrine uygun yaşamak/aykırı davranmaktan sakınmak isteyenler",⁵² Çakır: "geleceğini sağlama alan tüm sağlamcılar",⁵³ Atay, Kutluay, Altuntaş ve Şahin: "Allah'a karşı gelmekten sakınanlar",⁵⁴ Esed: "Allah'a karşı sorumluluklarının bilincinde olanlar",⁵⁵ Dumlu ve Elmalı: "sorumluluk bilincinde olanlar",⁵⁶ Bayraklı: "sakınanlar",⁵⁷ Öztürk: "Allah'a eş ve ortak

⁴⁴ Ebû Hilâl Hasan b. 'Abdullah b. Sehl Askerî, *el-Furukü'l-luğaviyye*, thk. Hüsameddin el-Kudsî, akt. Mustafa Öztürk (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, ts.), 221.

⁴⁵ Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehras li elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 848-851.

⁴⁶ Yazır, *Meâl*, 3; Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 16.

⁴⁷ Bursevî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm*, 1; Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, 1: 13.

⁴⁸ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 3.

⁴⁹ Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 1.

⁵⁰ Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 1.

⁵¹ Sadak, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, 1.

⁵² Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 2.

⁵³ Çakır, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçesi*, 3.

⁵⁴ Atay - Kutluay, *Meâl*, 1; Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 1.

⁵⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1: 4.

⁵⁶ Dumlu - Elmalı, *Meâl*, 3.

⁵⁷ Bayraklı, *Kur'an Meâli*, 2.

koşmaktan, O'na karşı gelmekten sakınanlar", ⁵⁸ Karaman v.dğr.: "sakınanlar ve arınmak isteyenler"⁵⁹ şeklinde Türkçe'ye çevirmişlerdir. Peker ise ilgili ayetteki *muttakîn* kelimesini "Allah'ın buyruklarına karşı duyarlı olanlar"⁶⁰ biçiminde tercüme etmiştir.

Türkçe'de *duyarlılık* "dış etkenlere ve uyarıcılara karşı hassas olmak" ⁶¹ anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de ise, *muttakî* kavramının türetildiği kökten gelen kelimeler, "korumak, korunmak, duyarlı olmak, en çok korunan, duyarlı, en duyarlı, duyarlılık, sorumluluk bilinci, takva sahibi olanlar, duyarlılık gösterenler" ⁶² manalarında kullanılmaktadır.

Bilindiği üzere Yüce Allah, Hz. Peygamber'i bütün insanları hem müjdelemek hem de uyarmak üzere göndermiştir (bk. el-A'râf, 7/158; el-Ahzâb, 33/45; es-Sebe', 34/28; el-Fetih, 48/8). Hz. Peygamber de anılan görevini hayatta olduğu zaman dilimi içerisinde Kur'ân'ın rehberliğinde eksiksiz bir şekilde yerine getirmiştir (bk. el-Mâide, 5/67; el-Ankebût, 29/45; ez-Zuhuruf, 43/43-44). Bu doğrultuda o, kendisinden sonra da insanların Kur'ân'a sınıksız sarılmalarını, onu okuyup anlamalarını ve içerdiği evrensel ilkelerini hayata tatbik etmelerini istemiştir. ⁶³ Dolayısıyla Kur'ân, müjdeleme ve uyarma görevini halen devam ettirmektedir. Bu bilgiler ışığında Peker'in tercih ettiği anlam, Kur'ân'ın ancak, Hz. Peygamber'in ve onun insanlara tebliğ ettiği Kur'ân ayetlerinin uyarıcı etkilerine karşı duyarlı olanlar için yol gösterici olabileceğini vurgular mahiyettedir.

3.3. "Birr" Kelimesi

Birr kavramının türetildiği *b-r-r* kök harflerinden meydana gelen kelimeler Kur'ân'da farklı formlarıyla 32 defa geçmekte ⁶⁴ ve "iyilik

⁵⁸ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 46.

⁵⁹ Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 1.

⁶⁰ Peker, *Kur'an Meâli*, 11.

⁶¹ Şükrü Halûk Akalın v.dğr., "Duyarlılık", *Türkçe Sözlük*, 11. Baskı (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 729.

⁶² Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, "Vky", *Tehzibu'l-lüğa* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 4: 3940-3941; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, "Vky", *es-Sihâh fi'l-lüğa ve'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Hadârati'l-'Arabiyye, 1974), 2: 709-710; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, "Vky", *el-Müfradât fi ğarîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 530-531; İbn Manzûr, "Vky", 15: 265-267.

⁶³ Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 21 (1450, 1451).

⁶⁴ 'Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehras*, 143-144.

20 | M. KARA / Prof. Dr. Hüseyin Peker'in "Kur'an Meâli" Adlı Eserindeki Bazı Yorumların Tahlili yapmak, iyiler, iyilik, itaat, itaatkâr insanlar, şefkatli, kerem sahibi, saygın, güvenilir, kara parçası, yeryüzü"⁶⁵ anlamlarına gelmektedir. Bu kapsamda Bakara suresi 177. ayette geçen *birr* kelimesine mütercimlerin ekseriyeti, "iyilik"⁶⁶ manası vermişlerdir. Söz konusu kelimeyi Yazır: "erginlik, hayra ermek",⁶⁷ Doğrul: "doğruluk ve iyilik",⁶⁸ Bilmen: "iyilik, takvâ",⁶⁹ Koçyiğit: "iyilik, hayır",⁷⁰ Esed: "gerçek erdemlilik",⁷¹ Feyizli: "iyi ve erdemli (muttakî) olmak",⁷² Çakır: "özveri",⁷³ Atay ve Kutluay: "iyi olmak",⁷⁴ Öztürk: "iyilik ve gerçek manada dindarlık"⁷⁵ şeklinde tercüme etmişlerdir. Peker ise, bu ayetteki *birr* kelimesine "dindarlık"⁷⁶ anlamını vermiştir.

Peker, Bakara suresi 177. Ayetteki *birr* kelimesine "dindarlık" anlamını vermesinin gerekçesi olarak ilgili ayetin muhtevastındaki davranışları göstermektedir.⁷⁷ Sözü edilen davranışlar istikametinde, Peker ve Öztürk'ün de belirttikleri gibi gerçek anlamda dindarlık,⁷⁸ yüzleri doğuya ve batıya çevirmek değil, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere inanmak; çok sevdiği malı yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, ihtiyacı nedeniyle isteyenlere ve özgürlükleri için kölelere vermek; namaz kılmak, zekât vermek, söz verdiğinde sözünde durmak ve sıkıntıda, hastalıkta ve zor zamanlarda sabretmektir.

⁶⁵ Ezherî, "Brr", 1: 309-310; Cevherî, "Brr", 1: 82-83; İbn Manzûr, "Brr", 2: 58-60.

⁶⁶ Bursevî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm*, 26; Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, 1: 39-40; Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 26; Sadak, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, 26; Bayraklı, *Kur'an Meâli*, 27; Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 26; Dumlu - Elmalı, *Meâl*, 25; Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 26.

⁶⁷ Yazır, *Meâl*, 28.

⁶⁸ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 63.

⁶⁹ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 28.

⁷⁰ Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 26.

⁷¹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1: 48.

⁷² Feyizli, *Feyzû'l-Furkân*, 29.

⁷³ Çakır, *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçesi*, 25.

⁷⁴ Atay - Kutluay, *Meâl*, 26.

⁷⁵ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 81.

⁷⁶ Peker, *Kur'an Meâli*, 11.

⁷⁷ Peker, *Kur'an Meâli*, 11, 35. dipnot.

⁷⁸ Peker, *Kur'an Meâli*, 11; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 81.

3.4. "Nefs" Kelimesi

Kur'ân-ı Kerîm'de *n-f-s* kök harflerinde türetilmiş olan kelimeler 298 yerde geçmekte⁷⁹ ve genel olarak "Allah'ın zâtı, nefis, can, kişi, kişinin özü, insanın ruhu, kalp, cins, bir şeyin kendisi, ağarmak, yarışmak"⁸⁰ anlamlarına gelmektedir. *Nefs* kavramının Kur'ân'da bahsi geçen bu manalardaki kullanımıyla birlikte Peker, ilgili kavramın Mâide suresi 30, Yûsuf suresi 53 ve Hadîd suresi 14. ayetlerde söz konusu olan kullanımlarında çoğu mütercimden farklı anlamlar tercih etmiştir. Bu kapsamda Peker, Âdem'in iki oğlunun kıssasının⁸¹ anlatıldığı ayetler arasında bulunan Mâide suresi 30. ayette geçen *nefs* kavramını, "kıskançlık ve aşağılık duygusu"⁸² şeklinde Türkçe'ye aktarmıştır. Kur'ân çevirilerine baktığımızda ise, söz konusu kavramı mütercimlerin büyük çoğunluğu "(kişinin) nefsi"⁸³ şeklinde tercüme ederlerken, aynı kavramı ilgili yerde Esed: "ihtiras",⁸⁴ Çakır: "duygularına hâkim olamamak",⁸⁵ Dumlu ve Elmalı: "bencillik",⁸⁶ Öztürk ise: "kıskançlık duygusu"⁸⁷ biçiminde Türkçe'ye çevirmişlerdir.

⁷⁹ 'Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehras*, 803-807.

⁸⁰ Ezherî, "Nfs", 4: 3629-3632; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyye İbn Fâris, "Nfs", *Mücmelü'l-lüğa* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986), 3: 879; Cevherî, "Nfs", 2: 594-596; İsfehânî, "Nfs", 501-502; İbn Manzûr, "Nfs", 14: 319-323.

⁸¹ İnsanlar tarafından "Hâbil-Kâbil Olayı" olarak bilinen bu kıssa hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kâbil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 376-378; Abdulvehhâb en-Neccâr, *Kıssasü'l-Enbiyâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 22-23; Mustafa Öztürk, "Kur'ân, Kitâb-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2004): 147-164; Mustafa Kara, *Güncel Değeri Açısından Kur'ân Kıssaları* (Samsun: Selamet Yayınları, 2011), 80-81; Kara, "Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz", *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014): 87.

⁸² Peker, *Kur'an Meâli*, 103.

⁸³ Yazır, *Meâl*, 113; Bursevî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm*, 111; Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, 1: 124; Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 201; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 113; Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 111; Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 111; Sadak, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, 111; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 121; Atay - Kutluay, *Meâl*, 111; Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 111; Bayraklı, *Kur'an Meâli*, 112; Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 111.

⁸⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1: 192-193.

⁸⁵ Çakır, *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçesi*, 101.

⁸⁶ Dumlu - Elmalı, *Meâl*, 95.

⁸⁷ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 176.

Peker'in bu ayetteki *nefs* kavramını Türkçe'ye aktarırken, "bir kimse, bir üstünlük gösterdiğinde veya sevilen birisinin başkası ile ilgilendiği kanısına varıldığında takınılan olumsuz tutum, hasetçilik"⁸⁸ manasına gelen *kıskançlık* ve "kişinin gerçeklere uyan veya uymayan sebeplerle, kendini yetersiz, yeteneksiz ve güçsüz görme duygusu, bayağılık hissi, bayağılık kompleksi"⁸⁹ anlamındaki *aşağılık duygusu* kelimelerini tercih etmesinin, kıssanın bağlamıyla (siyâk-sibâk) ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Mütercimlerin çoğunluğundan farklı olarak, Esed, Çakır, Öztürk, Dumlu ve Elmalı'nın tercihlerinde de bu kanaatin etkili olduğunu düşünmekteyiz.

Peker, *nefs* kavramının Yûsuf suresi 53. ayetteki iki kullanımından birincisinde diğer mütercimler gibi "kişinin kendisi" anlamını benimserken, ikincisine bütün mütercimlerin tercih ettiği "(kişinin) nefsi"⁹⁰ manasından farklı olarak, "şehvi arzu ve istekler"⁹¹ anlamını vermiştir. Burada da Peker'in görüşünü etkileyen unsurun, tıpkı Âdem'in iki oğlunun kıssasındaki gibi, Hz. Yûsuf kıssasının bütünlüğü yani bağlamı olduğu kanaatindeyiz.

Peker, Hadîd suresi 14. ayette *nefs* kelimesinin çoğul haliyle *enfus* şeklinde geçtiği *fetentüm enfüseküüm* ifadesini Türkçe'ye "zihninizde karıştıracılık yapıyordunuz"⁹² biçiminde tercüme etmiştir. Bu tercümenin, Türkçe açısından daha anlaşılır hale getirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu ifadeyi Yazır: "kendinize kötülük ettiniz (kendinizi fitneye düşürdünüz)",⁹³ Doğrul: "siz, öz canınızı iğfal ettiniz",⁹⁴ Bursevî: "siz kendinizi mahvettiniz",⁹⁵ Çantay: "kendinizi siz kendiniz

⁸⁸ Akalın v.dğr., "Kıskançlık", 1424.

⁸⁹ Akalın v.dğr., "Aşağılık duygusu", 172.

⁹⁰ Yazır, *Meâl*, 243; Bursevî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm*, 241; Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, 1: 269; Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 387; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 243; Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 241; Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 241; Sadak, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, 241; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 253; Atay - Kutluay, *Meâl*, 241; Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 241; Bayraklı, *Kur'an Meâli*, 242; Çakır, *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçesi*, 213; Dumlu - Elmalı, *Meâl*, 210; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 176; Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 241.

⁹¹ Peker, *Kur'an Meâli*, 215.

⁹² Peker, *Kur'an Meâli*, 495.

⁹³ Yazır, *Meâl*, 540.

⁹⁴ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 834.

⁹⁵ Bursevî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm*, 538.

yaktınız",⁹⁶ Bilmen: "siz nefsinizi fitneye düşürdünüz",⁹⁷ Ateş: "siz kendi canlarınıza kötülük ettiniz",⁹⁸ Koçyiğit: "siz kendinize kötülük ettiniz",⁹⁹ Sadak: "siz kendinizi fitneye kaptırdınız",¹⁰⁰ Feyizli: "siz fitnelik yapıp kendi (canı)nızı yaktınız",¹⁰¹ Esed ve Çakır: "siz kendi kendinizi ayarttınız",¹⁰² Atay, Kutluay, Dumlu ve Elmalı: "sizler kendinizi aldattınız",¹⁰³ Altuntaş ve Şahin: "fakat siz kendinizi yaktınız",¹⁰⁴ Öztürk: "görünüşte öyleydi; fakat siz münafıklık ederek kendinizi yaktınız",¹⁰⁵ Bayraklı, Karaman v.dğr.: "siz kendi başınızı belaya soktunuz"¹⁰⁶ şeklinde Türkçe'ye çevirmişlerdir.

Peker, böyle bir tercihte bulunmasının gerekçesi olarak, Kur'ân'da *nefs* kelimesinin "insanın bütün olarak kendisi, kişiliği" anlamlarının yanı sıra, "ayrı ayrı zihinsel ve duygusal fonksiyonları" manasına da gelmesini zikretmekte ve çevirinin anlaşılır olması için böyle bir tercihe ihtiyaç olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷ Bu bakış açısı, Kur'ân'daki bazı kelimelerin her zaman aynı anlama gelmediği, söz konusu kelimelerin bağlam içerisinde farklı manalar ifade edebildiğinin göstergesidir. Nitekim bu mesele, "Kur'ân İlimleri" arasında "Vucûh" ilminin konusunu oluşturmaktadır.

3.5. "İstevâ" Fiili

S-v-y kök harflerinden türetilen kelimeler Kur'ân'da 83 yerde geçmekte¹⁰⁸ ve genel olarak "şekillendirmek, düzene kavuşturmak, düzeltmek, düzenli hale getirmek, eşit tutmak, eşit olmak, kurulmak, emri ve hükmü altına almak, doğrulmak, belirlemek, görülmek, ayakta

⁹⁶ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, 3: 714.

⁹⁷ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 540.

⁹⁸ Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 538.

⁹⁹ Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 538.

¹⁰⁰ Sadak, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, 538.

¹⁰¹ Feyizli, *Fezû'l-Furkân*, 553.

¹⁰² Esed, *Kur'an Mesajı*, 3: 1113; Çakır, *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçesi*, 489.

¹⁰³ Atay - Kutluay, *Meâl*, 538; Dumlu - Elmalı, *Meâl*, 487.

¹⁰⁴ Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 538.

¹⁰⁵ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 538.

¹⁰⁶ Bayraklı, *Kur'an Meâli*, 539; Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 1.

¹⁰⁷ Peker, *Kur'an Meâli*, 495.

¹⁰⁸ 'Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehras*, 458-459.

24 | M. KARA / Prof. Dr. Hüseyin Peker'in "Kur'an Meâli" Adlı Eserindeki Bazı Yorumların Tahlili
durmak, kendine yeter olmak, yönelmek, helak edilmek, yerle bir etmek, doğru yol, orta yol, eşit, bir, aynı, orta"¹⁰⁹ anlamlarına gelmektedir.

Bu kapsamda Peker, içerisinde *s-v-y* kökünden türetilmiş olan *istevâ* kelimesinin de geçtiği Tâhâ suresi 5. ayeti: "*Rahman'dır, bütün kâinatı düzenlemiş olan*" şeklinde tercüme etmiştir.¹¹⁰ Bu ayeti Yazır: "O rahman arş üzerine istiva buyurdu (arşa hakim oldu)",¹¹¹ Bursevî, Koçyiğit, Ateş, Altuntaş, Şahin, Karaman v.dğr.: "Rahman, arşa istiva etmiş (kurulmuştur)",¹¹² Çantay: "O çok esirgeyici (Allah'ın emir ve hükmü) arşı istila etmiştir",¹¹³ Doğrul: "Esirgeyen (tanrı arşı âlâsında) hükümrandır",¹¹⁴ Bilmen: "O, rahman olan zâttır ki, arş üzerine hakim olmuştur",¹¹⁵ Esed: "O sınırsız rahmet Sahibi ki, mutlak kudret ve hükümrânlık tahtına kurulmuştur",¹¹⁶ Sadak: "Rahman yürütür bütün kâinatın hükümrânlığını",¹¹⁷ Feyizli: "O Rahman(ın hakimiyeti) arşı kuşatmış/hükmü altına almıştır",¹¹⁸ Çakır: "Rahman/Sevgi, evrene hakim olmuştur",¹¹⁹ Atay ve Kutluay: "Rahman arşa hükmetmektedir",¹²⁰ Bayraklı: "Rahmân, hükümrânlık tahtına kurulmuştur",¹²¹ Dumlu ve Elmalı: "Rahman her şeyi hakimiyeti altına almıştır",¹²² Öztürk: "O Rahmân ki yarattığı bütün varlıkları hükmüne boyun eğdirip kâinata mutlak hükümrânlık kurmuştur"¹²³ biçiminde Türkçe'ye çevirmişlerdir.

Peker, Yûnus suresi 3. ayette geçen *sümme-stevâ 'ale'l-'arş* cümlesini ise, "*Sonra bütün kâinatı düzenli hale getirdi*" şeklinde tercüme etmiş ve bu

¹⁰⁹ Ezherî, "Svy", 2: 1793-1797; İbn Fâris, "Svy", 2: 477; Cevherî, "Svy", 1: 632-634; Isfehânî, "Svy", 251-252; İbn Manzûr, "Svy", 7: 309-314.

¹¹⁰ Peker, *Kur'an Meâli*, 281.

¹¹¹ Yazır, *Meâl*, 313.

¹¹² Bursevî, *Açıklamalı Kur'an-ı Kerim*, 311; Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, 311; Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, 311; Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 207; Karaman v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 311.

¹¹³ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm*, 2: 367.

¹¹⁴ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 506.

¹¹⁵ Bilmen, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, 313.

¹¹⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, 2: 624.

¹¹⁷ Sadak, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı*, 311.

¹¹⁸ Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 325.

¹¹⁹ Çakır, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçesi*, 278.

¹²⁰ Atay - Kutluay, *Meâl*, 311.

¹²¹ Bayraklı, *Kur'an Meâli*, 312.

¹²² Dumlu - Elmalı, *Meâl*, 311.

¹²³ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 411.

tercihine gerekçe olarak da *istevâ* kelimesinin kök anlamlarını göstermiştir. Zira bu kelimenin türetildiği *s-v-y* kök harflerinin asıl anlamları arasında "tesviye etmek, düzlemek, düzeltmek, düzenli hale getirmek"¹²⁴ de vardır.¹²⁵ Bu ayetin ilgili bölümünü Yazır: "sonra işleri tedbir ederek arş üzerine istiva buyurdu",¹²⁶ Bursevî: "işleri idare ederek arşa hakim oldu",¹²⁷ Çantay: "sonra O, (emri) arş üzerinde hükümlan olan (her) işi (yerli yerinde) tedbir (ve idare) edendir",¹²⁸ Doğrul: "arş-ı âlâsından her işi tedbiriyle idare etti",¹²⁹ Bilmen: "arş üzerine istiva buyurdu",¹³⁰ Ateş: "sonra arşa istiva etti (kuruldu)",¹³¹ Koçyiğit: "işleri idare ettiği arş üzerine istiva etti",¹³² Esed: "sonra da kudret ve egemenlik makamına geçip varlığı yönetti",¹³³ Sadak: "sonra da bütün kâinatı hakimiyeti altına aldı",¹³⁴ Feyizli: "Arş'ı hükmü altına aldı, (her) işi düzenli olarak idare etti",¹³⁵ Çakır: "evreni dengesine oturtup ivme emrini verdi",¹³⁶ Atay ve Kutluay: "sonra arşa hükmetti, işi düzenledi",¹³⁷ Bayraklı: "sonra da arşın üzerinde hükmedip işleri yönetti",¹³⁸ Karaman v.dğr.: "sonra da işleri yerli yerinde idare ederek arşa istiva etti",¹³⁹ Altuntaş ve Şahin: "sonra da Arş'a kurulup işleri yerli yerince düzene koydu",¹⁴⁰ Dumlu ve Elmalı: "arş hakimiyeti altına aldı",¹⁴¹ Öztürk: "bütün varlıkları hükmüne boyun eğdirip kâinatta mutlak hükümlanlık

¹²⁴ Ezherî, "Svy", 2: 1793-1797; İbn Fâris, "Svy", 2: 477; Cevherî, "Svy", 1: 632-634; Isfehânî, "Svy", 251-252; İbn Manzûr, "Svy", 7: 309-314.

¹²⁵ Peker, *Kur'an Meâli*, 183-184.

¹²⁶ Yazır, *Meâl*, 209.

¹²⁷ Bursevî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm*, 207.

¹²⁸ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, 1: 230.

¹²⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 341.

¹³⁰ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 209.

¹³¹ Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 207.

¹³² Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 207.

¹³³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1: 390.

¹³⁴ Sadak, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlatımı*, 207.

¹³⁵ Feyizli, *Feyzû'l-Furkân*, 220.

¹³⁶ Çakır, *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçesi*, 185.

¹³⁷ Atay - Kutluay, *Meâl*, 207.

¹³⁸ Bayraklı, *Kur'an Meâli*, 208.

¹³⁹ Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 207.

¹⁴⁰ Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, 207.

¹⁴¹ Dumlu - Elmalı, *Meâl*, 179.

26 | M. KARA / Prof. Dr. Hüseyin Peker'in "Kur'an Meâli" Adlı Eserindeki Bazı Yorumların Tahlihi
kurdu ve her şeyi yerli yerince yönetti" ¹⁴² biçiminde Türkçe'ye çevirmişlerdir.

Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus şudur: Cümlelerin başındaki *sümme* bağlacı, Kur'an'da her zaman "sonra" veya "bundan sonra" manasında olaylar arası öncelik-sonralık ifade eden sıralama belirtmez. Bazen "eş zamanlılık" ya da "paralellik" ifade eden olayları bağlamak için de kullanılır. Böylesi kullanımında bu bağlaç, Bakara suresi 29. ayette olduğu gibi "ve" anlamına gelir.¹⁴³ Bu çerçevede, yapılan tercümelere mütercimlerin kahir ekseriyetinin Yûnus suresi 3. ayetteki *sümme-stevâ 'ale'l-'arş* cümlesinin başındaki *sümme* bağlacını "öncelik" ve "sonralık" ifade eden bir bağlaç olarak değerlendirdikleri görülmektedir.

Kur'an'ın Türkçe çevirilerine bakıldığında, bazı mütercimlerin, hem bu ayeti hem Tâhâ suresi 5. ayeti hem de *istevâ* kelimesinin geçtiği diğer ayetleri (el-A'râf, 7/54; er-Ra'd, 13/2; el-Furkân, 25/59; es-Secde, 32/4; el-Hadîd, 57/4), "Allah, gökleri ve yeri altı zamanda/evrede yarattıktan sonra arşa istiva etti/kuruldu/hükümlerlik tahtına kuruldu" şeklinde, bazılarının da "Allah gökleri ve yeri altı zamanda/evrede yarattıktan sonra arşı/kâinatı/evreni hâkimiyeti altına aldı" biçiminde iki gruba ayrılabilir bir tercümeyi esas aldıkları gözlemlenmektedir. Birinci grup çeviriye göre, *arş* kelimesi, çoğunlukla bir "mekân" olarak düşünülmemekte ve Kur'an'da geçtiği yerlerde genellikle bu anlam istikametinde tercüme edilmektedir. Böyle olunca da *arş*, Yüce Allah'ın bulunduğu, kâinatı yönettiği bir yer, bir taht gibi algılanmakta ve antropomorfist (insan biçimci)¹⁴⁴ çağrışımlar ortaya çıkarmaktadır.¹⁴⁵ Bu bağlamda, "Allah, arşa kuruldu" biçimindeki tercümelelerin, zımnen Yüce Yaratan'a mekân atfetmek olduğunu düşünmekteyiz. Hâlbuki Yüce Allah, mekândan münezzehtir. İkinci grup çeviri de Yüce Allah'ın evreni yaratma sürecini tamamladıktan sonraki otoritesini ve hükümlerliğini vurgulayan bir tercihtir. Peker'in Kur'an'da *istevâ* kelimesine verdiği, "düzenli hale getirmek" anlamı ise, Yüce Allah'ın kâinatı yaratma sürecinin içerisinde yer alan ve son aşamayı işaret eden bir yorumdur.

¹⁴² Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 284.

¹⁴³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1: 281.

¹⁴⁴ Akalın v.dğr., "Antropomorfizm", 136.

¹⁴⁵ Peker, *Kur'an Meâli*, 183.

3.6. Duhân Suresi 24. Âyetteki "Vetruki'l-Bahra Rahven" İfadesinin Anlamı

Kur'ân-ı Kerîm'de Duhân suresi 24. ayetteki *vetruki'l-bahra rahven* ifadesi, mütercimlerin Türkçe'ye aktarırken farklı kanaatler sergiledikleri terkiplerden birisidir. Bu bağlamda ilgili ifadeyi Yazır, Karaman v.dğr., Altuntaş ve Şahin: "denizi açık halde bırak",¹⁴⁶ Bursevî: "denizi, açık durgun halde bırak",¹⁴⁷ Çantay: "denizi (sen ve ashabın selametle geçtikten sonra) durgun ve açık bırak",¹⁴⁸ Doğrul: "denizi açık iken bırakın",¹⁴⁹ Bilmen: "denizi, hali üzere sakın bırak",¹⁵⁰ Ateş: "denizi (yarıp toplumu geçirdikten sonra olduğu gibi) açık bırak",¹⁵¹ Koçyiğit: "denizi geçtikten sonra onu kendi halinde terket",¹⁵² Esed: "denizi (seninle firavunun adamları arasında) öyle, olduğu gibi bırak",¹⁵³ Sadak: "gececeğin deniz yolunu açık bırak",¹⁵⁴ Feyizli: "denizi (yarıp geçince, onu kapama) sakın ve açık bırak",¹⁵⁵ Çakır: "denizi sessiz geç",¹⁵⁶ Atay ve Kutluay: "denizi sakın iken geride bırak",¹⁵⁷ Bayraklı: "denizi sükunetle geç/terk et",¹⁵⁸ Dumlu ve Elmalı: "denizi geçince olduğu gibi bırak",¹⁵⁹ Öztürk: "deniz yarılıp yol açıldığında kavminle birlikte karşıya geç ve o yolu öylece bırak"¹⁶⁰ şeklinde Türkçe'ye çevirmişlerdir. Peker ise, bu ifadeyi "denizi sakın/rahat bir şekilde geç"¹⁶¹ biçiminde tercüme etmiştir.

Sözü edilen ifadenin çevirilerine baktığımızda, mütercimlerin kanaatlerinin iki farklı noktada yoğunlaştığı ve bu iki bakış açısına göre ayete yaklaştıkları görülmektedir. *Birinci* bakış açısına göre, ayette ön

¹⁴⁶ Yazır, *Meâl*, 498; Karaman v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 496; Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 496.

¹⁴⁷ Bursevî, *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm*, 496.

¹⁴⁸ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, 3: 634.

¹⁴⁹ Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 770.

¹⁵⁰ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 498.

¹⁵¹ Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 496.

¹⁵² Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, 496.

¹⁵³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 3: 1013.

¹⁵⁴ Sadak, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı*, 496.

¹⁵⁵ Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 507.

¹⁵⁶ Çakır, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçesi*, 446.

¹⁵⁷ Atay - Kutluay, *Meâl*, 496.

¹⁵⁸ Bayraklı, *Kur'an Meâli*, 497.

¹⁵⁹ Dumlu - Elmalı, *Meâl*, 444.

¹⁶⁰ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 630.

¹⁶¹ Peker, *Kur'an Meâli*, 11.

28 | M. KARA / Prof. Dr. Hüseyin Peker'in "Kur'an Meâli" Adlı Eserindeki Bazı Yorumların Tahlili

plana çıkan husus, Tâhâ suresi 77 ve Şu'arâ suresi 63. ayetlerde dile getirildiği üzere, kendisine inananlarla birlikte onları takip edecek olan firavun ve avanesine¹⁶² yakalanmamak için esasını denize vurup yol açan Hz. Musa'nın, arkadaşlarıyla birlikte karşıya geçtikten sonra onları takip edenlerin denizi geçememeleri için açtığı yolu kapatmaya çalışması meselesidir. "Denizi sakın ve rahat bir şekilde karşıya geçmeye" odaklanan Çakır, Bayraklı ve Peker'in tercih ettikleri *ikinci* bakış açısına göre ise, Hz. Musa'nın görevi, Yüce Allah tarafından kendisine verilen talimat istikametinde karşıya geçmek için esasını denize vurmak ve inananlara bir yol açıp kendisini ve arkadaşlarını selamet içerisinde denizin öte tarafına geçirecek bir çözüm üretmektir. Bu konuda herhangi bir endişeye kapılmaması da zımnen Hz. Musa'dan istenmektedir. Dolayısıyla kendisine inananlarla birlikte denizi karşıya geçtikten sonraki süreç, yani denizin açık bırakılması ya da kapatılması konusu Hz. Musa'nın görev ve sorumluluğunda değildir. Bir başka ifadeyle, *birinci* bakış açısına sahip olan mütercimler, Hz. Musa ve arkadaşları karşıya geçtikten sonra denizde peygamber tarafından açılan yolun kapanması meselesine odaklanırken, *ikinci* bakış açısının sahipleri tamamen Hz. Musa ve arkadaşlarının firavun ve avanesine yakalanma korku ve endişesi duymadan rahat, sakın ve huzur içerisinde karşıya geçmelerine yoğunlaşmaktadırlar.

Sonuç

Prof. Dr. Hüseyin Peker'in "Kur'an Meâli" adlı eserindeki bazı yorumların tahlil edildiği bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Kur'ân-ı Kerîm'in dilinin Arapça olması hasebiyle, ilâhî mesajın Arapça bilmeyen insanlar tarafından anlaşılması ve gerekliliklerinin yerine getirilmesi için çeviri faaliyetleri bir zorunluluktur.

2. İslâm âlimlerinin, Kur'ân çevirileri için "meâl" kelimesini kullanmasının asıl sebebi, Kur'ân'ı hiçbir dile hakkıyla çevirmenin mümkün olamamasıdır.

3. Hiçbir, Kur'ân meâli, Kur'ân'ın aynısı değildir; sadece mütercimin Kur'ân'dan anladıklarıdır.

4. Türkiye'de Cumhuriyet döneminde pek çok meâl çalışması yapılmıştır. Özellikle 20. asrın ikinci yarısından itibaren bu çalışmalar hız kazanmıştır.

¹⁶² *Avane* kelimesi Türkçe'de "yardımcı, yordakçı" anlamlarına gelmektedir. Bk. Akalın v.dğr., "Avane", 190.

5. Prof. Dr. Hüseyin Peker, "Son İlahi Mesaj Kur'ân ve Açıklamalı Meâli, (2009)" ve "Kur'ân Meâli, (2015)" adlı eserler olmak üzere iki Kur'ân çevirisi çalışmasına imza atmıştır. Bunda "Bir Kur'ân Mütercimi Olarak Prof. Dr. Hüseyin Peker: Hayatı, Eserleri, Hocaları ve Öğrencileri" konusunun işlendiği bir önceki makalede belirttiğimiz gibi kendisinin, dini konularda bilgili bir ailede yetişmiş olmasının, zamanının önemli hocalarından dersler almasının ve babasının onunla ilgili hayalini gerçekleştirme arzusunun etkili olduğu kanaatindeyiz.

6. Hüseyin Peker'in "Kur'ân Meâli" adlı eseri, dilinin yalın, akıcı ve sade olması, özellikle kısa surelerin çevirilerinde şiirsel bir üslup takip edilmesi, parantez içi açıklamaya yer verilmemesi, dipnot kullanılması, tefsirî tercümeyle esas alması ve yararlandığı kaynaklara atıfta bulunması bakımından özgün bir nitelik arz etmektedir. Pek çok mütercim gibi Peker'in de tefsirî tercümeyle esas alması, Kur'ân'ı harfî tercüme yöntemiyle çevirmenin imkânsızlığını gözler önüne sermektedir. Zaten harfî tercüme metodunu esas aldıklarını belirten bazı mütercimlerin eserlerinde de söz konusu metodun imkânsızlığı nedeniyle parantez içi açıklamaya yer verme ihtiyacı kaçınılmaz olmuştur.

7. Peker, "Kur'ân Meâli" adlı eserinde, ayetlerde zikredilen bazı kelime ve kavramları diğer mütercimlerden ya tamamen farklı bir şekilde ya da yakın anlamlı olarak Türkçe'ye aktarmıştır. Bu kapsamda; *Besmele*'yi "Rahmeti sonsuz, merhameti sınırsız olan Allah'ın adıyla", *muttakî* kavramını "Allah'ın buyruklarına karşı duyarlı olan", *birr* kelimesini "dindarlık", *istevâ* fiilini "düzenli hale getirmek", Mâide suresi 30. ayette geçen *nefs* kelimesini, "kıskançlık ve aşağılık duygusu", Yûsuf suresi 53. ayetteki *nefs* kelimesinin ikincisini "şehvi arzu ve istekler", Hadîd suresi 14. ayette *nefs* kelimesinin çoğul haliyle *enfus* şeklinde geçtiği *fetentüm enfüseküüm* ifadesini "zihninizde karıştırmak yapıyordunuz", Duhân suresi 24. ayetteki *vetruki'l-bahra rahven* ifadesini "denizi sakın/rahat bir şekilde geç" biçiminde Türkçe'ye çevirmiştir.

Sözün özü: Hüseyin Peker'in "Kur'ân Meâli" adlı çalışması, Tefsir İlmi açısından alana katkı sağlayan, yeni araştırmacılara farklı bir bakış açısı kazandırmaya aday önemli bir eserdir.

Kaynakça

- 'Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehras li elfâz'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Akalın, Şükrü Halûk - Toparlı, Recep - Argunşah, Mustafa - Demir, Nurettin - Gözaydın, Nevzat - Özyetkin, A. Melek - Zülfikar, Hamza - Tezcan Aksu, Belgin - Durkun, Abdullah - Gültekin, Beyza - Okkalı, Burçak - Terzi, Âdem - Mete, Şener - Kaya, Ömer - Tekeli, Safa. "Duyarlılık". *Türkçe Sözlük*. 729. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. 'Abdullah b. Sehl. *el-Furukü'l-luğaviyye*. Thk. Hüsameddin el-Kudsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Atay, Hüseyin - Kutluay, Yaşar. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Aydar, Hidayet. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Sad. Sadreddin Gümüş - Yakup Çiçek - Muhsin Demirci. İstanbul: İpek Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Haz. Nedim Yılmaz. İstanbul: Damla Yayınları, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. "Vky". *es-Sihâh fi'l-lüğa ve'l-'ulûm*. 2: 709-710. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hadâratî'l-'Arabiyye, 1974.
- Çakır, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçesi*. İzmir: y.y., 2010.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Milsan Basın Sanayi, 1985.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerîm*. Konya: Balıkesir Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947.

- Dumlu, Ömer - Elmalı, Hüseyin. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı (Meâl)*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı -Meal-Tefsir-*. Trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. "Vky". *Tehzîbu'l-lüğa*. 4: 3940-3941. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm Meali*. İstanbul: Server İletişim Yayınları, 2006.
- Harman, Ömer Faruk. "Hâbil ve Kâbil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 376-378. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyin b. Muhammed Râğıb. "Vky". *el-Müfradât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. 530-531. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyye. "Drb". *Mücmelü'l-lüğa*. 2: 577. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî. "Evl". *Lisânü'l-'Arab*. 1: 193-198. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 2003.
- Kara, Mustafa. "Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz". *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014): 69-102.
- Kara, Mustafa. *Güncel Değeri Açısından Kur'ân Kıssaları*. Samsun: Selamet Yayınları, 2011.
- Karaman, Hayrettin - Çağrı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kafi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Kırca, Celal - Atik, Kemal - Toksarı, Ali - Polat, Selahattin - Bardakoğlu, Ali. *İslâmî Kavramlar*. Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1997.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Neccâr, Abdulvehhâb. *Kıssasü'l-enbiyâ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'ân, Kitâb-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2004): 147-164.

- 32 | M. KARA / Prof. Dr. Hüseyin Peker'in "Kur'an Meâli" Adlı Eserindeki Bazı Yorumların Tahlili
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. Ankara: Otto Yayınları, 2008.
- Peker, Hüseyin. *Kur'an Meâli -Sade ve Akıcı Bir Üslup-*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.
- Sadak, Bekir. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Elmalılı Muhammed Hamdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 57-62. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yazıcı, Gülgün. "Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'ân Meâllerinde Türkçenin Serüveni". *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu - Eleştiriler ve Öneriler-*. 2: 383-395. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, 1935.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Sad. Yakup Çiçek - Necat Kahraman. İstanbul: Temel Neşriyat, 2000.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 33-54

Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa ve İşarî Te'vîle Yaklaşımı*

The Approach of Imam Birgivî to Tasawwuf and Ishari Ta'wil from The Perspective of Tafsir of Surah al-Baqara

Yunus Emre Gördük

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Balıkesir University, Faculty of Theology,

Department of Qur'anic Exegesis (Tafsir)

Balıkesir/Turkey

yunusemre.gorduk@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7603-7705

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 **Sayfa / Pages:** 33-54

Atıf / Cite as: Gördük, Yunus Emre. "Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa ve İşarî Te'vîle Yaklaşımı [The Approach of Imam Birgivî to Tasawwuf and Ishari Ta'wil from The Perspective of Tafsir of Surah al-Baqara]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 33-54. <https://doi.org/10.18498/amailad.579955>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

* Bu makale, "Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî" adlı uluslararası sempozyumda sözlü olarak sunulan tebliğin genişletilmiş halidir. / This article is an expanded form of oral presentation in an international symposium titled "A Muslim Scholar of Islam From Balıkesir: Imam Birgivî".

The Approach of Imam Birgivî to Tasawwuf and Ishari Ta'wil from The Perspective of Tafsir of Surah al-Baqara

Abstract

It was one of the most important characteristics of the Ottoman Empire that the Sufi tradition was adopted by the people through many large and small sects (tariqats). There is no doubt that tasawwuf itself has been the most dominant cultural code of the state-nation integration that kept the Ottoman Empire alive for six centuries. Within this framework, we can say that the part of the Ottoman scholars which is not related to the tasawwuf is almost absent in the general population. Imam Taqiyyuddîn Muhammad Birgivî is the scholar who lived in the last part of period that known the "Rising Period of the Ottoman Empire". The author (muallif) produced works in many fields, especially Arabic Language and Fiqh, also has a tafsir covering the first ninety-eight verses of the Surah al-Baqara. It is understood that Birgivî, like many other Ottoman scholars (ulamas), has highly benefited from the tasawwuf. His father's grandfather, Sheikh Lutfullah, is the caliph of Hacı Bayram-ı Velî one of the famous sufis. It is known that Birgivî is also a member of the same tariqa (Bayramiyya). In this paper, ishari ta'wils and sufi commentaries of Birgivî are examined. Birgivî, who strongly criticized the false sufis who abused the tasawwuf, especially stated that the members of the Ibâhiyya were denialist and deviant. In this respect, it is seen that Birgivî, who is supposed to be against to the tasawwuf (sufism) by some, has confirmed the true sufis and even influenced by the wahdat al-wujud, which is identified with the thought system of Ibn al-'Arabî. His stance on this issue means confirmation of ishari ta'wil in tafsir. Moreover, this is a response to those who accuse the sufi mufassirs by being part of deviant Bâtiniyya.

Summary

It was one of the most important characteristics of the Ottoman Empire that the Sufi tradition was adopted by the people through many large and small sects (tariqats). There is no doubt that tasawwuf itself has been the most dominant cultural code of the state-nation integration that kept the Ottoman Empire alive for six centuries. Within this framework, we can say that the part of the Ottoman scholars which is not related to the tasawwuf is almost absent in the general population. Imam Taqiyyuddîn Muhammad Birgivî is the scholar who lived in the last part of period that known the "Rising Period of the Ottoman Empire". It

is known that Birgivi was considered as one of the most prominent scholars in his own time, also extremely distinguished, honest and uncompromising in his religious and moral character. It is understood that Birgivi, like many other Ottoman scholars (ulamas), has benefited from the tasawwuf very highly. His father's grandfather, Sheikh Lutfullah, is the caliph of Hacı Bayram-i Veli one of the famous sufis. It is also known that Birgivi is a member of the same tariqa (Bayramiyya).

Imam Birgivi, who produced works in many fields, especially Arabic Language and Fiqh, also has a tafsir covering the first ninety-eight verses of the Surah al-Baqara. This tafsir is the only work in his field of tafsir (Quranic exegesis). This work contains important data about his attitude towards both tasawwuf and sufi (ishari) tafsir/ta'wil. The study of tahqiq on this tafsir by Abdourrahman b. Sālih b. Sulaiman ad-Dahsh is a master thesis. This study, which was accepted in the University of Imam Muhammed (Saudi Arabia/Riyadh) was published in 2004 under the name of "Muqaddimatu'l-Mufasssirin". In this study, microfilms of the two copies of Medina Islamic University were used and it was stated that the original was in al-Madrasah al-Mahmudiyyah in Medina. The work is also called "Tafsiru Surah al-Baqara" and "Tafsiru'l-Qur'an al-Karim".

In this paper, ishari ta'wils and sufi commentaries of Birgivi are examined. Birgivi, who strongly criticized the false sufis who abused the tasawwuf, especially stated that the members of the Ibāhiyya were denialist and deviant. Because the Ibāhiyya, some of whom appear to be Sufi but are so deviated, have rejected compulsory worship such as prayer (salah) and fasting (sawm). In fact, according to them, a perfect Sufis cannot sin in terms of its spiritual structure because even his acts which seem illegitimate should be understood differently. In terms of this line, it is seen that Birgivi, who is supposed the against to the tasawwuf (sufism) by some, has confirmed the true sufis and even influenced by the wahdat al-wujud, which is identified with the thought system of Ibn al-'Arabī. In fact, this is not surprising because the work entitled "Daf'u Mata'in al-Sūfiyyah" which belongs to Akshamsaddin and defends Ibn al-'Arabī shows that the members of the Bayramiyya are not foreign to the wahdat al-wujud concept.

We briefly record one of several examples (al-Baqara/27) on the subject from this short tafsir of Birgivi and refer the enthusiasts to the detailed reading: "Merging things that are apparently separate; it is possible by seeing that the kasrat (multiplicity) is a relative kasrat, and that there is a genuine wahdat (unity). However, they oppose this order and believe in the fact that the Wahid who have a genuine wahdat is the Kathir. Thus, they obscure the wahdat with the kasrat. They do not gather different things together; on the contrary, by

36 | Y. E. GÖRDÜK / Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa ve İsharî Te'vîle Yaklaşımı

breaking up the collective, they break what Allah commanded unification. Thus, they damage and corrupt the worshiping fields of those who cannot see the wahdat of the being.”

We do not know in detail how and to what extent Imam Birgivî has adopted the view of wahdat al-wujud but his ishari ta'wil which is mentioned here as an example makes references directly to the idea of wahdat al-wujud. According to him, the spiritual sign (isharat) in the verse commands to avoid drowning in the kasrat (multiplicity) and to combine the everything with the wahdat (unity).

In four different places of Imam Birgivî's tafsir (27, 28, 67 and 68th verses of the chapter al-Bakara), he gave a place to ishari ta'wils (interpretations). In this case, in terms of numerically, it can be said once in every twenty-five verses have been made ishari ta'wil. From here, we can conclude that if Birgivî had written a tafsir explaining the whole of the Qur'an, it would be possible to encounter his two hundred and fifty ishari ta'wils. This figure is not a figure to be underestimated at all. In our opinion, if such a complete tafsir had been written, then we might have counted it as an ishari tafsir now.

His stance on this issue means confirmation of ishari ta'wil in tafsir. Moreover, this posture is a response to those who accuse the sufi mufassirs by being part of deviant Bâtiniyya. On the other hand, Birgivî's approach to the subject; It is one of the rare examples of the attitude that should be demonstrated by a principled scholar.

Keywords: Tafsir, Birgivî, Tasawwuf, İshari, Ta'wil.

Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa ve İsharî Te'vîle Yaklaşımı

Öz

Tasavvuf geleneğinin halk tarafından birçok irili ufaklı tarikatlarla özümsemiş olması Osmanlı Devleti'nin en önemli özelliklerinden biriydi. Şüphesiz ki Osmanlı'yı altı asır boyu ayakta tutan devlet-millet bütünleşmesinin en başat kültürel kodlarını oluşturan şey de tasavvufun bizzat kendisi olmuştur. Bu çerçevede Osmanlı ulemâsının tasavvufla ilgisiz olan kısmı umum yekûn içinde yok denecek kadar azdır. Osmanlı Devleti'nin “Yükselme Dönemi” diye anılan zaman diliminin son kısmında yaşamış âlimlerden biri de İmam Takiyyüddîn Muhammed Birgivî'dir. Başta Arap Dili ve Fıkıh olmak üzere pek çok alanda eser veren müellifin Fâtiha ile birlikte Bakara sûresinin ilk doksan sekiz âyetini kapsayan bir tefsiri de bulunmaktadır. Birgivî'nin diğer pek çok Osmanlı âlimi gibi tasavvuftan oldukça üst seviyede istifade etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Babasının dedesi Şeyh Lütfullah, meşhur sûfililerden Hacı Bayram-ı Velî'nin halifesidir. Kendisinin de aynı tarikatın (Bayramiyye) müntesibi olduğu

bilinmektedir. Bu makalede Birgivî'nin, bahsi geçen tefsirindeki tasavvufî-işârî te'vîl ve yorumları incelenmiştir. Tasavvuf yolunu istismar eden sahte sûfileri sert bir şekilde eleştiren Birgivî, özellikle İbâhiyye mensuplarının küfür ve dalâlette olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle kimileri tarafından tasavvufa karşı olduğu zannedilen müellifin istikamet üzere olan mutasavvıfları benimsediği hatta İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi ile özdeşleşen vahdet-i vücûddan bile etkilendiği görülmektedir. Onun mevcut tavrı, tefsirde işârî te'vîli tasdik mahiyetindedir. Dahası, bu duruş işârî te'vîl yapan sûfi müfessirleri sapkın "Bâtînlilik"le itham edenlere verilmiş fiilî bir cevap niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Birgivî, Tasavvuf, İşârî, Te'vîl.

Giriş

Tarih boyunca pek çok âlim tasavvufu benimseyip müstakim tarikat büyüklerine saygı duyarken; yoldan çıkmış, tasavvufun özünden uzaklaşmış sûfi görünümlü kimseleri şiddetle eleştirmiştir. Asıl adı Takıyyüddîn Muhammed olan Birgivî (ö. 981/1573) de sözü edilen âlimler cümlesindedir. Birgivî'nin kendi döneminde en seçkin ulemâdan sayıldığı, ayrıca dînî ve ahlâkî şahsiyeti açısından da son derece mümtaz, dürüst ve tavizsiz bir insan olduğu bilinmektedir. Gerçek şu ki o, kendi zamanındaki bidatlere ve bâtıl itikatlara karşı mücadelesini şiddetle sürdürmüştür. Hayatının bir döneminde halkın bidatleri terk etmesinden ümidini keserek İstanbul'a gidip Bayramiyye tarikatı şeyhi Abdullah Karamanî'ye intisap ettiği ve inzivaya çekildiği nakledilmektedir. Daha sonra şeyhinin isteğiyle tedris faaliyeti için, Sultan II. Selim'in hocası Birgî'li 'Atâullah Efendi'nin kendi memleketinde yaptırdığı medreseye müderris olarak tayin edildiği belirtilir. Ömrünün geri kalan kısmını Birgî'de tedris, irşad ve telifle geçiren Takıyyüddîn Muhammed, yaşadığı bu beldeye nisbetle "Birgivî" diye şöhret bulmuş ve burada vefat etmiştir.¹

Birgivî'nin intisap etmiş olduğu Bayramiyye tarikatının en meşhur temsilcilerinden biri, meşhur sûfi Hacı Bayram-ı Velî'nin (ö. 833/1430) halifesi ve Fatih Sultan Mehmed'in (ö. 886/1481) üstadı olan büyük mutasavvıf, âlim ve tabip Akşemseddin'dir (ö. 863/1459). Onun kurduğu

¹ Emrullah Yüksel, "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 192.

Bayramiyye koluna “Şemsiyye-i Bayramiyye” adı verilmiştir. Bayramiyye tarikatı, Hacı Bayram-ı Velî'nin vefat ettiği XV. yüzyılın ilk yarısında, Balıkesir'de Şeyh Lütfullah Efendi'nin nezaretinde faaliyet göstermekteydi.² Şeyh Lütfullah'ın konumuz açısından önemli bir özelliği bulunmaktadır. Hacı Bayram'ın halifesi olan bu zât İmam Birgivî'nin babasının dedesidir. Fatih Sultan Mehmet döneminin başlarında vefat eden Şeyh Lütfullah, Balıkesir merkezinde kendi adıyla anılan caminin hazîresinde medfundur. Şeyh Lütfullah'ın Bahâuddîn ve İskender adında iki oğlu vardır. İskender Efendi, Pîr Ali Efendi'nin babası, Birgivî'nin dedesidir. Birgivî'nin babasının amcası olan Bahâuddîn Efendi de Bayramiyye şeyhlerindedir.³

Burada bir parantez açacak olursak; Akşemseddin'in kurmuş olduğu Bayramiyye-Şemsiyye tarikatının, İbrahim Tennûrî ile “Tennûriyye” adını aldığını ve bu zâtın oğullarıyla devam ettiğini belirtmemiz gerekir. Osmanlı'nın meşhur şeyhülislamlarından Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) babası İskilipli Şeyh Muhyiddîn Muhammed Yavsî, kendi zamanında Tennûriyye'nin İstanbul'daki temsilcisiydi.⁴ Padişah II. Bâyezîd'e yakınlığıyla bilinen bu zât “Hünkâr Şeyhi” diye anılmıştır.⁵ Bu türden, ayrıntı sayılabilecek ancak konumuz açısından önem arz eden bilgilerin yekûnundan, Bayramiyye tarikatının Osmanlı'nın özellikle payitahtında ve pek çok beldesinde son derece etkili olduğu, devlet erkânı tarafından da rağbet gördüğü anlaşılmaktadır. Öte yandan, kanaatimizce İmam Birgivî'nin bu tarikata olan muhabbet ve irtibatı sadece Abdullah Karamanî'ye olan intisabıyla değil, başta büyük dedesi olmak üzere diğer aile büyüklerinden intikal eden kadîm gelenek ve gönül bağıyla izah edilmelidir.

Başta fıkıh ve Arap Dili olmak üzere farklı alanlarda eser veren Birgivî, bizâtihi tarikat müntesibi olduğu halde, Sünnû esaslardan sapmış

² Bayramiyye ve temsilcileri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Fuat Bayramoğlu - Nihat Azamat, “Bayramiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 269-273.

³ Bk. Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 29; Mehmet Özkan, *Muhammed Birgivî'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 42-43.

⁴ Bk. Mustafa Uzun, “İbrâhim Tennûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 356.

⁵ Ahmet Akgündüz, “Ebussuûd Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 365.

ve bidatlere dalmış olarak kabul ettiği tasavvuf istismarcılarını şiddetle eleştirmiştir. Hatta o bu minvâldeki eleştirilerini içeren “*el-Kavlü'l-vasîtu beyne'l-ifrâti ve't-tefrît*” adlı bir risâle telif etmiş ve bu tavrından dolayı bazılarınca tasavvuf düşmanı olmakla bile itham edilmiştir. Oysaki onun tasavvufu reddetmediği; Kur'ân-Sünnet çizgisindeki doğru tasavvufu benimseyip takdir ettiği izahtan vârestedir.⁶ Nitekim İmam Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* eserinden geniş ölçüde istifade ederek telif ettiği “*et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*” gibi meşhur bir eserin⁷ ve yine “*Cilâu'l-Kulûb*” adlı tasavvufî bir risâlenin sahibi oluşu bunun önemli delilleridir. Şüphesiz ki onun özel hayatı da telif ettiği bu eserler doğrultusunda sürmüştür. Öğrencilerinden olan Akşehirli Hocazâde Abdünnâsır Efendi'nin yazdığı ve Kuşadalı Ahmed Efendi'nin *Tercüme-i*

⁶ Bu noktada tasavvufu benimsemekle, çeşitli tarikat mensuplarının (sûfiyye-mutasavvife) yapıp ettiklerini benimsemenin farklı şeyler olduğu unutulmamalıdır. Tarikatlar tasavvuf yolunda olduğunu iddia eden birer mektep/ekol niteliğindedir. Bir mektebin tarz ve usulünün yahut o mektebe mensup kimselerin, yani kendine “sûfi-mutasavvif” diyenlerin tenkit edilmesi bizâtihi tasavvufun tenkit edilmesi anlamına gelmez. İmam Birgivî'nin ise ilkini yaptığı görülmektedir ikincisini değil. Bazı araştırmacılara göre Birgivî'nin, Kuşeyrî'nin *Risâle'*inde zikredilen ilk dönemlerdeki bazı meşhur sûfilerden övgüyle bahsetmiş olması, onun müesses tasavvufa (yani tarikatlara ve mensuplarına) olumlu baktığı anlamına gelmemektedir. [Bu konuya temas eden bir araştırma örneği için bk. Mahmut Ay, “Birgivî'nin Tasavvuf Hakkındaki Görüşlerine Nablusî'nin Penceresinden Bakış”, *Balıkesirli Bir İslam Alimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyigit v.dğr. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 3: 753-774.] Bununla birlikte kanaatimizce onu sadece tasavvufun özünü tasdik eden ve müesses kısmına topyekûn karşı olan bir figür şeklinde tavsif etmek isabetli değildir. Zira bir yandan Bayramiyye'ye olan intisabı, öte yandan tefsirinde işârî te'villere yer vermiş olması ve vahdet-i vücûd düşüncesinden etkilendiğinin hissedilmesi bizi bu düşünceye sevk etmektedir. Birgivî'yi sıra dışı kılan husus belki de kendi içinde çelişki gibi görünen bu tür inişli çıkışlı bir zihne sahip olmasıdır.

⁷ Hangi davranışların kaçınılacak bid'atlar çerçevesine girdiğinin de belirtildiği bu kapsamlı eserde halvete çekilmek ve şeyhin himmetine mazhar olmak suretiyle doğrudan Hz. Peygamber'e ve Allah'a ulaşım dinî meseleleri çözeceklerini ileri süren bazı tasavvuf ehline ait iddiaların ilhad ve dalâletten ibaret olduğu ifade edilmiş, bu hükmü desteklemek için Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi mutasavvıflardan nakiller yapılmıştır. Müellif kendi zaviyesinden sapkınlık olarak gördüğü benzeri birtakım meseleleri de yine bu eserinde ele almıştır. Geniş bilgi için bk. Huriye Martı, “*et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 106-108.

Evrâd-ı Birgiviyye adıyla Türkçe'ye çevirdiği risalede Birgivî'nin çok yoğun bir dinî ve tasavvufî hayat yaşadığı resmedilmektedir.⁸

Bu meyanda belki de en dikkat çekici nokta Bayramiyye'nin vahdet-i vücûd anlayışı ile ilişkisidir. Akşemseddin'e ait olup Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi (ö. 638/1240) savunan *Def'u meta'ini's-sûfiyye* adlı eser⁹ Bayramiyye mensuplarının vahdet-i vücûd anlayışına yakın olduklarını göstermektedir. Akşemseddin'in halifelerinden olan İbrahim Tennûrî'nin (ö. 887/1482) Melâmîler tarafından da okunan *Gülzâr-ı Ma'nevî*'sinde bu durum daha açık olarak görülmektedir.¹⁰ Bu bilgiler ışığında ortaya, İmam Birgivî'nin Bayramiyye tarikatıyla geleneksel ailevî irtibatı ve Şeyh Abdullah Karamanî'ye bizzat intisâbı vesilesiyle vahdet-i vücûd görüşünden etkilenip etkilenmediği şeklinde önemli bir soru çıkmaktadır.

Birgivî'nin tasavvufla ilgili görüşlerini, onun doğrudan bu ilimle ilgili olmayıp farklı alanlarda telif etmiş olduğu bazı eserlerdeki satır arası bilgilerden de izlemek mümkündür. Müellifin Fatıha ile Bakara sûresinin ilk 98 âyetinin izâhını ihtivâ eden tek ciltlik eseri, tefsir alanındaki bilinen yegâne eseridir. Söz konusu eser, onun hem tasavvufa hem de tefsir sahasında işârî te'vîle karşı ne tür bir tutum içinde olduğuyula ilgili önemli veriler içermektedir. Yaşar Düzenli tarafından 1987 yılında bitirilen "*İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu*" adlı mücmel çalışma eserin tahkîkini ihtivâ etmemektedir.¹¹ Abdurrahman b. Sâlih b. Süleyman ed-Dehş tarafından yapılan tahkîk de yine bir yüksek lisans tezidir. İmam Muhammed b. Su'ûd İslam Üniversitesi'nde (Suudi Arabistan/Riyad) yapılan bu çalışma yedi yüz sayfayı aşkın bir formda

⁸ Birgivî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Yüksel, "Birgivî", 6: 191-194.

⁹ "Hall-i Müşkilât" olarak da anılan eser 856 (1452) yılında kaleme alınmıştır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve benzeri bazı büyük mutasavvıfların küfür ve ilhadla itham edilmelerine karşı, onların sözleriyle Kuşeyrî, Gazâlî, Cüneyd-i Bağdâdî, Necmeddîn-i Kübrâ gibi tanınmış ulemâ ve meşâyihin sözleri arasında bir fark olmadığını, mezkûr zevâtın eserlerinden nakiller yaparak göstermekte ve hepsinin aynı yolda bulduklarını ispata çalışmakta ve ithamları reddetmektedir. Bk. Fuat Köprülü - Mustafa Uzun, "Akşemseddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 301.

¹⁰ Bayramoğlu - Azamat, "Bayramiyye", 5: 272.

¹¹ Bk. Yaşar Düzenli, *İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987), 1-185.

"*Mukaddimetü'l-müfessirîn*" adıyla 2004 yılında basılmıştır.¹² Söz konusu tahkikte Medîne İslam Üniversitesi'nde bulunan iki nüshanın mikrofilmleri kullanılmış, bunların aslının Medîne'deki el-Medresetü'l-Mahmûdiyye'de olduğu belirtilmiştir.¹³ Eser "*Tefsîru Sûreti'l-Bakara*" ve "*Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*" gibi farklı isimlerle de anılmıştır.¹⁴

Bu makalede ed-Dehş'in yapmış olduğu tahkik çerçevesinde İmam Birgivî'nin tasavvufî vurgularına ve işârî yöntemle yapmış olduğu te'villerine dikkat çekilecektir. İlgili veriler sunulduktan sonra bunlardan ne gibi sonuçlar çıkarılabileceğine dâir bazı saptamalar yapılacaktır. Bu arada müellifin vahdet-i vücûd anlayışından etkilenmiş olup olmadığı da yine bu makalede cevabı verilmeye çalışılacak suallerden biridir. Bu minvâlde Birgivî'nin "*Mukaddimetü'l-müfessirîn*" adlı tefsirindeki ilgili veriler, gelecek olan alt başlıklarda âyet tertibine göre ele alınacaktır.

1. Birgivî'nin "Takvâ" ve "Yaratma" Kavramlarına Yaklaşımı

Yukarıda bahsi geçen *Mukaddimetü'l-müfessirîn* adlı eserinde Birgivî'nin "takvâ" ve "yaratma" kavramlarıyla ilgili tasavvufî izahlar yapmış olduğu görülmektedir. Tefsirde geçen bu açıklamalar işârî te'vilden ziyade ilgili kavramlara tasavvuf penceresinden bakış kabilinden addedilebilir. Şimdi bunları görelim.

1. 1. Birgivî, Bakara sûresinin hemen başında "ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى" *ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى* "15 âyetinde geçen "مُتَّقِيْنَ" lafzının izahında "takvâ" kavramıyla ilgili bazı bilgiler verir ve takvânın üç mertebesine dâir şunları söyler:

"Avâmın takvâsı küfürden içtinap etmektir. Orta derecelilerin (mutavasıt) takvâsı gerek fiilen gerekse terk edilerek işlenen günahlardan korunmaktır ve bu, şeriatta muteber olan takvâdır. Yüce Allah'ın 'وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْاَرْضِ اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا' *وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْاَرْضِ اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا* kelâmındaki takvâ budur. Havassın takvâsı ise sırrını Allah'tan alıkoyup meşgul eden şeylerden tenezzüh etmektir ki 'اَتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِيْهِ' *اَتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِيْهِ*"¹⁸

¹² Bk. Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirîn*, dırâse ve thk. Abdurrahman b. Sâlih b. Süleyman ed-Dehş (Medîne: Mecelletü'l-Hikme, 2004).

¹³ Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirîn*, 106.

¹⁴ Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirîn*, 51-52.

¹⁵ el-Bakara 2/2: "Bu, kendisinde şüphe olmayan Kitap'tır. Müttakiler için hidâyet rehberi (yol gösterici)dir."

¹⁶ el-A'râf 7/96: "Eğer o memleketlerin halkları iman etseler ve (günahlardan çekinip) takvâlı olsalardı..."

¹⁷ Âl-i İmrân 3/102: "...Allah'tan nasıl korkmak gerekiyorsa öylece korkup gerektiği gibi takvâlı olun..."

¹⁸ Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirîn*, 206-207.

Benzeri tasniflere sûfî müfessirlerin eserlerinde de rastlanmaktadır. Örneğin Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), "Takvâ'nın dört vecih üzere olduğu söylenmiştir: Avam için şirkten sakınmak, havas için maâsîden sakınmak, ârifler için tevessülden sakınmaktır. Safvet ehlinin takvâsı ise O'ndan korkup yine O'na kaçmaktır." rivâyetini nakleder.¹⁹ Kuşeyrî (ö. 465/1073) ise, "Takvâ, tâatlerin bir araya toplanmasıdır. Başı şirki terk etmek, sonu ise Allah'ın gayrısı namına ne varsa hepsinden sakınmaktır. Senin için ağyârın ilki nefstir. Kim nefsinden ittikâ ederse makam ve hâlin şuhûdu olmaksızın Allah ile beraber durur." der.²⁰ Benzeri bir yaklaşım *Te'vîlât*'ta da mevcuttur.²¹

Görüldüğü gibi Birgivî'nin takvâ kavramıyla ilgili yapmış olduğu tasnif, kadîm sûfîlerin ortaya koydukları yaklaşımla aynı çizgidedir. Oysaki lafzî olarak takvânın anlamı, yine müellifin belirttiği gibi kişiyi âhirette cezaya müstahak kılacak fiil ve terkten korunup kaçınmaktır.²² Bunlar da şeriatta hududu çizilen haramlardan içtinab etmektir. Dolayısıyla müellif sarîh anlam üzerinde yapılan açıklama sonrasında, ehl-i tasavvuf penceresinden takvânın mahiyetine temas etmektedir. Söz konusu açıklama, takvâ kavramına tasavvufî açıdan bir yaklaşım görünümündedir.

1. 2. Birgivî "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"²³ âyetini izah ederken şöyle bir kayda yer vermektedir:

"Şeriata bağlı sûfîlerin muhakkikleri (kaddesallahu sırrühüm) şöyle demişlerdir:

Yüce Allah'ın kemâli iki türlüdür. Biri zâtîdir ki Yüce Allah'ın vücûb-ı vücudu, hayatı, ilmi ve bunların dışında ittisaf ettiği diğer sıfatlarıdır. Bunlar mazharları iktiza etmez, gayrı da gereksinim suretinde ortaya çık(ar)maz. İkincisi ise Yüce Allah'ın sıfâtî kemalidir ki fiilî esmâsıdır. Yüce Allah bu kısım da ittisaf etmiştir. Bunlar mazharları iktiza eder ancak bu mazharlar yine ihtiyaçtan (garaz) dolayı ortaya çıkmaz."²⁴

¹⁹ Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1: 58.

²⁰ Abdülkerim b. Havâzin Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l Mısıriyyetü'l-Âmmeti li'l-Kitab, 1981), 1: 312.

²¹ Necmüddîn ed-Dâye - 'Alâü'd-Devle es-Simnânî, *et-Te'vîlâtü'n-necmiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1: 107.

²² Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 205.

²³ el-Bakara 2/29: "O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra semâya yönelip onları yedi gök halinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir."

²⁴ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 379.

Birgivî'nin Allah'ın sıfatları konusundaki bu yaklaşımı dikkat çekicidir. Erken dönemlerden itibaren yapılan tasniflerin müteahhirîn ve yeni ilm-i kelâm devirlerinde sistematize edildiği; dolayısıyla erken dönemde farklı tasniflerin olduğu bilinmektedir. Söz konusu tasniflerden biri Ebu Hanîfe'ye (ö. 150/767) aittir. O, sıfatları zatî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmış; birinci gruba hayat, ilim, irâde, kudret, kelim, sem' ve basar; ikinci gruba ise yaratma, yapma, rızıklandırma, hayat verme, hayatı sona erdirmeye gibi sıfatları dâhil etmiştir. Ebû Hanîfe geleneği içinde yetişen Mâtürîdî de (ö. 333/944) sıfatları zâtî ve fiilî şeklinde ayırmış; fiilî sıfatları ezeli olan tekvin sıfatı içinde değerlendirmiştir.²⁵ Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup Birgivî'nin muhakkik sûfilerden yapmış olduğu nakilde aynı tasnifin benimsenmiş olması; müellifin de bunu teyit ettiğine dair bir gösterge sayılabilir.

2. Birgivî'nin Yapmış Olduğu İşârî Te'viller

2. 1. Birgivî, " الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَنْقُطُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ " ²⁶ "أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ" âyetinde; Yüce Allah'ın birleştirilmesini emrettiği ancak fâsıklar/kâfirler tarafından kesilip koparılan şey hakkında şöyle der:

"Bunun, Yüce Allah'ın razı olmadığı bütün kopuş ve ayrılıklar olması muhtemeldir. Sila-i rahmi kesmek, peygamberler ve kutsal kitaplar arasında ayrım yapmak ve buna benzer şeyler olabilir.²⁷ Âyetteki tavsif zâhiren fâsıklar için kullanılmıştır. 'كُفِعَ' lafzının manası ise Yüce Allah'ın rızası olmaksızın, mahlûkatın hakkını zayi etmektir."²⁸

Bu âyetin kimlerden bahsettiği konusunda müfessirlerin ihtilaf ettiği bilinmektedir. Kimileri âyetin fâsıklardan bahsettiğini, bozulan ahdin taat ahdi olduğunu söylerken; diğerleri âyetin Ehl-i Kitap mensubu olan kâfirler ve münafıklar hakkında indiğini, bozulan ahdin ise gerçeği bildikleri halde bozdukları tasdik ve iman ahdi olduğunu

²⁵ Detaylı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 100-106.

²⁶ el-Bakara 2/27: "Onlar (fâsıklar) ki, Allah'a kesin söz verip antlaştıktan sonra ahitlerini bozarlar. Allah'ın birleştirilmesini buyurduğu şeyi ayırıp koparırlar ve yüzünde bozgunculuk yaparlar; zarara uğrayanlar işte onlardır."

²⁷ Ayrıca bk. Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1: 408; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 2002), 1: 173.

²⁸ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 361-362.

44 | Y. E. GÖRDÜK / Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa ve İşarî Te'vîle Yaklaşımı

söylemişlerdir. Bazı müfessirler ise kastın bütün kâfirler olduğu kanaatindedir.²⁹ Mâturîdî buradaki ahdin iki veçhesinin olduğunu belirtir. İlki, kişinin kendi yaratılışına bakarak yaratan Rabbini tanıyıp ona inanmasıdır. İkincisi ise peygamberlerin lisanlarıyla iletilen ilâhî mesajlara ittiba etmesidir.³⁰ Yine aynı mânayı teyiden söz konusu ahdin iki yönü; misak günü “أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ: Rabbiniz değil miyim?”³¹ hitabına verilen “بلى: Evet (Rabbimizsin).”³² cevabı ve Tevrat'ta mevcut sıfatları itibariyle Hz. Muhammed'e (sas) iman etmeleri olarak tarif edilmiştir.³³

Birgivî âyette geçen “أَنْ يُوصَلَ” ifadesiyle ilgili olarak “Onun (âyetin yahut lafzın) te'vîli” başlığıyla şu çerçevede bir açıklama yapar:

“Müteferrik şeylerin birleştirilmesi; kesretin nisbî bir kesretle, ancak bunun yanında hakîkî bir vahdetle vâhid olarak görülmesiyle olur. Oysaki onlar bu emrin aksini yaparak, hakîkî vahdete sahip olan Vâhid'in kesir olduğuna itikad ederler. Böylece kesret ile vahdeti perdelemiş olurlar. Farklı şeyleri bir araya toplamazlar; aksine toplu olanı dağıtarak, Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi koparır, tefrika erbabının fitnelerini harekete geçirmek ve kulluk vecihlerini yönlendirmekle onların ubudiyet arzında bozgunculuk yapmış olurlar.”³⁴

Kendisinin vahdet-i vücûd görüşünü hangi ölçüde benimsediğini ve nasıl anladığını ayrıntılarıyla bilemiyoruz ancak İmam Birgivî'nin bu te'vîlinde vahdet-i vücûdun etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Detaylıca ele alınması gereken bir mesele olan vahdet-i vücûd bu çalışmanın asıl konusu değildir. Bu bakımdan meseleye kısaca şöyle değinmemiz mümkündür:

Bazı müellifler tarafından teknik bir terim halinde kavramsallaştırılan “vahdet-i vücûd” ifadesi İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde geçmemektedir; ancak o, mahiyet itibariyle bu düşünce sisteminin kurucusu sayılmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd esasen birdir, mevcûdat ise onun tecellîlerinden ibarettir. Bu durumda “muvahhid” olan kimse, görüntüdeki çeşitliliğe ve çokluğa rağmen hakikatte birlik ve bir varlık olduğunu keşfedip bunu tasdik eden kimse demektir. Böyle

²⁹ Bk. Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Beyrut: Dâru't-Taybe, 1999), 1: 210.

³⁰ Mâturîdî, *Te'vîlât*, 1: 408.

³¹ el-A'râf 7/172.

³² el-A'râf 7/172.

³³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 1: 173.

³⁴ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 363.

olunca bu kişinin yaptığı iş “vücûdun hakikatini birlemek”tir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre şirk vücûdun çokluğu demektir. Ehadiyyette ne kesret ne tezat ne de herhangi bir taayyün vardır. Bu cihetten Allah sırf nur, sırf iyi ve gayblar gaybıdır. Vâhidiyyet mertebesinde ise Allah yaratıcı sıfatıyla birçok şeyin yaratılmasının fâili olunca bir “çokluk” ve “farklılık” ortaya çıkar ve vahdet bozulur. Ancak bu mertebede Hakk'ın tezahürü ve tekâsürü zâtıyla değil sıfatları vasıtasıyla olur. Bu durumda zâtı açısından bakıldığında aynı hakikate “O Hak'tır”, sıfatları açısından bakıldığında ise “O halktır” denebilir. Bilgimiz dâhiline giren her şey sadece mukayyet bir vücûda (varlığa) sahiptir. Bu mukayyet vücûd kendi kendisinin kaynağı olamaz. Binaenaleyh bütün sınırlı varlıkların kaynağı olan bir “mutlak”, bir “mutlak hakikat”, bir “mutlak vücûd” olmalıdır. Bu mertebeden bakınca mutlak vücûd (vücûd-ı mahz) denildiğinde ister vücûd ister mevcûd kastedilsin İbnü'l-Arabî'ye göre çok fark etmez, çünkü her ikisi de neticede o tek hakikate bağlıdır. Diğer bir ifadeyle her ne kadar düşüncede, dilde ayrılabilirlerse de mutlak hakikat ile mutlak vücûd ve mevcûd ayrında, özünde, hakikatinde birdir. Mutlak vücûdu Allah ile bir tutan İbnü'l-Arabî'ye göre hâdis olan şeylere zaten vücûd lafzının itlâk olunması mümkün değildir.³⁵

Panteizmle taban tabana zıt olan bu düşüncede³⁶ vücud/varlık ontolojik açıdan birdir. Bir olan varlık, mahiyetlerin tezahürü yoluyla çok varlıklar haline gelmez. Çünkü varlık, tek bir realitedir. Onda çokluk ve ikilik söz konusu değildir. Gerçi varlıklara, geçici olarak şimdi

³⁵ Detaylı bilgi için bk. Mahmut Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 499-506. Müellifin varlık mertebeleriyle ilgili düşüncesi için ayrıca bk. Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsîr* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 82-120.

³⁶ İbnü'l-Arabî'nin görüşleri üzerinde çalışan bazı şarkiyatçılar, bu görüşlerin kendi kültürleri içerisinde karşılığını bulma yoluna gitmiş ve bunun için “panteizm” kelimesini seçmişlerdir. Onların bu yaklaşımları Batı'da yetişmiş bazı Müslüman ilim adamları tarafından da benimsenmeye başlanınca ortaya tam bir kavram kargaşası çıkmıştır. Halbuki İbnü'l-Arabî'nin hakikatte, “Vücûdda yalnız Hak vardır” esasından kaynaklanan görüşleriyle felsefede tartışılan monizm veya panteizm akımları arasında kıyas kabul etmez farklılıklar vardır. Özetle söylemek gerekirse vahdet-i vücûd mektebi mâsivaullahı Hakk'a tâbi kılmaya çalışırken panteizm Hakk'ı mâsivaullahı tâbi kılmaktadır. Panteizm, şehâdet âlemini tanrılaştırarak mâverâyı inkâra ve ilhâda kadar götürmüş bir felsefedir; İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ise Hakk'ı her mertebede tanıyıp tasdik edebilme yoludur. (Bk. Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, 20: 507.)

mevcudat veya kâinat denilir. Fakat bunlar gerçek varlıklar olmayıp gölge, vehim ve hayalden ibarettir. Zira bunlar sürekli değişmekte ve bozulmaktadır. Bunlara varlık denilmesi mazhariyet ilişkisiyle mecâzî bir isnattır. Bunlar Allah'ın varlığı ile var olan çeşitli şekil ve görünümlerdeki tecellilerden veya Allah'ın sıfatlarının tecellilerinden ibarettir. Aslında bunlar ezelden beri Allah'ın ilminde sabit olan mahiyetlerdir ki buna "a'yân-ı sâbite" denir. Allah'ın a'yân-ı sâbiteye tecellisi anında varlıklar meydana gelir. Bu tecelliye mazhar olan a'yân-ı sâbite farklı yeteneklere sahip olduğu için farklı varlıklar meydana gelir. "Hak" ve "Halk" bir tek hakikatin iki yüzüdür. O, vahdet/birlik veya zâtı itibariyle bakıldığında "Hak", kesret/çokluk veya mümkün varlıklarda tecelli eden sıfatları açısından bakıldığında ise "halk"tır. İnsan bu birliği akıl yoluyla değil, zevk yoluyla idrâk eder. Allah'ın varlığı veya zâtı, mutlak varlık olması bakımından kesinlikle bilinemez. Sıfatlar bakımından ise, O'nun tecellilerini varlıkta apaçık görürüz.³⁷

Görüldüğü gibi Birgivî'nin işârî te'vîli doğrudan vahdet-i vücûd düşüncesine göndermeler yapmaktadır. Âyetteki mânevî işâret ona göre kesrette boğulmaktan sakınıp varlığı vahdette birleştirmeyi emretmektedir. Dolayısıyla toplu olanı dağıtanlar Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi koparmış ve ahdi bozmuş olurlar.

2. 2. Birgivî yukarıda ele alınan âyeti takip eden " كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَفْوَانًا " 38 âyetiyle ilgili de çeşitli açıklamalar yaptıktan sonra "âyetin te'vîli" kaydıyla şöyle bir izah yapar:

" كَيْفَ تَكْفُرُونَ : Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz?': -Yani, 'Ey sâlikler nefsanî düşüncelerinizi O'ndan nasıl gizliyorsunuz?'- Halbuki siz cehâlet ölümüyle ölmüş idiniz, sonra sizi ilimle diriltti. Bunun ardından nefsanî hevânın zaptettiği nefislerinizi sizin vahdette fenâ bulma irâdenizle öldürecek, sonra da sizi hakîkî hayatla tekrar ihyâ edecektir. Bu hakiki hayat ise Yüce Allah'ın bekâsıyla bâkî olmaktır; fenâ bulmanın ardından karşılıksız bir şekilde verilmiş hakkânî bir vücuddur. ' ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ' : En sonunda ona döndürüleceksiniz': (Bu dönüş); şayet vahdet, sıfatların vahdetyise müşâhede için, zâtın vahdetyise şuhûd içindir."³⁹

³⁷ Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Muhyiddîn İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telakkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2008): 14-15.

³⁸ el-Bakara 2/28: "Siz ölümler iken (henüz yokken) sizi diriltten (dünyaya getiren) Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda ona döndürüleceksiniz."

³⁹ Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirîn*, 371-372.

İşârî te'vîl erbâbının bu âyete nasıl yaklaştığına bakacak olursak; “ölüm-hayat” kavramları için şunların kaydedildiğini görürüz: Şirk ile ölmüş durumdaydınız, (Allah) sizi tevhitte diriltti. Cehalet ile adeta ölümler hükmündeydiniz, Allah sizi ilim ile diriltti. Allah'ı bilmemekle birer ölüydünüz, sizi marifetullah ile diriltti. İhtilaf ile ölmüştünüz, kalplerinizi birleştirerek sizi diriltti. Siz nefsanî hayatınızla ölmüştünüz, nefislerinizin ölümü ve kalplerinizin ihyasıyla sizi diriltti. Gaflet ve hicabın gamı ile ölümler durumundaydınız, sizi yakaza ve O'na yönelişle ihyâ etti.⁴⁰

Birgivî'nin yukarıdaki yorumu bu izâhata kısmen benzemekte ancak daha farklı bir boyut kazandırmaktadır. Yine vahdet-i vücûd meşrebinden esintiler taşıyan bu te'vîlde müellif cehâleti ölüme, ilmi dirilişe benzetmektedir. Ardından kulun vahdette fânî olma irâdesiyle nefsi öldürülecek, sonra da hakîkî hayatla tekrar ihyâ edilecektir. Bu hakîkî hayat ise Yüce Allah'ın bekâsıyla bâkî olmaktır.

2. 3. Birgivî, üzerinde çalıştığımız tefsirinde son olarak “ *وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ إِنَّ لِي لَأُفْوَاهٍ ۖ إِنَّا اللَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَنَاتِكُمْ ۖ قَالُوا اتَّخَذْنَا هُنَّ مَا نَمُرُّهُنَّ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ* ”⁴¹ âyetiyle bir sonraki âyetin izâhı sadedinde işârî te'vîle yer vermiştir. Yüce Allah'ın ineği kesme emri konusunda müellifin yorumu şöyledir:

“Kim bâkî olan hayatı isterse bilsin ki bu ancak hakîkî düşmanın helâkiyle olur.

O düşman da Hz. Peygamber'in (sas) “ *أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسِكَ الَّتِي بَيْنَ خَنِيئِكَ* ”⁴² kavline göre nefistir.

Burada ineği kesmeye yönelik emirde, nefsin hevâsını riyâzet bıçağıyla ve şeriata imtisal ile kontrol altına almaya îma vardır.”⁴³

Âyette, kesilmesi emredilen ineğin nefse işaret olduğuna dâir, *et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*'de şu açıklama yapılmıştır: “Burada hayvânî nefis ineğinin boğazlanmasına işaret vardır. Nitekim onun kesilmesinde rûhânî kalbin hayatı vardır. Bu ise cihad-ı ekberdir ki Hz. Peygamber

⁴⁰ Bk. Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, I: 53; Kuşeyrî, *Letâif*, I: 73; Dâye - Simnânî, *Te'vîlât*, 1: 139; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslan (Kâhire: y.y., 1997), 1: 92.

⁴¹ el-Bakara 2/67: “*Hani Mûsâ kavmine, 'Allah size bir inek kesmenizi emrediyor.' demiş; onlar da ona 'Bizi alaya mı alıyorsunuz!' demişlerdi. Mûsâ, 'Câhillerden olmaktan Allah'a sığınırım!' dedi.*”

⁴² “*Senin en şiddetli düşmanın iki yanın (iki kaşın, iki kaburgan) arasında (içinde) bulunan nefsidir.*” Bk. Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer es-Sâmîrî el-Harâitî, *İ'tilâlu'l-kulûb*, thk. Hamdî ed-Demirdaş (Mekke: y.y., 2000), 26; Sülemî, *Âdâbu's-suhbe*, thk. Mecdî Fethi Seyyid (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1990), 67.

⁴³ Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirîn*, 568.

48 | Y. E. GÖRDÜK / Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa ve İşârî Te'vîle Yaklaşımı

'رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ': *Küçük cihattan büyük cihada döndük!*⁴⁴ sözü ile ona işaret etmiştir. Kezâ 'موتوا قبل أن تموتوا': *Ölmeden önce ölünüz!*⁴⁵ sözü de bu manaya işaret eder.⁴⁶ Farklı tefsirlerde de aynı te'vîlin yapılmış olduğu görülmektedir.⁴⁷

Birgivî'nin yukarıda yer verilen yorumunda iki husus dikkat çekmektedir. İlki, yapmış olduğu te'vîli hadîse dayandırması ve şeriata imtisal yoluyla nefsi gemlemenin gerekliliğini söylemesidir. İkincisi ise Tasavvuf ehlinin olmazsa olmazı mesâbesinde bulunan riyâzeti adeta bir bıçak gibi görüp, ancak bununla nefsin hevâsının kesileceğini belirtmesidir. Müellifin altını çizdiği bu iki husustan, şeriat ahkâmının tasavvuf ve tarikat için vazgeçilmez bir esas olduğunu vurgulamak istediği anlaşılmaktadır.

2. 4. Müellif yukarıdaki yorumunun hemen ardından bir sonraki "قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَعْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَاَفْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ"⁴⁸ âyetiyle ilgili şöyle der: "عَوَانٌ" lafzında, ona gereksinim duyulan (muztar kalınan) bir zamana îma vardır ki bu, çocukluk ile yaşlılık arasındaki zaman olan gençliktir. Çocukluğun yetersizliği ile yaşlılık zafiyetinin olmaması için ona gerek vardır.⁴⁹

Başta İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen tefsir olmak üzere, meşhûr sûfilerin bu âyetle ilgili izâhlarında da "لَا فَارِضٌ" lafzıyla yaşlılık çağına gönderme yapıldığı, çünkü ihtiyarlık yaşının sülûk yolunda zafiyet sebebi olduğu belirtilmiştir. Bu çağ ayrıca nefsânî kuvvelerin yerleştiği, istidatların zâil olduğu; itikatların, tamahın ve alışkanlıkların rüsûh bulup derinleştiği bir zamandır. Bu sebeplerdir ki bazı meşâyih, "Kırk yaşından sonra sûfî olan nadirdir." demiştir. "وَلَا بَكْرٌ" lafzında ise gençlik çağına işaret vardır, çünkü bu çağda şehvetin sarhoşluğu mevcuttur. Gençlik çağındaki istidatlar, kişiden istenecek manevî mücâhede için

⁴⁴ Bk. Ebû Hamîd Muhammed Gazâlî, *Me'âricu'l-kuds fî midrâci ma'rifeti'n-nefs* (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1975), 99; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 7: 36.

⁴⁵ Bk. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs* (Kahire: Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 2: 350.

⁴⁶ Dâye - Simnânî, *et-Te'vilât*, 1: 174.

⁴⁷ Bk. Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed en-Neysâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrat (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1995), 1: 314.

⁴⁸ el-Bakara 2/68: "'Bizim için Rabbine dua et de onun nasıl olacağını bize açıklasın.' dediler. Mûsâ 'Rabbim diyor ki: O, ne yaşlı, ne körpe, ikisi arası bir sığırdır. Haydi emrolduğunuz işi yapın.' dedi."

⁴⁹ Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirîn*, 568.

henüz noksandır. Nitekim tabî kuvvelerin galebe çalmasıyla riyâzet yükünün taşınması müşkil olacaktır. “عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ” ise bu iki halin ortası ve aklın kemâl çağına işârettir.⁵⁰

O halde hevâsından korunmak için hayvânî nefis ineğini riyâzetle kesmenin zamanı ne vücutça zayıflığın baş gösterdiği yaşlılık, ne de riyâzete tahammül edemeyecek mahiyette bir çağ olan gençlik/ergenliktir. Bu mücâhede için en uygun zaman kemâl çağıdır. Diğer sûflerin yorumları paralelinde Birgivî'nin lafzen “çocukluk” diye tabir ettiği zamanın da çocukluktan ziyade gençlik dönemi olduğu anlaşılmaktadır ki kemâl yaşına nazaran bir nevi çocukluk sayılmıştır.

3. Birgivî'nin Sûfî Görünümlü İbâhiyye Mensuplarına Yönelik Eleştirisi

Birgivî yukarıda kaydedilen “هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ”⁵¹ âyetinin izahını yaparken “ل” lafzındaki “ل” harfinin Ehl-i Sünnet'in ekserisine göre tarif için olduğunu; Mu'tezileye ve müteahhir fukahânın çoğuna göre ise bu “ل” harfinin ta'lîl ifade ettiğini belirtir. Müellif bazı mutasavvıf görünümlü câhillere göreyse bu “ل” harfinin mutlak ibâhe ifade ettiğini söyler. Buna göre “لَكُمْ” lafzından sonra gelen “مَا” arzda bulunan her şeyi kapsamaktadır. Kezâ bunlara göre Hz. Peygamber'in (sas) “Allah bir kulu sevdiği zaman günah ona zarar vermez!”⁵² hadîsi de ibâhe ifade etmektedir. Onların zannına göre bir kul muhabbet ve marifette ilerlediği zaman kalbi safiyete ulaşır ve imanı küfre tercih eder. Böylece zahîrî hizmet (mükellefiyetler) ondan sâkıt olur, haramlar da kalkar; çünkü sevgili, sevdiğini zahmetle mükellef tutmaz, kebâir yüzünden cehenneme de sokmaz. Bazıları da zahîrî ibadetlerin kendilerinden sâkıt olduğunu, ibadetlerinin tefekkürle yerine geldiğini iddia etmişlerdir.⁵³

⁵⁰ Bk. Şeyhu'l-Ekber Ebû Abdillâh Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Tefsîru İbni'l-Arabî*, (b.y.: y.y., ts.), 1: 42 (İbnü'l-Arabî adıyla basılan eserin Abdürrezzak el-Kâşânî'ye [ö. 736/1335] ait olduğu belirtilmektedir); Dâye - Simnânî, *Te'vîlât*, 1: 174; Neysâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 1: 314.

⁵¹ el-Bakara 2/29.

⁵² Bk. Celâluddîn es-Suyûfî, *Câmi'u'l-ehâdis*, nşr. Hasan Abbâs Zeki (b.y.: y.y., ts.), 2: 192. (Eserde söz konusu hadîsin Deylemî'nin *Künûzu'l-hakâik*'inde geçtiği belirtilmektedir.)

⁵³ Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirîn*, 377.

Birgivî'ye göre bu düşünce icmâ ile küfür ve dalâlettir; çünkü ibâhiyye, nasların zâhirini onların iddia ettiği anlamlara çevirici herhangi kat'i bir delil olmadığı halde doğru yoldan sapma eğilimi göstermiş kimseler gürûhudur. Oysa Hz. Peygamber'in (sas) hadîsi, Allah'ın bir kulunu sevdiği zaman onu masiyetten koruduğu ve kulunu onun zararına uğratmadığını ifade etmektedir.⁵⁴ Nitekim peygamberler (as) muhabbetin, marifetin ve safiyetin en yüksek derecesinde olmalarıyla birlikte mükellefiyetin en ağırlıyla sorumlu olmuşlardır. Âyette geçen “كُلِّ” lafzındaki “كُلِّ” harfi yeryüzündeki her şeyin insan için olduğunu ifade etmektedir; ancak ifade, her bir şeyin her bir kişi için olduğu anlamına gelmez, tam aksine külli anlamda her şeyin herkes için yaratılmış olduğunu anlatır. Bu da şer'î ahkâma münâfi değildir. Örneğin bir kişiye ait mülk, herkese değil o kişiye aittir. Yahut bir kişinin nikâhlı eşi, herkese değil sadece o kişiye helâldir.⁵⁵

Birgivî'nin yukarıda nakledilen yorumunda bahsettiği “ibâhîler” özetle; Allah'ın itaat ve ibadete muhtaç olmadığı, sonsuz lütuf ve keremiyle günahları bağışlayacağını, mânevî terakkînin ibadetler olmaksızın sadece riyâzetle elde edilebileceğini, ebedî saadet veya felâketin ezelde takdir edildiğini, dolayısıyla dinî kurallara uymanın bir önem taşımadığını ve benzeri sapkın iddiaları ortaya atan kimselerdir. Bir kısmı sûfî görünümünde olan ancak bu şekilde sahteleşen ve sapan ibâhîler, namaz ve oruç gibi zâhirî amelleri reddetmişlerdir. Hatta onlara göre kâmil bir sûfî, tabiatı itibarıyla günah işleyemeyeceği için onun gayrimeşru gibi görünen fiilleri bile başka şekilde anlaşılmalıdır.⁵⁶

Görüldüğü gibi Birgivî bu eleştirisinde, âyette geçen bir kelimenin başındaki harften hareketle yapılan ve sapkın Bâtınîliğe doğru kayan yanlış bir yorumu reddetmiştir. Bu örnek müellifin önemli bir özelliğini ortaya koymaktadır. Nitekim o, kendi düşüncesi çerçevesinde işârî

⁵⁴ Mutasavvıflar bu haberin açıklamasını genel anlamda şu çerçevede yapmıştır: Yani onu günahattan muhafaza eder, günah işlediği zaman pişman olmayı nasip eder ve tövbe etmeye muvaffak kılar. Böylelikle günah ona zarar vermez. Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb fi muameleti'l-mahbûb*, thk. Asım İbrahim el-Keyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2005), 2: 82; İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma' rife, ts.), 4: 327; İsmail Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1: 108.

⁵⁵ Birgivî, *Mukaddimetü'l-müfessirîn*, 377-378.

⁵⁶ Detaylı bilgi için bk. Hasan Onat, “İbâhiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 252-254.

te'vîller yapmakla birlikte şeriata muhalif olan sapkın yorumları reddetmeyi de ihmal etmemiştir. Müellif aslında böylece işârî te'vîlin meşrûiyet sınırlarını da fiilen çizmiş olmaktadır.

Sonuç

İmam Birgivî Fâtiha ile Bakara sûresinin ilk 98 âyetini ele aldığı tefsirinin dört ayrı yerinde (27, 28, 67 ve 68. âyetler) işârî te'vîle yer vermiştir ki bu oran sayısal açıdan ortalama yirmi beş âyette bir defa şeklinde ifade edilebilir. Buradan hareket ve kıyasla, müellif şayet Kur'ân'ın bütününe tefsir etmiş olsaydı iki yüz elli civarı işârî yorumla karşılaşmamız mümkün olacaktı sonucuna varabiliriz. Aynı bakış açısıyla tefsirin iki yerinde (2 ve 29. âyetler) kavramlara tasavvufî perspektifle değinilmesi bu rakamın yarısına; tasavvuf adına yapıldığı iddia edilen sapkın bir yorum örneğine (29. âyet) yapılan reddiye de onun yarısına tekâbül eder. Söz konusu farazî rakamların yekûnu (250+125+62=437) hiç de azımsanmayacak derecede önemlidir. Zira işârî tefsirler içinde mütâlâa edilen eserlerin kâhîr ekseriyetinde de tıpkı Birgivî'nin yaptığı gibi önce sarîh anlama dair detaylı izahlar yapılmış ardından gerek görülen kısmın kısaca te'vîline yer verilmiştir. Örneğin Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-Meânî*'si buna güzel bir örnektir. Hatta işârî tefsir deyince akla ilk gelen müelliflerden biri olan Kuşeyrî'nin (ö. 465/1073) *Letâifu'l-İşârât*'ında bile önce âyetlerin sarîh anlamlarıyla ilgili klasik açıklamalar yapılmıştır; bu açıklamaların yanında işârî te'vîller oran olarak çok az bir yer tutmaktadır. İmam Birgivî'nin bu bakımdan farkı, sistematik bir işârî te'vîl yapma yahut sûflerin görüşlerini her âyette nakletme tarzından ziyâde nerede gerek görürse, bu tür izahları o kısımda yapmış olmasıdır. Önemli olan nokta şu ki Birgivî söz konusu tefsirindeki metot ve tarzıyla Kur'ân'ın bütününe tefsir etmiş olsaydı, bugün biz onu işârî/tasavvufî tefsirler arasında zikrediyor olabilirdik.

Müellifin ibâhîlikle ilgili açıklamaları ve bunun icmâ ile küfür ve dalâlet olduğunu belirtmesi; tasavvufun ve sûfliğin özüne, aslına ve istikametlisine değil sahtesine, istismar edilen kısmına ve hevâya tabi kılınanına yapılmış bir eleştiridir. Onun küfür ve dalâletine hükmettiği kimseler gerçek sûfler değil cahiller ve istismarcı sahtekârlardır. Dolayısıyla ibâhî cereyanların âyet ve hadîslerin zâhirî anlamlarını tahrîp ve inkâr eder mahiyetteki yorumlarını net bir şekilde reddettiği anlaşılan Birgivî'nin bizzat işârî te'vîller yapmış olması; "Batınîler" in sapkın yorumlarıyla, şariat ehli sûflerin yapmış oldukları te'vîllerin özdeş

sayılamayacağını fiilen göstermektedir. Nitekim işârî te'vil erbâbı olan sûfiler, tasavvuf karşıtı bazı kimseler tarafından "Bâtınîlik"e sapmakla itham edilmektedir. Müellifin tefsirinde işârî te'villere yer vermesi ise bu bakımdan başlı başına bir tavır ortaya koymakta, önemli bir duruş arz etmektedir.

Birgivî'nin yorumlarında hem fikhî ve itikâdî olarak Hanefî-Mâturîdî çizgiyi takip ettiği görülmekte; hem de tasavvuf yolunda vahdet-i vücûd etkisi altında kaldığı anlaşılmaktadır. Bu etkinin Bayramiyye tarikatı dolayısıyla olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bazen önceki sûfî müfessirlerin yapmış oldukları yorumlar ekseninde te'viller yapan müellif, bazen de bunlara yeni açılımlar getirmiştir. Yaptığı te'villerden şer'î ahkâmın sınırlarına riâyet konusunda son derece tavizsiz olduğu anlaşılan Birgivî; vahdette fânî olmak, Bâki-i Hakîkî'yi bulmak, kesrette vahdeti görmek gibi mânevî hâllerden bahsetmekten de çekinmemiştir. Ona göre eşyanın nisbî bir kesreti fakat hakîkî bir vahdeti vardır. Bunu idrâk edemeyen kesret ile vahdeti perdelemiş olur ve Vâhid'in kesîr olduğunu zanneder. Bütün bu açıklamalar onun derin ve ince bir tasavvufî zevke sahip olduğunu hissettirmektedir.

Son tahlilde tasavvufî değiniler ve işârî te'viller açısından incelemiş olduğumuz tefsiri; İmam Birgivî'nin dengeli, muhakemeli ve yerinde yapılmış işârî te'villeri makbul addettiğinin delilidir. Bid'at ve hurafelere karşı son derece sert bir tavır takınan Birgivî'nin, Kur'ân tefsirinde işârî te'vili tasdik eder mahiyetteki yaklaşımı, toptancı ve insafsız ithamlara verilmiş esaslı bir cevap hükmündedir. Öte yandan müellifin konuyla ilgili yaklaşımı; mutasavvıf görünümlü herkesin her yapıp ettiğini toptan savunma refleksi gösterenlerle, tasavvufa dâir ne varsa bütünüyle düşmanlık yapanlar arasında, insaf sahibi bir âlimin takınması gereken tavrın müstesnâ örneklerindedir. Kanaatimizce onun bu tavrı, karanlıkta yanlış yöne meyletme ihtimali bulunanlar için hem uyarıcı hem de yol gösterici bir deniz feneri niteliğindedir.

Kaynakça

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*. Thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yûsuf el-Hindâvî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Asriyye, 2000.

Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsîr*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

- Akgündüz, Ahmet. "Ebüssuûd Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 365-371. Ankara: TDV Yayınları 1994.
- Ay, Mahmut. "Birgivî'nin Tasavvuf Hakkındaki Görüşlerine Nablusî'nin Penceresinden Bakış". *Balıkesirli Bir İslam Alimi İmam Birgivî*. 3 Cilt. Ed. Mehmet Bayyığıt - Mehmet Özkan - M. Ali Çanakçı - A. Hamdy Abdelghany. 3: 753-774. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Bayramoğlu, Fuat - Azamat, Nihat. "Bayramiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 269-273. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Birgivî, Muhammed b. Pir Ali. *Mukaddimetü'l-müfessirîn*. Dırâse ve thk. Abdurrahman b. Sâlih b. Süleyman ed-Dehş. Medîne: Mecelletü'l-Hikme, 1425/2004.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafâ el-İstanbulî el-Hanefî el-Halvetî. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 100-106. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Dâye, Necmüddîn/es-Simnânî, 'Alâü'd-Devle. *et-Te'vîlâtü'n-necmiyye ('Aynu'l-Hayât)*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Düzenli, Yaşar. *İmam Birgivî ve Tefsirdeki Metodu*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kûtu'l-kulûb fî muameleti'l-mahbûb*. Thk. Asım İbrahim el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Harâitî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer es-Sâmirî. *İ'tilâlu'l-kulûb*. Thk. Hamdî ed-Demirdaş. Nşr. Nizâr Mustafa el-Bâz. Mekke/Riyad: y.y., 2000.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. 6 Cilt. Thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslan. Nşr. Hasan Abbas Zeki. Kâhire: y.y., 1997.
- İbnü'l-Arabî, Şeyhu'l-Ekber Ebû Abdillâh Muhyiddîn. *Tefsîru İbni'l-Arabî* (İbnü'l-Arabî adıyla basılan eserin Abdürrezzak el-Kâşânî'ye ait olduğu bilinmektedir). 2. Cilt. b.y.: y.y., ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Beyrut: Dâru't-Taybe, 1999.
- Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *Me'âricu'l-kuds fî midrâci ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1975.

- 54 | Y. E. GÖRDÜK / Bakara Sûresi Tefsiri Perspektifinden İmam Birgivî'nin Tasavvufa ve İşârî Te'vîle Yaklaşımı
- Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kılıç, Mahmut Erol. "İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 493-516. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Köprülü, Fuat - Uzun, Mustafa. "Akşemseddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 299-302. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Havâzin Ebû'l-Kâsım. *Letâifü'l-işârât*. Thk. İbrahim Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l Mısıriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, 1981.
- Martı, Huriye. *Birgivî Mehmed Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Martı, Huriye. "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 106-108. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünne*. Thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Neysâbü'rî, Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî. *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*. Thk. Zekeriyya Umeyrat. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Onat, Hasan. "İbâhiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 252-254. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Özkan, Mehmet. *Muhammed Birgivî'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyan an tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Câmi'u'l-ehâdis*. Nşr. Hasan Abbâs Zeki. 13 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. Thk. Seyyid İmran. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin. *Âdâbu's-suhbe*. Thk. Mecdî Fethi Seyyid. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1990.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Muhyiddîn ibn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telakkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2008): 7-23.
- Uzun, Mustafa. "İbrâhim Tennûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 356. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 191-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 55-81

**Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed Ebu Zeyd
(H.1349/M.1930) Örneği**

**An Egyptian Representative of Kur'âniyyûn Movement: Muhammed
Abu Zayd Case (H.1349/M.1930)**

Recep Orhan Özel

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Tafsir

Amasya/Turkey

orhan.ozel@amasya.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8094-2337

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 Sayfa / Pages: 55-81

Atıf / Cite as: Özel, Recep Orhan. "Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed Ebu Zeyd (H. 1349/M. 1930) Örneği [An Egyptian Representative of Kur'âniyyûn Movement: Muhammed Abu Zayd Case (H.1349/M.1930)]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 55-81.

<https://doi.org/10.18498/amailad.554124>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

An Egyptian Representative of Kur'âniyyûn Movement: Muhammed Abu Zayd Case (H.1349/M.1930)

Abstract

Innovative ideas in the Islamic world have manifested itself as from the first half of the nineteenth century. One of the discourses that revealed in this context is the movement called "Ehl-i Qur'an" or "Kur'âniyyûn". The movement which accepts Koran enough by oneself and does not find sources other than Koran sufficient occurred in Hindu subcontinent first. Afterward, related movement of idea mustered up support in Arab countries as well, notably Egypt. For followers, the most remarkable effect that dynamizes the movement is the defeat status in many fields against the Western world. They have accepted change in religion approach as irreplaceable; however, some of the demand for change turned into interventions to religion itself. They also differ from mainstream religion approach at many points and were exposed to serious critiques in their region. One of the supporters of related movement in Egypt is Muhammed Abû Zayd. Abû Zayd "el-Hidâye who also took a lesson in center of Raşid Rıza in Cairo wrote a short book called "ve'l-irfân fî tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân". Abû Zayd maintained aforesaid mentality in his notes and comments for verses of Koran as the occasion arises. Specific explanations in a related book will be analyzed and evaluated in this study. Thus, it is aimed to contribute to discussions within the context of similar approaches that remain on the agenda in our country from time to time.

Summary

The innovative ideas in Islamic world has started to manifest itself as from first half of the 19th century. One of religious discourses that emerged within this scope is move which is called "Ehl-i Kur'ân" or "Kur'âniyyûn". Movement which regards Koran enough by oneself and does not find sources other than Koran enough for interpretation occurred in Hindu subcontinent first. Movement has been continued by names such as Çerağ Ali, Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) who were pioneers of movement. Afterward, related move found followers in Arab countries as well, notably Egypt. With reference to proponents, crucial effect that dynamizes movement is defeated status in several areas against the Western world. However, they have accepted change in religion approach as irreplaceable; however, some of demand for change turned into interventions to religion itself. The representers of the movement left from mainstream religious approach in many points; they were seriously criticized where they settle in. Muhammed Abû

Zayd was one of the followers of related move in Egypt. One of supporters of related movement in Egypt is Muhammed Abû Zayd. Abû Zayd "el-Hidâye who also took a lesson in center of Reşid Rıza, son of Abduh in Cairo wrote a short interpretation called "ve'l-irfân fî tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân". Abû Zayd maintained aforesaid mentality in his notes and comments for verses of Koran as occasion arises. Abû Zayd laid bare his attitude against interpretation and traditional interpretation background in introduction part of book. Just as almost all representatives of Kur'âniyyûn movement, he criticized accumulation of knowledge and mentalities which comes from part to modern day by using a radical discourse. For him, interpretations filled with useless word and comments; sectarian ideas dominate instead of Koran; writings continuously repeat themselves. Abû Zayd who did not adopt classical interpretation approach followed a pretty flexible and freeway. As is mentioned by him, Koran is a book that is surrounding different approaches and can tolerate different meaning and comments. This is his cognate side. The person is on strong bases as long as he does a good deed by believing in God and afterlife. Different comments that emerge based on similar thought are nonhazardous. Abû Zayd characterized tradition as a practice of Koran; however, he did not express role of tradition in legislation. Much as Koran forbid to oppose to prophet's orders, opposition is not included in scope this forbidden for sake of business. He did with references to Koran during his writing; not express any evidence from hadith or tradition. He especially confirms this situation in subjective comments which were made by him for some of prohibiter verses. Abû Zayd has a bearing on rational and positivist movements that enure to general run of modern movements. His comments for miracles of Koran were always mentioned in determinist platform. As a matter of fact, wonderful events that are known as miracles arose as naturally occurring events. None of them has characteristics that break natural laws. Therefore, Abû Zayd preferred to comment on related miracles by different words and meanings. However, Koran's words headed towards strained interpretations by being snatched from lexical meanings in related texts. Esoteric comments were preferred in case it is impossible. Positivist-centric approaches of Abû Zayd extend over metaphysical fact and beings. For example, angles are almost identified with nature events. Magic fact composed of acting by words. In addition to these extraordinary approaches, incentives toward development in scientific issues can be frequently seen in Abû Zayd's comments. Muslims could not understand the Koran's instructions about nature; they felt behind. Entering under the dominance of western countries and losing independence are sharpest

torment in world. Moreover, for Abû Zayd, views of ulema and religious approach that inherited by antecedents are fake that should be discarded. In this regard, related text is in accord with "ictimâi/sociological interpretation". There occurred serious arguments in Egypt when Abû Zayd published text. Ulema committee leagued together to evaluate text after reactions in Egypt; they decided to pull off the shelf. Furthermore, Abû Zayd was described as apostasy. This study gave information on life of Abû Zayd; some of explanations of related text was evaluated as well. In conclusion, it is seen that Abû Zayd who was one of followers of Kur'âniyyûn movement in Egypt bears a resemblance to the representors of Indian School. Just as others, Abû Zayd believed in necessity for a radical change because of defeat against westerlies and regressions in science. However, while tradition is completely alienated because of getting ahead of Koran, it has not been scrutinized that modern perspectives have created different prejudices and acceptance. All in all, while interpretation process was endeavoring to get rid of traditional comments, it was surrounded to positivist and naturalist western rationalism. Position of Muslim against western world has not followed a different course today. The Islamic world is exposed to western interventions and occupation. It is understood that modernist discourses will maintain its currency for a long time. Comment and thoughts at this juncture will continue to be discussed. Studies on this issue will help all of us to see whether the Koran-centered approaches reveal reliable results and services to goals determined. This paper aims to contribute to discussions on the related topic.

Keywords: Tefsir, Kur'âniyyûn, Ehl-i Kur'ân, Egypt, Muhammed Abû Zayd.

Kur'âniyyûn Akımının Mısırlı Bir Mümessili: Muhammed Ebu Zeyd (H. 1349/M.1930) Örneği

Öz

İslam dünyasındaki yenilikçi fikirler 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren kendini göstermeye başlamıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan dini söylemlerden biri de "Ehl-i Kur'ân" ya da "Kur'âniyyûn" adıyla ifade edilen akımdır. Tefsirde Kur'ân dışı kaynakları meşru bulmayan ve Kur'ân'ı tek başına yeterli gören hareket önce Hint Alt kıtasında zuhur etmiştir. Daha sonra ise başta Mısır olmak üzere diğer Arap ülkelerinde savunucular bulmuştur. Bağlılarına göre hareketi dinamize eden en önemli etken, birçok alanda Batı karşısında fark edilen mağlubiyet halidir. Nitekim ilerlemek için din anlayışında değişimi vazgeçilmez olarak görmüş, ancak öne sürdükleri kimi değişim talepleri dinin kendisine ve özüne müdahale biçimine dönüşmüştür. Hareketin temsilcileri birçok noktada ana akım

din anlayışından ayrılmışlar ve buldukları yerlerde şiddetli tenkitlere uğramışlardır. Söz konusu hareketin Mısır'daki savunucularından biri de Muhammed Ebû Zeyd'dir. Abduh'un öğrencisi Reşid Rıza'nın Kahire'deki merkezinde ders de alan Ebû Zeyd, "el-Hidâye ve'l-irfân fî tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân" adlı muhtasar bir tefsir kaleme almıştır. Ebû Zeyd, yeri geldikçe kimi Kur'ân ayetleri için düştüğü not ve yorumlarda mezkûr anlayışı devam ettirmiştir. Bu çalışmada söz konusu eserdeki bazı açıklamalar ele alınıp değerlendirilecektir. Böylece zaman zaman ülkemizde de gündem olan benzeri yaklaşımlar bağlamındaki tartışmalara katkı sağlanması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'âniyyûn, Ehl-i Kur'ân, Mısır, Muhammed Ebû Zeyd.

Giriş

İslam dünyasının özellikle bilim ve teknik yönünden Batı karşısında yaşadığı gerileme süreci çeşitli modernleşme hareketlerini doğuran önemli etkenlerden biri olmuştur. Amaçlarını ilerleme, gelişme, yükselme ve müslümanları mağlubiyet konumundan çıkarma gibi söylemler üzerine bina eden fikrî ve ilmî modernizmin ilk adımları Hint Alt kıtasında görülmeye başlanmıştır. Bunlar arasında başı çeken Kur'âniyyûn akımı, 19. yüzyılda kendini gösteren, "Kur'ân'a dönüş" vurgusu ile öne çıkan ve 1902 yılında Lahor'da Abdullah Çekrâlevî ile "Ehlü'z-zikr ve'l-Kur'ân" adıyla kurumsallaşan hareket olarak tanımlanmaktadır.¹ Hareketin fikir babası Seyyid Ahmet Han (ö. 1898) olarak gösterilirken Çerağ Ali, Gulam Ahmed Perviz (ö. 1985) gibi isimlerle devam ettirilmiştir.

Müslümanların geri kalmasındaki en önemli sâiki mevcut din anlayışı olarak belirleyen söz konusu düşünce, bu durumdan ilk planda hadisleri sorumlu tutmuştur. Bu yüzden harekete muhaliflerince "münkirîn-i hadis" ve "neyçiri" (natüralist) gibi adlar verilirken savunucularından Çekrâlevî ile birlikte "Ehl-i Kur'ân" olarak da anılmıştır.² "Kur'âniyyûn" kavramı, akımın Arap coğrafyasına intikali sonrası bizzat savunucuları tarafından kullanılmış ve kendileri bu isimle

¹ Muhsin Demirci, "Frc", *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2009), 55.

² Abdülhamit Birışık, "Kur'âniyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 428.

tanınmışlardır. Hint Alt kıtasında ortaya çıkan düşünce ve tefsir hareketleri hakkında müstakil bir çalışma yapan Abdülhamit Birışık da mezkûr akım için "Ehl-i Kur'ân" ismini tercih etmiştir.³ Yine ülkemizde konuyla ilgili yapılan bir çalışmada ise akım için "Kur'âncılık" kavramı uygun görülmüştür.⁴

Modern dönemde revaç bulan Kur'ân merkezli söylemlerin hepsini aynı düzlemde değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Yenilenme ve ihyâcı söylem bakımından benzerlik taşısa da bu kavramların içeriğini dolduran fikir ve yöntemler bakımından farklılaşmaktadırlar.⁵ Bu noktada Kur'ân dışında hiçbir kaynağı kabul etmeyenler ve Kur'ân dışı verileri Kur'ân'ı ölçüt olarak kabul eden ve etmeyenler şeklinde farklı iki yaklaşımdan bahsedilmektedir.⁶ İlk gruba giren Kur'âniyyûn hareketi, Kur'ân'ı sadece Kur'ân'la anlama ya da Kur'ân'ı açıklarken başta hadis ve sünnet olmak üzere Kur'ân dışındaki dini delilleri, geleneksel tefsir mirasını kaynak olarak görmeme düşüncesindedir. Eğilim bu bakış açısının sonuçları itibarıyla, sünneti yüzyıllardır aslî dini kaynak olarak benimseyen ana akım İslam anlayışından ayrılmaktadır.

Hareket, sünnetin teşrideki rolünü kabul etmeyen tarihi oldukça eski anlayışla benzerlik taşısa da ona göre daha sistemli ve daha kapsamlıdır. Nitekim Kur'ân'da yer alan melek, cin, mucize gibi birçok metafizik boyutlu kavramı bilinen doğa olguları ile izah yönüne gitmiştir. Yine Kur'ân'ın sıkça ve somut tasvirlerle anlattığı cennet-cehennem hayatı temsili ifadelerden ibaret görülmüştür. Bu nedenle akımı oluşturan etkenler arasında batıdan doğuya doğru esen pozitivizm ve natüralizm gibi determinist düşünce rüzgarları gösterilmektedir.⁷ Bununla beraber Hindistan'ın askeri, siyasi ve kültürel yönden İngiliz sömürü ve hegemonyası altında kaldığı döneme tekabül etmesi, hareket etrafında dış sâiklerin olduğuna dair bazı kanaatleri beslemiştir. Bu yöndeki değerlendirmelere göre İngilizler, Müslümanların güçlü dini dirençlerini

³ Abdülhamit Birışık, *Hint Altıktası Düşünce ve Tefsir Hareketleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 351.

⁴ Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık* (Ankara: Ankara Okulu, 2013).

⁵ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 26.

⁶ Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık*, 133.

⁷ Birışık, "Kur'âniyyûn", 26: 428.

kırmak için kaybolmaya yüz tutmuş İslam karşıtı fırka ve grupların düşüncelerini ihya etmeye ve bu amaçlarına hizmet edecek sadık adamlar kullanmaya çalışmışlardır. Nitekim Birışık'ın da belirttiği üzere İngiliz yönetimi Kur'âniyyûn hareketi tarafından açılan eğitim kurumlarında okuyanlara sahip çıkmış ve kendilerine resmi görevler vermiş yahut İngiltere'nin önde gelen üniversitelerinde eğitim imkânı sağlamıştır.⁸ Bunların başında Seyyid Ahmed Hân, Çerağ Ali, Çekrâlevî gibi isimler gelmektedir.⁹ Bu isimlerden başka Ahmedüddin Amrîtsari, Hâfız Eslem Cerâcpûrî, Gulam Ahmed Perviz de Hint Alt kıtasındaki Kur'âniyyûn çizgisindeki isimler olarak gösterilmektedir.

Hint Alt kıtasında Kur'ânla yetinmeyi dile getiren söylemler sadece bu coğrafya ile sınırlı kalmamıştır. Uzun süredir Batı dünyası karşısında aynı kaderi paylaşan ve dış müdahalelere maruz kalan başka bölgelerde de benzeri çıkışlar görülmüştür. Hint Alt kıtasında "Ehl-i" Kur'ân" olarak kendisini takdim eden hareket, Arap dünyasında "Kur'âniyyûn" olarak tezahür etmiştir. Bu noktada Arap coğrafyası özelinde Mısır'ı anmak gerekir. Abduh (ö. 1905) ve öğrencisi Reşit Rıza (ö. 1935), yenilikçi söylemleriyle Mısır'da baş gösteren değişim taleplerinin öncüsü olmuşlardır.¹⁰ Bu bağlamda onlardan çok daha radikal duruş sergileyen Kur'âniyyûn akımının kimi temsilcilerinin yolunun Menâr okuluna düştüğü görülmektedir. Ancak Arap dünyasında "Kur'âniyyûn" ifadesini ilk kullanan kimsenin Muhammed Tefvik Sıdkî (ö. 1920) olduğu ifade edilmektedir. Ona göre Kur'ân tefsirinde hadise ve bunun dışındaki herhangi bir şeye ihtiyaç yoktur. Zira Kur'ân'ın buna ihtiyacı yoktur. Nitekim Kur'ân kendisini açık ve açıklanmış bir kitap olarak nitelemiştir.¹¹

Kur'âniyyûn akımının Müslümanların ilerlemesini dert edinme konseptli söylem ve değerlendirmelerini anlamlı görmek gerekir. Ancak bu akımın temsilcilerinin anılan amaca hizmet edecek doğru bir yol ve yöntemi benimsediklerini söylememiz mümkün görünmemektedir. Özellikle de hadis ve sünnet gibi temel dini kaynağı yok sayarak

⁸ Birışık, "Kur'âniyyûn", 26: 428.

⁹ Cemal b. Muhammed b. Ahmed Hâcir, *el-Kur'âniyyûne'l-Arab ve mevki'fuhum mine't-tefsîr* (Cidde: Dâru't-tefsîr, 2015), 80.

¹⁰ Muhammed İbrahim Şerîf, *İttihâcâtü't-tecdîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru's-selâm, 2008), 187.

¹¹ Cemal b. Muhammed, *el-Kur'âniyyûne'l-Arab ve mevki'fuhum mine't-tefsîr*, 101.

gerçekleştirdiği Kur'ân'ı anlama ve açıklama çabasının birçok problem ve açmazları beraberinde getirdiği müsellemidir. Nitekim akımın bazı temsilcileri temel ibadetlere varıncaya kadar bir takım müdahale ve tanzim edici teşebbüslerde bulunmuşlardır. Bu yüzden hareket ortaya çıktığı yerlerde temsilcileri cihetinden tecdidci ve ıslahçı bir vurguyla kendini takdim etse de karşıtlarınca tahripçi ve ifsadçı bir hareket olarak nitelenmekten kendisini kurtaramamıştır. Öyle ki Seyyid Ahmet Han, Gulam Ahmed Perviz gibi isimler ulemâ heyetlerince tekfir edilmişlerdir.¹²

Günümüzde İslam coğrafyası, genel olarak askeri, siyasi, iktisadi ve kültürel birçok yönden geçmişe benzer sıkıntı ve problemlerle karşı karşıyadır. Bu anlamda müslümanların mevcut hali, 19. yüzyılın başlarında görülen Batı işgalci tasallutundan pek farklı değildir. Bu derin problemleri aşmanın en sağlıklı yolu nedir? İçinde bulunduğumuz buhranlı dönemleri aşmada Kur'ân'ı tek ve yeterli kaynak olarak görmek sorunlarımızı çözüme kavuşturacak mıdır? Her şeyden önce dini yönden Kur'ân'ı sadece kendisiyle anlamak yeterli ve sağlıklı bir dini veri sağlamakta mıdır? Kur'ân, özellikle uygulamaya dayalı hükümlerini hayata geçirmede tek başına ihtiyaca cevap vermekte midir? Bu vasattaki sorulabilecek pek çok soru tecdid ihtiyacı ve problematiğinin güncelliğini koruduğunu göstermektedir. Elbette tüm bu soruların ilmi tespit ve gerçekliklere dayalı olarak cevaplandırılması gerekmektedir. Elinizdeki makale bu minvaldeki tartışmalara mütevazı bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu kapsamda Mısır'da ortaya çıkan Muhammed Ebû Zeyd ve "el-Hidâye ve'l-irfân fî tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân" adlı eseri ele alınmıştır. Muhammed Ebû Zeyd Mısır'da baş gösteren Kur'âniyyûn akımının temsilcilerinden biri olarak gösterilmektedir. Çalışmamızda önce Muhammed Ebû Zeyd'in hayatı ve eserlerine dair kısa bilgiler sunacağız ve ardından ilgili eserde yer verilen görüşleri serdedip değerlendirme yapmaya çalışacağız.

1. Muhammed Ebû Zeyd'in Hayatı, Eserleri

Muhammed Ebû Zeyd'in hayatı hakkında tafsilatlı derecede bir bilgiye sahip değiliz. Mevcut bilgilere göre Muhammed Ebû Zeyd, 1309

¹² Hadim Hüseyin İlahi Bahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm havle's-sünne* (Tâif: Mektebetü's-Siddîk, 2000), 54, 104.

yıllarında Dimnehor'da doğdu. Hicâz ve Câne gibi bölgelerde tadrîs ile meşgul oldu. Ancak ilhâdî görüşlere sahip olduğu iddiasıyla bu ülkeden kovuldu. Bundan sonra ilmi araştırmalara yöneldi. İbn Kayyım'ın Zâdü'l-meâd adlı eserinden muhtasar *Hedyü'r-resûl, ez-Zevâc ve't-talâku'l-mederî fi'l-Kur'ân* ile *el-Hidâye ve'l-irfân fî tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adlı eserleri kaleme almıştır.¹³

Fehd b. Abdurrahman, büyük çabalara rağmen Ebû Zeyd hakkında yeterince bilgi edinemediğini söylemektedir. Cemal el-Benna'dan nakledildiğine göre o bir süre Ezher'e ve bir süre de Reşid Rıza'nın Kâhire'de kurduğu Dârü'd-da've ve'l-irşâd'a girmiştir.¹⁴ Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın söylemleri her ne kadar onunki kadar radikal düzeyde değilse de Ebû Zeyd'in aklî yöneliş bakımından kendilerinden belli oranda etkilendiği tespitini yapmamak mümkün değildir. Çünkü özellikle metafizik olgu ve varlıkları pozitivist akla uydurma kaygısı Mısır örneğinde ondan daha önce Abduh ve Reşid Rıza'da görülmektedir.¹⁵ Bununla beraber Ebû Zeyd'in marjinal yorumları Reşid Rıza'nın kendisine reddiye yazmasına neden olmuştur.¹⁶

Akımın hemen tüm temsilcilerinde olduğu üzere Ebû Zeyd'in de hadislerle alakalı olarak açık ve derin bir güvensizlik düşüncesine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunu açık bir şekilde orta koyan bir anekdota göre Ebû Zeyd, Üstat Muhammed Hâmid Fakî'nin yanında öğle yemeği yerken Fakî, hizmetkârını çarşıya alışverişe gönderir. Ancak hizmetkâr gecikir. Döndüğünde geç kaldığı için kendisinden özür dileyince ona, "yalan söylüyorsun" der. O sırada Ebu Zeyd hemen fırsatı değerlendirir ve Fakî'ye, "Buhârî'nin, kitabında kendilerinden hadis naklettiği râviler ondan daha mı doğrudur?"¹⁷ der.

Ebû Zeyd'i tartışmaların odağına oturtan ve belki tanınmasına vesile olan asıl eseri, "el-Hidâye ve'l-irfân fî tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân"

¹³ Cemâl b. Muhammed, *el-Kur'âniyyûne'l-Arab ve mevkifühüm mine't-tefsîr*, 140.

¹⁴ Benna'dan naklen Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbi'i aşar* (Suûd: Müessesetür'-risâle, 1997), 2: 1076.

¹⁵ Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbi'i aşar*, 2: 859; Abdülmeçîd Abdüsselam el-Muhtesib, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-asri'r-râhin* (Ürdün: Mektebetü'n-Nahda el-İslâmiyye, 1982), 157.

¹⁶ Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menâr* (b.y.: y.y., 1315), 32: 673.

¹⁷ Hadim Hüseyin, *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm havle's-sünne*, 182.

adlı muhtasar çalışmasıdır. Fazla detaya girmeyen ve belli âyetlerle ilgili kısa açıklama ve notlardan ibaret olan eser, sık sık Kur'ân bütünlüğü içerisindeki referanslarla diğer sure ve ayetlere göndermede bulunmaktadır. Kur'ân tefsirine dair rivayet edilen hadisleri ve diğer tarihi malzemeleri hiç dikkate almayan Ebû Zeyd, tefsirin başında bu düşüncelerini meşrulaştıracak bazı açıklamalar yapmaktadır. Kendisi burada indî mülahazalara alan açma amacı taşıyan pek çok modern anlayışta görüldüğü üzere geleneksel tefsiri sert bir şekilde tenkitle işe başlamaktadır. Geleneksel tefsir birikimini genellemeci yaklaşımla değersizleştiren Ebû Zeyd'e göre tefsirler, Kur'ân'ın asıllarıyla ilgisi olmayan haşviyat ve Kur'ân'ı yıkıcı uydurma rivayetlerle doldurulmuştur. Müfessirler fikhî, kelâmî mezheplerin ıstılahlarını asıl kabul etmişler ve Kur'ân'ı bir cedel sahası haline getirmişlerdir. Kur'ân'ın manası, hayatla uyum sağlamayan ve tefrika vesilesi olan bilgi yığınlarıyla neshedici rivayetler, kısır ve fosilleşmiş yorumlarla yok olmuştur. Tefsirler birbirinin tekrarıdır. Lügatler bile fıkıh kitaplarının açıklamalarıyla izah yapmış olup "fıkhü'l-lüğa" yaklaşımından uzaktırlar. Bu katı, tavizsiz ve toptancı yaklaşımlarının ardından Ebû Zeyd, "Kur'ân, Kur'ân'ı tefsir eder. Onunla intibak eden vakıanın dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Allah'ın kâinata koyduğu kurallar ve toplumsal yasalar onu teyid eder."¹⁸ diyerek "Kur'âniyyûn" akımını karakterize eden temel yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Ebû Zeyd, tefsiri aşırı yorumlara karşı muhafaza eden tefsir prensiplerine karşı da oldukça mesafelidir. Ona göre tefsir, nereye çekilirse oraya uzayabilecek derecede esnek ve serbest bir ameliyedir. Aslında tefsiri olabildiğine kontrolsüz ve kuralsız bir maceraya sürükleyecek yaklaşımlarını şöyle ifade etmektedir:

"Kur'ân'ın Allah katından olduğuna delâlet eden âyetlerden biri de farklı anlayışları kuşatıcı olması (ittisa) ve her zaman ve zemindeki farklı görüş ve bakış açılarına tahammül etmesidir. Bu, onun müteşâbih olması anlamına gelir. Yani mana çeşitliliği itibarıyla müteşâbihtir ve ona nazar edenlere göre farklılaşır. Asıllara ve temel umde olan muhkemâta müracaat ettikleri yani Allah'a ve âhirete iman edip sâlih amel işledikleri

¹⁸ Muhammed Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân fi tefsiri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halefî, h. 1349), Mukaddime, 3.

sürece mana ve anlamadaki ihtilaflar insanlara zarar vermez. Kur'ân tüm anlayış ve tefsirlerin üzerindedir. Onlar Kur'ân'ın manasını sınırlayamaz ve Kur'ân üzerine hüccet olamaz. Müfessirlerin görüşleri kendi zaman ve çevrelerine tabidir. Bu da değişken ve yenilenen bir şeydir. Görüşleri dondurmak ümmeti geri bırakır. Kur'ân'ı bu görüşlerle kayıtlamak Kur'ân'a zarar verir ve onun genişliğini daraltır."¹⁹

Mısırlı müellif Zehebî, Ebû Zeyd'i birçok vesvese ve evhâmı kitabında toplamakla tenkit etmektedir. Belirttiğine göre bu tefsir, ilim çevrelerinde çok büyük bir gürültü koparmış ve Ezher ulemasından büyük tepki almıştır. Bunun üzerine kitabı tetkik edecek bir komisyon kurulmuş ve Ebû Zeyd, meşhur olmak için can atan ve bunun için kendisine tahrif ve ilhaddan daha kolay yol bulamayan bir müfteri ve yalancı olarak nitelenmiştir. Komisyonun bu kararının ardından da kitap toplatılmıştır.²⁰ Ayrıca, kendisi mahkemeye çıkarılmış, önce hakkında küfür ve irtidat hükmü verilmiş, tövbe ve pişmanlığını ilan ettikten sonra hüküm değişmiştir.²¹

2. Kur'ân Yorumları

1. Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımı

Kur'ân'ın sosyal hayata taalluk eden cezâî müeyyideleri (ukûbât) ve diğer hukûkî hükümleri, modern yorumların üzerinde en çok durduğu ancak tefsirin sınırlarını da oldukça zorladığı konular arasındadır. İlericiliği temsil eden çağdaş batılı değerlerin alabildiğine kanıksandığı bir ortamda, lafızlar üzerinde oynama, geçerli karîne olmaksızın mecaza gitme veya hükümleri tarihselleştirip yeni alternatif hükümler önerme gibi durumlar bu modern yorumların en çok gündeme gelen biçimleridir. Sünnetin hukûkî uygulamalar bağlamındaki rolüne itibar etmeyen ve hükümlerin asr-ı saadet döneminden itibaren tecrübe edilmiş tarihi sürecini ve bu tecrübe etrafında oluşan muazzam hukuksal birikimi yok saymakla malûl mezkûr anlayışlar, Kur'ân'a adeta boşluğa inmiş bir kitap muamelesi yapmaktadır. Kur'âniyyûn çizgisinde konumlanan Ebû

¹⁹ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân fi tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Mukaddime, 4.

²⁰ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Matbaatü'l-medenî, 1995), II: 572; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İtticâhâtü'l-münharife fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1986), 97.

²¹ Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbiî aşer el-hicrî*, 2: 1217.

Zeyd'in ahkâm âyetlerine yaklaşımlarında da söz konusu tavrı gözlemlemek mümkündür.

Kendisi mukaddime kısmında sünneti Kur'ân'ın bir tatbikatı olarak görse de hemen peşinden hiçbir kanun koyucunun kanunun üzerinde olamayacağını eklemektedir. "Onun emrine muhalefet edenler başlarına bir belanın gelmesinden veya da elim bir azabın kendilerine erişmesinden sakınsınlar" (en-Nûr, 24/63) âyet-i kerimesine getirdiği yorum sünneti gerektiğinde hiç çekinmeksizin devreden çıkarmaya imkân verecek şekildedir. Ona göre peygamberin emrine "mahzurlu muhalefet" doğrudan emre yüz çevirmekle olur. Ancak rey ve maslahata binâen bir muhalefet olursa buna da bir engel yoktur ve bu şûrâ ilkesindeki hikmetin gereğidir.²²

Ebû Zeyd'in bu yaklaşımlar temelinde, ahkâm âyetleri ile sünnet arasındaki güçlü bağı yok farz etmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Mâide suresi 38. âyet-i kerimede hırsızlık suçunun cezası, "*Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini Allah'tan caydırıcı bir ceza olmak üzere kesiniz.*" şeklinde belirlenmiştir. Ebû Zeyd'e göre âyet-i kerimede geçen "sârık" ve "sârıka" lafızları alışkanlık manası içermektedir. Yani hırsızlık (sirkat), hırsızlık yapanların (sârık ve sârıka) lâzımî sıfatlarındandır. Bu durumda bir veya iki defa hırsızlık yapan, bu suçu devamlılık ve alışkanlık haline getirmeyen kimse el kesme ile cezalandırılmaz. Aksi halde bu ceza onu aciz ve çaresiz bırakma anlamına gelir ki bu da ancak tedavisinden ümit kesildikten sonra mümkün olur.²³

Ebû Zeyd, aynı mantık ve yaklaşımı zina fiilini irtikap eden "zânî" ve "zâniye" için de uygulamaktadır. Zinâ fiili, bu vasıfla bilinir olduklarında kadına ve erkeğe ıtlak olunur. Buna göre zinâyı adet ve huy haline getirenler bu suç için öngörülen "celde" cezasına müstehak olurlar. Yine ancak kendileri gibi zinâkârlar ve iffete muktedir olamayan müşrikler onlarla evlenmek isteyebilir.²⁴

Ebû Zeyd'in hırsızlık ve zinâ cezalarına dair söz konusu yaklaşımlarına hak vermek mümkün değildir. Zira bir suçun hangi aşamada alışkanlık olarak değerlendirilebileceği belirsiz olduğu gibi ilgili

²² Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 281.

²³ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 88.

²⁴ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 274.

suçların şiddetle sakındırılan “kebâir” kapsamına girmeleri hasebiyle de belli belirsiz bir kavram, hadlerin tatbikinde ölçüt olarak kabul edilemez. Kur'ân'ın ağır ceza öngördüğü bu ve benzeri suçların öngörülen cezalarla suç-ceza dengesi açısından güçlü bir ilişkisi bulunmaktadır. Yani bir cezanın ağır yaptırımlar içermesi işlenen suçun ağırlığından ileri gelmektedir.²⁵ İlgili hadlerin devamlılık ve alışkanlık halinde uygulanacak olması söz konusu suçlar için takdir edilen cezaların caydırıcılık gücünü ortadan kaldıracığı gibi bu tür ahlaki problemlerin artışında ön açıcı olacaktır.

Ebû Zeyd, ribâyı ana para üzerindeki fazla kazanç olarak tanımlamaktadır. Ancak bu tanımın Âl-i imrân suresinde yer alan, “Ey iman edenler! Sakın ola katmerli faiz yemeyin” meâlindeki 130. âyet-i kerime ile kayıtlı olduğunu söylemektedir.²⁶ Referans verdiği ilgili âyet-i kerîmenin tefsirinde ise ilginç şeyler söylemektedir. İfade ettiğine göre âyette geçen “ed'âfen mudâ'afa” kelimesi fâhiş ribâdır. Diğer bir ifadeyle ana parayı aşan fâizdir. Bunu her ümmet kendi örfüne göre tayin eder.²⁷ Bu ifadelerden anlaşıldığına göre ribâ ancak fâhiş meblağ ile olduğunda dinen haram kapsamına girmektedir. Cüz'i miktardaki faiz fazlalıkları yasak çerçevesinde değildir. Fâhiş fâizin ölçüsü de yöreden yöreye veya ülkeden ülkeye değişkenlik gösterebilecektir.

Ebû Zeyd'in bundan başka hadisi dikkate almayan bazı yorumları da söz konusudur. Örneğin Fatıha suresinde gazaba uğrayanları (mağdûb) haktan hoşlanmayan inatçılar, “dâllîn”i ise mutlak olarak haktan sapanlar şeklinde hem Kur'ân'daki açık âyetlerle hem de hadislerle çelişir tarzda tefsir etmiştir.²⁸

Yine 138. âyet-i kerimede geçen “salât-ı vustâ” için “en hayırlı ve “en doğru” anlamlarını vermektedir. Kelimenin ayette zikredilmesi ilahi sınırların korunması ve amelleri îfâ konusunda yardım isteme demektir.²⁹

Ona göre Nisa suresi “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى” âyet-i kerîmesinde geçen “sükârâ” kelimesi uyku veya hastalık benzeri

²⁵ Murat Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç-Ceza Dengesi* (Ankara: Astana Yayınları, 2019), 57.

²⁶ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 37.

²⁷ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 53.

²⁸ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 2.

²⁹ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 32.

etkenlerin galebesiyle sersem olmak demektir. Bu manayı, Kâf suresi 19. âyet-i kerîmede geçen “sekretü'l-mevt”, Hicr suresi 15. âyet-i kerimedeki “sükkirat ebsârünâ” ve 72. âyet-i kerîmedeki “lefi sekratihim ya'mehûn” ile Hac suresi 2. âyet-i kerimedeki “ve terannâse sükârâ ve mâhum bisükârâ” ayetlerine dayanarak vermektedir.³⁰ Ancak içkinin sebebiyet verdiği sarhoşluktan açıkça bahsetmemesi dikkat çekicidir. Bu durum zihni ön kabuller yanında Kur'ân'ı sadece Kur'ân'la anlama düşüncesinden kaynaklanıyor olsa gerektir.

Yine Nûr suresinde yer alan “*قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَحَفَظُوا فُرُوجَهُمْ*” âyet-i kerîmesinde “fûrûc” kelimesini eksiklik ve kusurlar (uyûb) olarak anlamlandırmaktadır. Ona göre ayetten maksat, kadın ve erkeğin genel âdâbı muhafaza etmesi ve buna dair gözleri dikme ve ayıpları açığa çıkarma gibi çelişen davranışlar yapmamasıdır.³¹ Ebû Zeyd'in burada örfü nassa takdim eden bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Bakışların kısılmasından maksadın, gözleri dikip bakmama olarak anlaşılması ayetin bağlamına göre oldukça geniş ve serbest tutulduğu anlamına gelmektedir. Oysa ki bakışların kontrolünün altında ana etken genel âdâb-ı muâşeret kuralları değil, Allah korkusudur. Kimi bakışların kişiyi zinaya götürme tehlikesine binaen, bu emrin sedd-i zerâî kabilinden geldiği anlaşılıyor. Nitekim bazı müfessirler ardı ardına gelen bakışları kısmak ile iffeti koruma ifadeleri arasında ilişki olduğuna dikkat çekmektedirler.³² Şu halde burada bakışlara eşlik eden duygu ve düşüncenin de dikkatten kaçırılmaması gerekir. Velew ki bu bakışlar gözlerin dört açılması deyiminin ifade ettiği gibi olmasın.

İslam Hukukunda genel kabul gören görüşe göre efendinin câriyesini belirli şartlarda istifrâş etmesine bazı şartlar altında izin verilmiştir.³³ Buna mukâbil Ebû Zeyd'in kölelik ve câriyelikle ilgili yaklaşımları da ilginçtir. Nitekim Ebû Zeyd, “*لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ*”, “*الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ*” -İçinizden mümin ve hür kadınlarla

³⁰ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 66.

³¹ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 276.

³² Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-t-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'arabî, h. 1407), 3: 230.

³³ Mehmet Akif Aydın - Muhammed Hamidullah, “Köle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 241.

evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye kızlarınızdan alsın" (en-Nisâ, 4/25) ayetinin mal olarak satın alındıkları veya harb esiri oldukları iddiasıyla hizmetçi kadınları (câriyeleri) eş gibi mülk edinene red olduğunu öne sürmektedir. Belirttiğine göre İslam'da köle olsun hür olsun bir kadını evlilik olmadan arz mübah değildir.³⁴ Esirler karşısında iki durum vardır; ya karşılıksız ya da fidye mukabili serbest bırakılırlar. Esir kadınlarla evlenmeden karı koca ilişkisi kurulabilir iddiası batıldır.³⁵

Yine Kur'an'da "İrzarlarını koruyanlar -ancak eşlerine ve cariyelerine karşı müstesna; çünkü onlar kınanmaz; bundan öteye (geçmek) isteyenler ise, onlar taşkınların ta kendileridir" (el-Meâric, 70/29-31) âyetinde geçen "وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ" ifadesindeki "fürûc" kelimesi Ebû Zeyd'e göre, bir insanın başkalarının görmesini çirkin bulacağı ama hizmetçilerin görmesinde aynı şekilde beis düşünülemez kusurlardır.³⁶ Ebû Zeyd burada bilinenin aksine bir karı-koca ilişkisini mümkün görmediğinden böyle bir yorumu tercih etmiş olmalıdır. Oysaki ferc/fürûc kelimesi lügatte iki şey arasındaki açıklık anlamına gelmektedir ve kinâye olarak avret mahalli için kullanılmaktadır.³⁷ Dolayısıyla söz konusu ifadenin kusur ve eksiklik olarak anlamlandırılmasının haklı bir gerekçesi bulunmamaktadır.

2. Mucizeleri Tevili

Mucize konusu Kur'ân kıssalarında çokça yer bulan olay ve kesitlerdendir. Kavimleriyle mücadele etmek durumunda kalan hemen bütün peygamberlerin anlatıldığı kıssalarda mucizelere rastlamamak neredeyse mümkün değildir. Çünkü Allah (c.c) elçilerini hem vahiyle ve hem de fevkalade yardımlarla desteklemiş ve davalarında sadakatlerini ispatlamıştır. Hal böyleyken mucizeler, İslam Dünyasındaki modern anlayışların yeni yaklaşımlarından bolca nasibini almıştır. Esasen bu yeni yaklaşımlar, 19. yüzyılda Batı'dan taşarak doğunun düşünce kıyılarına vuran pozitivist ve determinist dalgaların meydana getirdiği reaksiyonlardan ibarettir. Determinist ilkelere sıkı sıkıya bağlı Ebu Zeyd

³⁴ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 64.

³⁵ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 401.

³⁶ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 455.

³⁷ Râğib el-İsfahânî, "Frc", *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvudî (Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1997), 628.

de Allah'ın tabiata koyduğu kanunlara müdahil olmasını kabul etmemektedir. Ona göre peygamberlerin getirdiği "âyet"ler sürekli sihir olarak nitelendirilmiştir. Onların bütün mucizeleri sîret ve risâletlerinden ileri gelen delil ve kanıtlardan ibarettir. Bu yüzden onların doğruluklarına dair davetleri dışında bir delil getirmeleri söz konusu değildir.³⁸ Peygamberler makul olanın dışında veya Allah'ın doğadaki kanunu değiştirecek bir şey getirmezler.³⁹ Ebû Zeyd'in sebep-sonuç ilişkisine olan yoğun vurgusu doğa kanunlarıyla kendisini sınırlayan bir ilah anlayışına sahip olduğunun göstergesidir. Hem Allah'ın peygamberlerine yardımları hem de düşmanlarını helak etmesi doğadaki kanunlara tabidir. Örneğin Allah (c.c) Hûd kıssasında azabın üç gün sonra kavme geleceğini vadedmiştir. Bu sürenin verilmesi Allah'ın volkanın patlamaya hazır hale gelmekte olduğunu bilmesindedir.⁴⁰ Dolayısıyla Kur'ân'da geçen bütün mucizeleri bu bağlamda te'vile gitmektedir. Ancak mucize konusu Kur'ân'da oldukça fazla yer bulduğu için yaptığı teviller de zaman zaman sınırları olukça zorlamaktadır.

Örneğin Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi ve yed-i beyzâ mucizeleri Musa'nın delil ve burhanının kuvvetinin bir temsilidir.⁴¹ Yine sihirbazların secde edip iman etmeleri, Musa'nın delilinin onların delillerindeki sahteliği faş etmesi yani ipliklerini pazara çıkarmasının bir tasviridir.⁴² Yılanı dönüşen asanın sihirbazların iplerini yutması onların delillerinin ölü olduğunu ifade eder.⁴³ Bu bağlamda, "أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ" (asanla taşa vur) ifadesine de son derece ilginç bir yorum getirmektedir. Ona göre "الحجر" (taş) kelimesi mekân ismidir. "اضْرِبْ" (vur) kelimesi ise "oraya ulaş" ve "ona doğru git" anlamına gelmektedir. O zaman "asanla taşa vur" ifadesinin manası "Asanla hacer denilen yere git" şeklinde olmaktadır. İfadeden maksat ise Allah'ın onu suyun bulunduğu mahal ve kaynaklara ulaştırmasıdır.⁴⁴ Görüldüğü gibi Ebû Zeyd, burada âyetin açık ve net bir şekilde ifade ettiği mucizeyi kabul etmemek adına lügavî bir

³⁸ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 297.

³⁹ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 306.

⁴⁰ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 290; 293.

⁴¹ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 288.

⁴² Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 126.

⁴³ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 289.

⁴⁴ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 131.

çarpıtmaya yönelmektedir. Ayrıca bilinen doğa kanunları çerçevesinde kalma adına lafzın manası ile oynamakta ve garip bir te'vile sığınmaktadır. Bu sıra dışı ve ölçüsüz tevillere göre ayet, oldukça ilginç bir manaya gelmektedir. Ancak Musa (a.s)'ın Kur'ân'daki asa mucizesi bunlardan ibaret değildir. Bir de asa ile denizin yarılmasından bahsedilmektedir. Ebû Zeyd'e göre Allah Musa'ya onca su yığını (bahr) içinde kuru bir yol göstermiştir. Peşine takılan Firavun ve ordusu ise bu yolu kaybedip boğulmuştur. Bu, önderi şeytan ile Rahman olanlar arasındaki farktır.⁴⁵ Ona göre “ فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْيَمْرُوتَ فَتَكُنْ أَصْوَاحًا مُّجْرِيَةً كَذَلِكَ لِيُخْرِجَ اللَّهُ الْمُضْرِبِينَ ” (Şuarâ, 26/63) ayet-i kerimesindeki “darb” fiili de gitme, ulaşma manalara gelmektedir. Ayetin sonu ise “bahr”ın, aralarında kuru yollarla ayrılan bir mıntıka halinde olduğunu tasvir etmektedir.⁴⁶ Ebû Zeyd, bu tevillerin kıssanın siyakiyla mutabakat arz etmediğini gördüğünden “asanı at”, “elini koynuna koy” gibi açık karîneleri dahi tevile gitmiş; “onu davet için hazırla” manası vermiştir.⁴⁷ Ebu Zeyd'in bu tevilleri aynı zamanda manası açık bir metnin kelime oyunları ile nasıl ters yüz edilebileceğinin de bir örneğidir. Ayetlerin sarîh anlatım ve siyakiyla tamamen çelişen bu yorumlar zihinde önceden kurgulanan bir senaryonun tefsire adaptasyon çabasından başka bir şey değildir. Ancak tüm bu senaryo içerisinde bölgeyi iyi bilen Firavun ve askerlerinin yollarını şaşırıp da nasıl boğulup helak oldukları sorusu havada kalmaktadır. Bölge coğrafi açıdan değerlendirildiğinde devasa dağların adeta labirenti andıran bir mıntıka oluşturup oluşturmadığı meselesi ise hiç gündeme getirilmemektedir. Kur'ân her türlü anlayış ve yorumlara açık bir kitap olarak telakki edilince benzeri senaryoların sonu gelmeyecektir. Nitekim kimi modern yorumlarda rastladığımız Musa ve beraberindekilerin denizi geçişini med-cezirle izah da özünde aynı sâiklerden beslenen bir başka kurgunun tezâhürüdür.

Yine Bakara suresinde yer alan “ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَذُلْنَا ” (Bakara, 2/72) âyet-i kerimesini Hz. İsa'nın öldürülme teşebbüsü ile ilişkilendirilmektedir. Buna göre Yahudiler Hz. İsa'yı öldürmek ve çarmıha germek istemiş ancak o kaçmıştır. Onun yerine

⁴⁵ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 248; 306; 392.

⁴⁶ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 290.

⁴⁷ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 296.

kendisine benzer birini katletmişlerdir. Bazı benzer özellikleri nedeniyle maktul kişiyi İsa zannetmişlerdir. “فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِعَصِيهَا” âyet-i kerimesi bu benzetmeyi ifade etmektedir. Bu ifade, “Onlara aşâğılık maymunlar olun, dedik” âyetinde olduğu gibi vâkî'anın beyanıdır. “İşte böyle Allah ölümlere can verir” ayeti ise İsa'nın kendisi için tasarlanan ölümden kurtuluşunu ifade etmektedir.⁴⁸ Ebû Zeyd'in kelimelerle gelişigüzel şekilde oynaması ve âyetlerin manasını tahrif etmesi kabul edilebilir bir durum değildir. Gerçekte Kur'ân kavramları arasındaki amaca uygun olarak kurulan ilintiler, doku ve kan uyuşmazlığı olan organları birbirine nakletmeye benzemektedir. Ancak âyetlerin siyak-sibak ve bağlamları bu yersiz ve mesnetsiz ilintilerle kendilerine yapılan montajları reddetmektedir.

Dağların ve kuşların, tesbihte Dâvud'a (a.s) eşlik etmesine de ilginç bir yaklaşım getirmektedir. Buna göre “وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ” (Enbiyâ, 21/79) âyetinde geçen “يُسَبِّحْنَ” kelimesi, dağların Musa'ya maden bahşetmesinden kinayedir. Dağların Davud'un (a.s) harb sanatında ihtiyaç duyduğu madenleri ortaya çıkarmasını ifade etmektedir.⁴⁹ Nitekim Dâvud (a.s) “ze'l-eyd” olarak nitelenmiştir. Dağların teshîr ve tesbîhi oradan madenlerin çıkarılmasıdır. “الطَّيْرَ” kelimesi ise kanatlılara ve at, buharlı tren ve pervaneli uçak gibi hızlı giden her şeye ıtlak olunur.⁵⁰

Ebû Zeyd, Hz. İsa'nın mucizeleri konusunda mecâzî/bâtınî yaklaşımlar sergilemektedir. Ona göre Hz. İsa'nın elinde kuşların hayat bulması cehâletin ve karanlığın ağırlığından ilmin ve aydınlığın hafifliğine çıkarmanın temsildir. Kör kelimesi (ekmeh) görüş ve düşünce kabiliyeti olmayan kimse, alaca (abraş) fitratındaki bozulma ve çirkinlik nedeniyle renk değiştiren kimse demektir. Ardından “İsa acaba bunu tıbbî işlemlerle mi yoksa rûhî ve fikrî yönden mi yapıyordu?” şeklinde bir soru sormaktadır. Ardından da “Sen çağrını ölümlere ve sağrlara duyuramazsın” (er-Rûm, 30/52), “Semud'a gelince, biz onlara doğru yolu gösterdik, onlarsa körlüğü hidâyete tercih ettiler.” (Fussilet, 41/17) gibi âyetlerde geçen körlük ve sağrlık gibi mecazi kullanımlarla istidlal etmektedir.⁵¹ Yine ölümleri diriltme mucizesi de ölü kalpleri diriltme

⁴⁸ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 389.

⁴⁹ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 337, 257.

⁵⁰ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 357.

⁵¹ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 45.

şeklinde mecaza hamledilmektedir. Buna göre Hz. İsa, Allah'ın değişmez kanunları ve kişilerin doğruyu bulma istidadına göre (bi emrî) gönüllerde tesir meydana gelmektedir.⁵² Buradan anlaşılır ki İsa (a.s), Allah'ın Beni İsrâile manevî hastalıklarını tedavi etmek ve ölü kalplerini diriltmek için gönderdiği bir peygamberdir. Onun mucizesi davetinde, sîretinde ve hidâyetindedir. İnsaniyet yönüyle diğer peygamberler gibi yaşamış ve ölmüştür. O, Allah'ın kanunu aşmamış, ulûhiyyet ve ubûdiyyete davet konusunda diğerlerinden ayrıcalıklı bir yönü olmamıştır.⁵³

Ebû Zeyd, Hz. İsa'nın mucizeleri ile Hz. Musa'nın asa ve yed-i beyzâ mucizeleri arasında bir ilgi ve benzerlik kurmaktadır. Asâ ve yed-i beyzâ mucizeleri Allah'ın Musa'ya hasmına delil ve burhan ile nasıl galip geleceğini göstermesinin temsîlî ifadesidir. Ona göre bu iki durum İsa'nın ölümlere hayat vermesi ve hastaları iyileştirmesi gibidir. Her ikisinde de müteşâbihlik söz konusudur.⁵⁴ İsrailoğullarının mucize olarak gökten sofrâ istemeleri de kabul görmemiştir.⁵⁵

Ebû Zeyd, "كُلُّنَا يَا نَارُ كُنِّي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ" âyetinde ise Hz. İbrahim'in hicret ile ve Firavun'un kurduğu tuzağın boşa çıkarılması ile ateşe atılmaktan kurtulduğunu söylemektedir.⁵⁶

Süleyman (a.s) Kur'ân'da en çok mucize ile anılan peygamberlerin başında gelmektedir. Ebû Zeyd bu mucizeleri de yine kelime oyunları ile iptal etmektedir. Ona göre kuşları terbiye eden ve kendisine alıştıran herkesin onların dilini ve ne istediklerini öğrenmeleri ve onlardan mektupla bilgi almaları mümkün olur.⁵⁷ "Cin" kelimesi gizli âlem için ıtlak olunur ama zâhiren "güçlü" demektir. Her şeyin cinni, onun başı ve önde geleni demektir. "Cinnü'l-ceyş", ordunun kumandanları demektir. "Tayr" ise hızlı seyreden her şeye ıtlak olunur. "Nemle", vâdinin kabilelerindedir. "Hüdhdüd", kuş ismi olup konuşması da mektup taşımasından kinâye midir, ya da hava filosundan veya diğer uçan nesnelere midir?" şeklinde ucu açık bir soru yöneltmektedir.⁵⁸ Belkıs'ın

⁵² Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 97.

⁵³ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 97.

⁵⁴ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 306.

⁵⁵ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 98.

⁵⁶ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 256.

⁵⁷ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 297.

⁵⁸ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 297.

tahtının çabucak getirilmesi ile ilgili olarak da, “resminin getirilmesi ya da onun yanında çizilmiş olması muhtemeldir” der. Ebû Zeyd’e göre fotoğraf devri kadîm olsaydı bunun fotoğraf olduğunu söylemek de doğru olurdu.⁵⁹ Yine Hz. Süleyman’a hizmet eden şeytanlar ise mahkûm olmuş sanat erbabıdır.⁶⁰

Söz konusu mucizelerden başka mevcut doğa yasaları ile izah edilmesi mümkün görünmeyen diğer olguları da tevil etmektedir. Örneğin insanın topraktan, cinlerin de alevli ateşten yaratıldığını beyan eden âyet-i kerîmeden hareketle insanlar içinde iki tür tabiat ve mizaca sahip kimselerin olduğunu söyler. Buna göre topraktan yaratılan insandan kasıt, istenildiği gibi şekillendirilebilen toprak tînetli sakin insandır. “Cân” ise ateş tabiatlı isyankâr tiplerdir. Yaklaştığında sana eziyet eder ve seni ayartır. Onu tutup düzeltebilmen mümkün değildir. Bu iki tip her toplumda bulunması mümkün varlıklardır.⁶¹

Fil olayını da aynı düzlemde yorumlamaktadır. Buna göre “tayran” kelimesinin kanatlılara ve rüzgâr gibi hızlı seyreden her şeye ıtlak olduğunu söyler. Buna göre esen şiddetli bir rüzgâr taşları kaldırmış, fil ashabının üzerine atmış ve onları helak etmiştir.⁶²

Ebû Zeyd İsrâ mucizesi ile ilgili olarak da garip teviller yapmaktadır. Buna göre İsrâ hicret demektir. İsrâ mucizesine konu olan Mescid-i Aksâ’dan kasıt ise Medine’deki Mescid-i Nebî’dir. Hz. Peygamber orada bolluk bereket ve kuvvete nail olmuştur. Bu da Allah’ın ayetlerindedir.⁶³ Bununla beraber hicret sırasında henüz Mescid-i Nebî’nin mevcut olmayışı bu görüşlerin mesnetsizliğini ortaya koymak için yeterlidir.

3. Gaybî Konulara Yaklaşımı

Ebû Zeyd’in Kur’ân’ın meleklerden bahseden âyetleri de bu mutlak determinizmden nasibini almaktadır. “Cibrîl vahiy ve ilham elçisidir. Mîkâil ise kanun ve nizam elçisidir”⁶⁴ şeklinde bir ayrıma gitse de çoğu

⁵⁹ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 299.

⁶⁰ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 359.

⁶¹ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 204.

⁶² Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 487.

⁶³ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 219.

⁶⁴ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 14.

yerde bilinen melek kavramı doğa kanunlarıyla eşitlenmiş gibidir. Öyle ki melekler neredeyse tabiat kanunlarıyla bir tutulmaktadır. Örneğin “وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ” (Bakara, 2/34) âyetinde melekler için “nizam ve kanunlar aleminin elçileri” demektir. Bunların insana secdesi ise kâinatın onun emrine verilmesidir.⁶⁵ Kim Allah’a iman ederse, mahlukatına ve nizamına iman eder. Melekler ise bu mahlukatın ve nizamın elçileridir.⁶⁶ Yine meleklerin “tâbût”u taşımasından bahseden âyet-i kerîmede harb gücüne işaret olduğunu söyler ve melekleri tabiat kanunlarının elçileri olarak nitelemektedir.⁶⁷ Melekleri kanatlı (ulî ecniha) olarak niteleyen Fâtır suresindeki âyet-i kerimeyi de tabiat kanunlarını süratle icra etmenin temsili olarak te’vîl etmektedir.⁶⁸ Meleklerin arşı taşıması, Allah’ın emrettiği işleri yapmanın temsilidir.⁶⁹

Yine faiz yiyenler için gelen “يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ” ifadesindeki “şeytan” kelimesi için “cân” gibi yılanlara itlak olunur. Buna göre onlar tıpkı yılan tarafından sokulmuş biri gibi hareketlerinde zorlanırlar. Çünkü daha fazla yeme isteği ile akılları başlarından gitmiştir. Yılan manası için de Neml, 10, Taha, 20, Saffat 65 ve En’am 71 ayetlerini referans göstermektedir.⁷⁰ Örneğin “قُلْ أَتَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا” ayetini de aynı düzlemde tevil eder. Buna göre şeytan, yılanlara itlak olunur. Onu öldürmek için peşinden gideni zikzaklarıyla şaşırır.⁷¹ Ebu Zeyd’in bu te’viline göre ayetin manası, “Yılanların insanı yeryüzünde şaşırıp bırakması gibi...” şeklinde olur. “İblis” ise Hakka karşı her kibirlenenin ismidir.⁷²

Âdem-İblis kıssası da gerçeklikten ziyade sembolik bir anlatımdan ibaret görülür. Buna göre “şecer” Allah’ın haram kıldığı şeylerin sembolüdür. Bu manayı kökü olmayan ağaç benzetmesine yer veren

⁶⁵ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 7.

⁶⁶ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 23.

⁶⁷ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 33.

⁶⁸ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 341.

⁶⁹ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 453.

⁷⁰ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 37.

⁷¹ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 275.

⁷² Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 7.

ayetle izaha çalışmaktadır.⁷³ Adem'in aldığı kelimeler ise Allah'ın, günah işledikten sonra insana ilham ettiği tevbedir.⁷⁴

Ebû Zeyd'e göre sihir, sözle tesir etme demektir. Kişinin kulağına düşürülür ve iç dünyası değiştirilir. Nihayet duyduklarını tasdik eder ve onu önünde gerçekliği olmadığı halde somut bir suret halinde görür. Ebû Zeyd Firavun'un sihirbazlarına atıfta bulunur. Buna göre, "وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ" (A'râf, 7/113) ayetindeki sihirbazlar (sehara), batılı süsleyen kötü âlimlerdir. Onlar, Firavun'u memnun etmek için insanları haktan çevirirler. Hükümdarlara yakınlık ve onlardan gelen ücret her zamanda ulemanın fitnesidir. Bu ikisiyle insanları saptırır ve fesat çıkarırlar.⁷⁵ Felak suresindeki "وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ" (dügümlere üfleyenler) ifadesini insanların arasını bozan dedikoducu ve kötücül gruplar (cemâat) olarak izah eder. Böylece evlilik vb. toplumsal bağları koparırlar. Bunlar zehirlerini insan bedenine püskürten yılanlara benzerler.⁷⁶

4. Toplumculuğu

Ebû Zeyd'in çalışmasında toplumsal meseleleri konu edinen yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu durum tafsilatta farklılaşan modern akımların ortak yönlerinden biridir. Müslüman toplumların geri kalması ve mevcut durumdan kurtulmak için yapılması gerekenler sıklıkla gündeme getirilmelidir. Bu yönüyle eser, ictimâi tefsirle ortak paydada buluşur. Örneğin, "وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ" (el-Arâf, 7/96) ayetinde Allah'ın yerin ve göğün menfaatlerini sebepler dairesinde ihsan ettiğini belirtir. Yabancılar yeryüzünün bütün zenginliklerini emir ve idareleri altına almıştır. Gökyüzündekileri de elde etmek istemektedirler. Müslümanlar ise yeryüzünde bunların birçoğundan habersiz durumdadır.⁷⁷

Ebû Zeyd, Zülkarneyn'in sanatkârlığından bahsetmektedir. Belirttiğine göre bu yaşayan kıssanın anlatılmasındaki sır sanayinin gücünü göstermektedir. Çünkü her devirde toplumların yükselme

⁷³ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 7.

⁷⁴ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 7.

⁷⁵ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 14.

⁷⁶ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 490.

⁷⁷ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 125.

esalarından biri (demir ve bakır) sanayidir. Bunlar sayesinde insanlar ilkelikten kurtulmaktadır.⁷⁸

Yine bazı âyet-i kerîmelerde bilimsel tefsir kapsamına giren açıklamalar yapmaktadır. “أَمْ تَرَىٰ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا” ayetinde fotoğrafın her şeyin suretini gölgesiyle veya hayaliyle naklemeden getirdiğini ifade etmektedir.⁷⁹

“وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ” (Şûrâ, 42/29) âyetinde gökyüzününün sâkinlerinin olduğunu, gök ve yer sâkinlerinin bir gün biraraya gelebileceğini mümkün görmektedir. Ayet-i kerîme aynı zamanda iletişim bilimini öğrenmeye teşvik etmektedir.⁸⁰

İsrâiloğullarına gönderilen belalar arasında zikredilen kanı (dem) tıbbi hastalıklarla ilişkilendirmektedir. Bu bela tifo ve dizanteri gibi kan hastalıklarındandır. Bu kan hastalığının kaynağı gözle görülemeyen mikroplardır. Allah insanlara acziyetlerini göstermek için musallat etmiştir.⁸¹

Ebû Zeyd, dinde taklid konusunu değişik vesilelerle işlemekte ve İslam toplumlarındaki taklitçiliği tenkit etmektedir. Din önderlerinin (ahbâr-ruhbân), Rab edinilmesi demek; taklit kuralları ve Allah'ın koymadığı dini hükümleri ile amel etmek demektir. Her devirde onların çoğunun uyguladıkları taklitleri vardır ve bunları dine nispet etmektedir. Maddi çıkarlar ve halkın gözünde itibar elde etmek için bu uygulamaları muhafaza etmektedirler.⁸²

Kâinat bilgisini öğrenenler marifetullahı ve Allah'ın ölçü ve ayetlerini çok daha iyi bilirler. Cahillere gelince bütün bunlara muktedir olamazlar. Bu durumda din alimlerinin kâinat ilmini bilmemesi uygun olmaz. Müslümanlar ileri toplum olmadıkları zaman din âlimleri dinlerinin üstünlüğünü insanlara anlatamazlar. Kur'ân Müslümanlara doğa kanunlarını bilenlerin bilmeyenlere hâkim olduğunu öğretmektedir.⁸³

⁷⁸ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 237.

⁷⁹ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 285.

⁸⁰ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 383.

⁸¹ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 128.

⁸² Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 147.

⁸³ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve'l-irfân*, 319.

“(O hutame): Allah’ın yüreklere işleyecek olan tutuşturulmuş ateşidir” (el-Hümeze, 104/5-7) âyetinde modern tıpta kullanılan ve bedenin içine nüfuz eden ışınların elektrik ateşinden olduğunu ve tabiplerin bununla iç hastalıkları bildiğini söylemektedir.⁸⁴

Ebû Zeyd’e göre gelenekten tevârüs edilen şeyler Kur’ân’ın öğretileriyle uyuşmamaktadır. Öyle ki ulemâ ve şeyh diye anılan kimseler Kur’ân’ın sarıh beyanları ile çelişen mezhep görüşlerine taraf olmaktan hiç çekinmemektedirler.⁸⁵

Bütün bunların yanında eşitlik ve adalet,⁸⁶ bağımsızlık,⁸⁷ gibi temalar da eserde sıklıkla işlenmektedir. Bu bağlamda Müslümanların batılı devletler karşısındaki acziyetlerini de gündeme getirmektedir. “İçinizden sadece zalimlere erişmeyecek fitneden sakının. Biliniz ki Allah’ın azabı şiddetlidir.” (Enfâl, 8/25) ayet-i kerimesinin tefsirinde şunları söylemektedir:

“Yabancıların ülkemizi işgal etme, tahakküm kurma ve bizleri boyunduruk altına alma suretini hatırlatmaktadır. Şüphesiz ki bu durum başımıza musallat edilen düşmanlar elde etmek için ahlakımızı bozmaya, servetimizi yok etmeye ve bizi zayıflatmaya çalışan içimizdeki zalimlere sessiz kalmamızın neticesidir. Bu fitneden korunmak bu zalimlerin güçlerini vurmakla olur ki bela onların yüzünden tüm ümmeti kaplamasın. Ayetin sonunda ise kanunlarını ihmal etmemiz yüzünden Allah’ın şiddetli cezasından sakındırma vardır. Bağımsızlığımızı kaybetmemiz ve sömürgecilerin tahakkümü dünyadaki azaplarının şiddetlisidir. Ahiret azabı ise ondan daha şiddetli ve kalıcıdır.”⁸⁸

Sonuç

Modern dönemin tarihi koşulları, Müslüman coğrafyalarda yeni arayış ve eğilimlerin tetikleyicisi olmuştur. Batı’nın Müslüman topraklardaki işgal ve hegemonyasını aşma düşünceleri, yenileşme taleplerinde dile getirilen en önemli gerekçelerden biridir. Bu ve daha başka tarihi koşullarda ortaya çıkan modern yaklaşımların ilki

⁸⁴ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 487.

⁸⁵ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 292.

⁸⁶ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 128.

⁸⁷ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 138.

⁸⁸ Ebû Zeyd, *el-Hidâye ve’l-irfân*, 138.

Kur'âniyyûn diye bilinen akım olup, Hint Alt kıtasında ortaya çıkmıştır. Daha sonra benzeri kaderi yaşayan başta Mısır olmak üzere Arap coğrafyasında savunucular bulmuştur. Bunlardan biri de Muhammed Ebû Zeyd olup görüşlerini “el-Hidâyetü ve'l-irfân fî tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân” adlı eserde ifade etmiştir. Fazla tafsilata girmeyen eser yayınlandığında Mısır'da büyük bir gürültü koparmış ve Ezher ulema heyetinin kararıyla toplatılmıştır. Kimi ilim adamınca da söz konusu eser ilhâdî tefsir kapsamında görülmüştür.

Şunu ifade etmek gerekir ki, Kur'ân merkezli anlayışların hepsini aynı kategori içinde değerlendirmek pek mümkün değildir. Çünkü ortaya koydukları yol ve yöntemler bakımından farklı durumlar söz konusu olabilmektedir. Ebû Zeyd bu kapsamda Kur'ân'ı tamamıyla kendi kendine yeterli gören hatta Kur'ân'ı tefsirde yine ondan başka hiçbir kaynağa ihtiyaç duymayan bir anlayışa sahip olmuştur. Açıklamalarından anladığımıza göre onun için ne hadis ve sünnet, ne önceki müfessirler kaynak değerini haiz değildir. Sünneti önce Kur'ân'ın bir tatbikatı gibi ifade etse de maslahatla sünnete muhalefette bir beis olamayacağını belirtmiş ve hemen hemen açıklamaların hiçbir yerinde sünnete müracaat etmemiştir. Bu yaklaşımı da onu çoğu kere ana akım din anlayışından ayıran ve oldukça marjinalleştiren bir konuma getirmiştir. Kur'ân'ı açıklamada Kur'ân dışı hiçbir kaynağın adını bile telaffuz etmemesinde sıra dışı yorumlarına alan açma düşüncesi olsa gerektir. Çünkü öteden beri belirlenmiş usul ve esaslar üzerine yapılacak bir tefsir ameliyesi söz konusu yorumlara imkân vermeyecektir.

Muhammed Ebû Zeyd Kur'ân'daki had cezalarını literal anlamda benimsese de örneğin zina ve hırsızlık durumlarının tatbikatını alışkanlık veya devamlılık şartına bağlamıştır. Alışkanlık kavramının sınır ve kapsamını somut olarak belirlemek zor olacağından Ebû Zeyd'in bu yorumunu kabul etmek mümkün değildir. Ayrıca kebâir kapsamına giren ve Kur'ân'ın ağır ceza takdir ettiği bu suçları fert ve toplum nezdinde hafifsetici ve basitleştirici bir tehlikeyi de içinde barındırmaktadır.

Yine Ebû Zeyd tarafından tüm hissi mucizeler bilinen sebep-sonuç kapsamında görüldüğünden öncelikle sıradan doğa olayları olarak izah edilmiştir. Bu noktada kavram ve kelimelere mesnetsiz anlamlar yüklenmiş zaman zaman da bâtinî yorumlara gidilmiştir.

Ebû Zeyd sık sık ilerleme, gelişme ve kalkınma gibi kavramlara vurgu yapmaktadır. Müslümanların mevcut durumdan kurtulmasını sağlayacak yönlendirmelerde bulunmaktadır. Bu yönüyle yaptığı yorumlar içtimâî tefsirin özelliklerini taşımaktadır.

Esasen yenileşme ve değişim adına ortaya konulan bu tür yorumların büyük bir kısmının ne kadar amaca hizmet ettiği de belirsizdir. Sonuçta özgünlükten ve temel esaslardan kopuk, zorlama yorumlarla batılı değerlere muvafık kılınmaya çalışılan bir Kur'ân ve din anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Kur'âniyyûn akımının Kur'ân'ı anlamak için harici bir kaynağa ihtiyaç olmadığı iddiasının gerçeği pek yansıtmadığını belirtmek gerekmektedir. Çünkü bu anlayışa şekil veren en önemli sâik Batı rasyonalizmidir. Bu doğrultuda Ebû Zeyd'in dediği gibi Kur'ân her türlü manaya çekilebilecek derecede müteşâbihse bu durum bir metni anlamlandırma sadedindeki tüm ölçütleri yok saymak anlamına gelecektir. Başta hadis ve sünnet olmak üzere tarihi ve lügavî verileri tefsirden yalıtılarak Kur'ân'a yaklaşmak ise Kur'ân'a her şeyi söyletmenin önünü açacaktır.

Kaynakça

- Abdülmeçîd Abdüsselam el-Muhtesib. *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-asri'r-râhin*. Ürdün: Mektebetü'n-Nahda el-İslâmiyye, 1982.
- Aydın, Mehmet Akif - Muhammed Hamidullah. "Köle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 237-246. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. *Hint Altıktası Düşünce ve Tefsir Hareketleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cemal b. Muhammed b. Ahmed Hâcir. *el-Kur'âniyyûne'l-Arab ve mevkifuhum mine't-tefsîr*. Cidde: Dâru't-tefsîr, 2015.
- Demirci, Muhsin. "Frc". *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. 55. İstanbul: İFAV, 2009.
- Hadim Hüseyin İlahi Bahş. *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm hevle's-sünne*. Tâif: Mektebetü's-Siddîk, 2000.

- İsfehânî, Râğîb. "Frc". *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnan Dâvûdî. 628. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1997.
- Muhammed Ebû Zeyd. *el-Hidâye ve'l-irfân fî tefsîri'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, h. 1349.
- Muhammed İbrahim Şerif. *İttihâcâtü't-tecdîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru's-selâm, 2008.
- Reşid Rıza. *Mecelletü'l-Menâr*. 35 Cilt. b.y.: y.y., h. 1315.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman. *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi'i aşar*. 3 Cilt. Suûd: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'âncılık*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İtticâhâtü'l-münharife fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1986.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1995.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidü't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'arabî, h. 1407.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 83-119

İlahiyat ve Fen Bilgisi Öğretmenliği Öğrencilerinin Işık Kavramı Hakkındaki Metaforik Algıları

The Metaphorical Perceptions of Theology and Science Education Students About Light Concept

Salih Değirmenci

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Fen Bilgisi Eğitimi
Anabilim Dalı
Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Education, Department of
Science Education
Amasya, Turkey
salih.degirmenci@amasya.edu.tr
orcid.org/0000-0002-0956-9151

Sevilay Karamustafaoğlu

Prof. Dr., Amasya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Fen Bilgisi Eğitimi
Anabilim Dalı
Professor, Amasya University, Faculty of Education, Department of
Science Education
Amasya, Turkey
sevilayt2000@yahoo.com
orcid.org/0000-0002-2852-7061

Orhan Karamustafaoğlu

Prof. Dr., Amasya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Fen Bilgisi Eğitimi
Anabilim Dalı
Professor, Amasya University, Faculty of Education, Department of
Science Education
Amasya, Turkey
orhan.karamustafaoglu@amasya.edu.tr
orcid.org/0000-0002-2542-0998

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 **Sayfa / Pages:** 83-119

Atıf / Cite as: Değirmenci, Salih – Karamustafaoğlu, Sevilay – Karamustafaoğlu, Orhan. “İlahiyat ve Fen Bilgisi Öğretmenliği Öğrencilerinin Işık Kavramı Hakkındaki Metaforik Algıları [The Metaphorical Perceptions of Theology and Science Education Students About Light Concept]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 83-119.

<https://doi.org/10.18498/amailad.539703>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>

The Metaphorical Perceptions of Theology and Science Education Students About Light Concept

Abstract

Metaphors are used in teaching process to determine how concepts, events and situations are perceived and how they are structured in the mind and in concept teaching. In this study, it is aimed to reveal whether there is any difference in the perceptions of “light” concept in senior students of Theology and Science Education programs through metaphors. The study was carried out by using phenomenological method. The study group consists of 84 (F:54, M:30) senior theology students in the Faculty of Theology and 63 (F:48, M:15) senior science prospective teachers in the Faculty of Education of Amasya University, total 147 students depending on volunteer basis and easy accessibility. The data of the study was collected from the students in the study group after completing the statement “The Light is like ... because ...” and analyzed by content analysis method. According to the results of the research, the students of theology produced 44 valid and different metaphors related to the concept of light, and

S. DEĞİRMENCİ & S. KARAMUSTAFAOĞLU & O. KARAMUSTAFAOĞLU / The Metaphorical Perceptions of Theology and Science Education Students About Light Concept | 85

students of science education program produced 35 valid and different metaphors. The metaphors produced were put into five categories as "Scientific", "Emotional", "Guiding", "Need" and "Religious Concepts". For the students of theology, the metaphors collected in the categories called "Scientific", "Guiding" and "Emotional" are more than metaphors collected in "Religious Concepts" and "Need" categories, whereas for science students, metaphors collected in the categories called "Scientific" and "Need" are more than metaphors collected in "Guiding" and "Emotional" categories. In addition, it was determined that science students did not create any metaphors from metaphors in the category of Religious Concepts formed by theology students. It is concluded that students in different programs often create different metaphors as well as similar metaphors for each category, resulting in students' previous experiences and different types of teachers and groups of friends they encounter in their educational lives.

Summary

Since the existence of humanity, scientists have tried to understand the structure of light. Access to information about understanding the structure of light begins with the writing considered as the beginning of science. Light is one of the most important causes of life on Earth. Light illuminates the Earth's surface, heats it, provides the realization of natural events and creates the necessary energy source for the photosynthesis, which is the food source of the plants. At the same time, light is necessary for people and animals to communicate with their surroundings. Light is needed for people to understand the events and situations that take place in their environment. In the absence of light, the sight phenomenon, which is one of the basic facts of communication on Earth, cannot be realized. It is important to know what light means for living things and human beings (Ayvacı, 2011: 261). Therefore, it is important to reveal the perceptions of individuals with the light concept and to design educational activities according to the findings. There are many ways to determine the meanings that individuals create in their minds for the relevant concept. Metaphors are one of the methods in which an individual express himself / herself (Schreglmann - Kazancı, 2016: 24; Tulunay Ateş, 2016: 79).

In formal education, metaphors can be used for different purposes such as diagnostic, formative, or achievement assessment in the teaching-learning process. Metaphors are a teaching style that help cases, events and concepts to keep in mind through analogy (Candan - Öztaş, 2017: 508). When students make up such associations, it contributes to their creative and critical thinking skills.

Achieving an unknown case by using a known one provides information to the teacher for the endurance of the education by giving knowledge that the students make sense of events and cases in their mind. Metaphors contribute to the student's ability to relate new knowledge that he encounters to existing knowledge in his mind. Metaphors help students to develop their scientific thinking and problem-solving skills in order to provide metacognitive skills (Saban, 2004: 131). Detection, interpretation, and association of phenomena varies from person to person. Such a case can be explained by the concept of metaphoric thinking (Arslan - Bayrakçı, 2006: 101). Three concepts are important in metaphorical thinking process. These are the subject of metaphor, the source and the relationship between the source and the subject (Forceville, 2002: 12). Metaphors are used in teaching process to determine how concepts, events and situations are perceived and how they are designed in mind and in concept teaching. In this study, it is aimed to reveal whether there is any difference in the perceptions of "light" concept in senior students of Theology and Science Education programs through metaphors. The study was carried out by using phenomenological method. The study group consists of 84 (F:54, M:30) senior theology students in the Faculty of Theology and 63 (F:48, M:15) senior science prospective teachers in the Faculty of Education of Amasya University, total 147 students depending on volunteer basis and easy accessibility. The data of the study was collected from the students in the study group after completing the statement "The Light is like ... because ..." and analyzed by content analysis method. According to the results of the research, the students of theology produced 44 valid and different metaphors related to the concept of light, and students of science education program produced 35 valid and different metaphors. The metaphors produced were put into five categories as "Scientific", "Emotional", "Guiding", "Need" and "Religious Concepts". For the students of theology, the metaphors collected in the categories called "Scientific", "Guiding" and "Emotional" are more than metaphors collected in "Religious Concepts" and "Need" categories, whereas for science students, metaphors collected in the categories called "Scientific" and "Need" are more than metaphors collected in "Guiding" and "Emotional" categories. In addition, it was determined that science students did not create any metaphors from metaphors in the category of Religious Concepts formed by theology students. It is concluded that students in different programs often create different metaphors as well as similar metaphors for each category, resulting in students' previous experiences and different types of teachers and groups of friends they encounter in their educational lives. Such

suggestions are presented depending on the results of the research that it can be investigated whether the metaphors produced by the students in the university environment related to the Light concept differ according to their demographic characteristics such as high school, age and gender and a study can be done to determine the perceptions of religious concepts for the faculty of theology students with metaphors.

Keywords: Light, Metaphor, Perception, Theology, Science Education.

İlahiyat ve Fen Bilgisi Öğretmenliği Öğrencilerinin Işık Kavramı Hakkındaki Metaforik Algıları

Öz

Eğitim-öğretim sürecinde metaforlardan, kavram, olay ve durumların nasıl algılandığını, zihinde nasıl yapılandırıldığını belirlemede ve kavram öğretiminde yararlanılmaktadır. Bu araştırmada, İlahiyat ve Fen Bilgisi Öğretmenliği programlarındaki son sınıf öğrencilerinin “Işık” kavramına ilişkin algılarında farklılık olup olmadığını metaforlar aracılığıyla ortaya koymak amaçlanmıştır. Çalışma nitel araştırma yaklaşımlarından olgubilim yöntemiyle yürütülmüştür. Araştırmanın çalışma grubunu, gönüllük esas ve kolay ulaşılabilirlik durumu dikkate alınarak Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim gören 84 (K:54, E:30) son sınıf ilahiyat öğrencisi ile Eğitim Fakültesi’nde öğrenim gören 63 (K: 48, E: 15) fen bilgisi öğrencisi olmak üzere toplam 147 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmanın verileri, çalışma grubunda bulunan öğrencilerin “Işık ... gibidir. Çünkü ...” ifadesinin tamamlamalarıyla toplanmış ve içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre, ilahiyat öğrencileri ışık kavramına ilişkin 44 geçerli ve farklı metafor, fen bilgisi öğretmenliği öğrencileri ise 35 geçerli ve farklı metafor üretmiştir. Üretilen metaforlar “Bilimsel”, “Duygusal”, “Yol gösterici”, “İhtiyaç” ve “Dini kavramlar” olmak üzere beş kategoride toplanmıştır. İlahiyat öğrencileri için “Bilimsel”, “Yol gösterici” ve “Duygusal” olarak isimlendirilen kategorilerde toplanan metaforların “Dini Kavramlar” ve “İhtiyaç” kategorilerinde toplanan metaforlardan daha fazla olduğu, fen bilgisi öğrencileri için ise “Bilimsel” ve “İhtiyaç” olarak isimlendirilen kategorilerde toplanan metaforların “Yol gösterici” ve “Duygusal” kategorilerinde toplanan metaforlardan daha fazla olduğu görülmüştür. Ayrıca ilahiyat öğrencilerinin oluşturduğu “Dini kavramlar” kategorisindeki metaforlardan fen bilgisi öğretmenliği öğrencilerinin hiçbir metafor oluşturmadığı tespit edilmiştir. Farklı programlardaki öğrencilerin her kategori için oluşturdukları benzer metaforların yanında çoğunlukla farklı

88 | S. DEĞİRMENÇİ & S. KARAMUSTAFAOĞLU & O. KARAMUSTAFAOĞLU / İlahiyat ve Fen Bilgisi Öğretmenliği Öğrencilerinin Işık Kavramı Hakkındaki Metaforik Algıları
metaforlar oluşturması öğrencilerin geçmiş deneyimleri ve eğitim hayatlarında karşılaştıkları öğretmen ve arkadaş gruplarının farklı olmasından kaynaklandığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Işık, Metafor, Algı, İlahiyat, Fen Eğitimi.

Giriş

İnsanlığın varoluşundan itibaren bilim insanları, ışığın yapısını anlamaya çalışmışlardır. Işığın yapısını anlama ile ilgili bilgilere ulaşma, bilimin başlangıcı olarak kabul edilen yazıyla birlikte başlar. Işık, yeryüzündeki canlılığın en önemli nedenlerinden birisidir. Işık; yeryüzünü aydınlatır, ısıtır, doğa olaylarının gerçekleşmesini sağlar ve bitkilerin besin kaynağı olan fotosentezin olabilmesi için gerekli enerji kaynağını oluşturur. Aynı zamanda ışık, insanların ve hayvanların çevreleriyle iletişim kurabilmelerini için gereklidir. İnsanların çevrelerinde gerçekleşen olayları ve durumları anlayabilmesi için ışığa ihtiyaç vardır. Işığın olmaması durumunda, yeryüzünde iletişimin temel olgularından biri olan görme olayı da gerçekleşemez. Işığın canlılar ve insanoğlu için ne anlama geldiğini bilmek önemlidir (Ayvacı, 2011: 261). Bu nedenle bireylerin ışık kavramı ile algılarını ortaya çıkarmak ve bulgulara göre eğitim-öğretim faaliyetleri sunmak önemlidir. Bireylerin zihinlerinde ilgili kavrama yönelik oluşturdukları anlamları belirlemenin birçok yolu vardır. Bireyin kendini ifade etme, anlamlandırma biçimlerinden biri metaforlardır (Schreglmann - Kazancı, 2016: 24; Tulunay Ateş, 2016: 79).

Formal eğitimde öğrenme-öğretme sürecinde metaforlar tanılayıcı, biçimlendirici ya da erişim değerlendirme gibi farklı amaçlar için kullanılabilir. Metaforlar; olgu, olay ve kavramların benzetme yoluyla zihne yerleştirilmesinde yardımcı olan bir öğretim stildir (Candan - Öztaş, 2017: 508). Öğrencilerin bu tür ilişkilendirmeler kurmaları onların yaratıcı ve eleştirel düşünmelerine katkı sağlar. Bilinen bir durumu kullanarak bilinmeyen duruma ulaşma öğrencilerin olay ve durumları nasıl anlamlandırdığı hususunda bilgiler vererek öğretimin devamında öğretmene fayda sağlar. Metaforlar öğrencinin karşılaştığı yeni bilgiyi zihninde var olan bilgiyle ilişkilendirerek onu kendine mal etmesine katkı

sağlar. Biliş üstü beceriler kazandırması bakımından metaforlar öğrencilerin bilimsel düşünme ve problem çözme becerilerinin gelişmesine yardımcı olur (Saban, 2004: 131). Fenomenleri algılama, yorumlama, zihinde ilişkilendirme kişiye göre değişmektedir. Bu durum, metaforik düşünme kavramıyla açıklanabilir (Arslan - Bayrakçı, 2006: 101).

Metaforik düşünme sürecinde üç kavram önemlidir. Bunlar, metaforun konusu, kaynağı ve kaynak ile konu arasındaki ilişkidir (Forceville, 2002: 12). "Işık umut gibidir" cümlesinde ışık metaforun konusu, umut metaforun kaynağıdır. Kaynaktan konuya aktarılacak istenen düşünceye, ışığın umut olduğu, onu hayata bağladığı, mutlu ettiği gibi anlamlar yüklenmiş olabilir. Öğretmenler bu tür metafor çalışmalarını öğrencilerinin metaforun konusu olan kavrama yükledikleri anlamları ortaya çıkarabilir, onlara eğitim öğretim süreçlerinde nasıl davranacakları konusunda bilgiler edinebilirler. Metafor oluşturma süreci incelendiğinde, açıklanmak istenen ve daha çok soyut olarak ifade edilen metaforun konusu, birey tarafından bilinen ve daha çok somut olarak nitelendirilen metaforun kaynağı ve bunlar arasındaki ilişkinin anlamlandırılması olmak üzere üç aşamalı bir yol izlendiği görülmektedir (Ritchie, 2013: 25-42). Bu aşamalar; yerine koyma, karşılaştırma ve nitelik atfetmedir.

Yerine koyma işleminde; metaforun kaynağı, metaforun konusuna ilişkin bir özelliği gösteren başka bir kavram yerine kullanılır. Burada her iki kavramda olan bir özellikten yararlanılmaktadır. "Işık bir Güneş'tir" ifadesinde kaynak olan güneş ve ışığın ortak özelliği olan aydınlatma veya enerji verme yerine kullanılmış olabilir. Bunun için "Işık aydınlatır, enerji verir" ifadesiyle aynı anlama gelmektedir denilebilir.

Karşılaştırma işleminde; kaynak olan kavram ve hedef olan kavram bazı özellikleri bakımından karşılaştırılmaktadır. "Işık bir Güneş'tir" ifadesinde ışık ve Güneş'in aydınlatması, enerji vermesi, ısıtması gibi özellikleri karşılaştırılmaktadır. "Işık Güneş gibidir" olarak düşünüldüğünde ışığın aydınlatması, enerji vermesi ve ısıtması Güneş'e benzetilmektedir.

Nitelik atfetme işleminde; benzeyen ve benzetilen arasında birden fazla özellik, kavratılmak istenene atfedilir. Güneş'in sahip olduğu bir veya daha fazla özellik ışığa atfedilmiştir. Hangi yaklaşımın iyi olup

olmadığı konusunda karar verme konusunda ilgili literatürde soruya bağlı olduğu konusunda bilgiler sunulmaktadır (Ritchie, 2013: 37). Bu bağlamda, metaforik düşünce çok karmaşık bir olay veya olguları açıklamak amacıyla, kavramsal bir yardımcı materyal olarak birbirine benzeyen ve benzetilen durumları içine alır (Oxford v.dğr., 1998: 44-45). Öğretmen ve öğrenci arasındaki iletişim sürecinde bilginin aktarımında yardımcı olur, farklı alanlardaki ilişkilerin keşfedilmesi ve düşüncenin nasıl yapılandırıldığı, yönlendirildiği ve yorumlandığı konusunda fikir verir (Black, 1993; Ekiz - Koçyiğit: 441, 2013; Ortony, 1993: 4). Metaforlar, yeni öğrenilenlerin anlamlandırılmasında, düşüncelerin somutlaştırılmasında, bilinmeyen görülmeyen zihinsel yapıdaki mesajların tanımlanmasında, bir problemin üstesinden gelme yönteminin başka problemlerin çözümü sürecinde kullanılmasında öğrenene yardımcı olmaktadır (Yob, 2003: 133).

Eğitimde gerek uluslararası gerekse ulusal düzeyde son 20 yıl dikkate alındığında bile, okul, öğretmen, öğrenci, öğrenme ve diğer kavramların ele alındığı metafor analizi araştırmaları oldukça yaygındır (Arslan - Bayrakçı, 2006; Aydoğdu, 2008; Cerit, 2008; Demirtaş - Çoban, 2014; Fırat - Kabakçı Yurdakul, 2012; Saban, 2004, 2008, 2009; Uğurlu, 2018).

Işık kavramına yönelik yapılan literatür taramasında, bu kavramın algılanma biçimi hakkında Aygün ve diğerleri (2015: 60), fen bilgisi ve matematik öğretmenliği öğrencileri üzerinde yaptıkları çalışmada, öğrencilerin ışığa bilimsel anlamından çok duygusal anlamlar yüklediklerini tespit etmişlerdir. Bu çalışmanın dışında literatürde ışık ile ilgili herhangi bir metafor araştırılmasına rastlanılmamıştır. Ancak, birçok metafor çalışmasında çoğu kavramın ışığa benzetildiği belirlenmiştir.

Karaçam ve Aydın (2014: 558) ortaokul öğrencilerinin teknoloji kavramına yönelik metaforlarını belirledikleri çalışmada, öğrenciler teknolojiyi Güneş'e benzetmişler ve gerekçesini ortama ışık saçır ifadesiyle açıklamışlardır. Döş (2010: 616) müfettişlik kavramına yönelik metaforların araştırılmasında, öğretmen adaylarına ve öğretmenlere yol gösteren pusulaya ve muma benzeterek müfettişlerin bir ışık gibi olduğu metaforlarını tespit etmiştir. Soysal ve Afacan (2012: 297), ilköğretim öğrencilerinin *fen ve teknoloji* dersi ve öğretmeni hakkında algılarını

belirlemeye çalıştıkları bir araştırmada hem dersin hem de fen öğretmenin ışığa benzetildiğini tespit etmişlerdir. Hacıfazlıoğlu v.dğr., (2011: 105), okul yöneticilerinin teknoloji liderliği konusundaki görüşlerini belirledikleri çalışmada, liderin ışık gibi yolu aydınlattığının ifade edildiği ortaya çıkmıştır.

Geçit ve Gençer (2011: 11), sınıf öğretmenliği birinci sınıf öğrencilerinin coğrafya algılarını belirledikleri bir çalışmada betimlenen kavramın ışığa benzetildiğini tespit etmişlerdir. “Coğrafya insanlığın ışık kaynağıdır” benzetmesini kullanmışlardır. Tarih öğretmen adaylarının tarih öğretmenliğine yönelik fikirlerinin araştırıldığı çalışmada yine aydınlatma aracı, ışık gibi aydınlatan metaforlarının kullanıldığı dikkati çekmektedir (Çulha Özbaş - Aktekin, 2013: 220). Yapılan benzetimlerde genellikle öğretmenin hangi branşta olursa olsun, yol gösterici, rehber olmasından dolayı ışık metaforunu kullandıkları söylenebilir.

Göçer ve Aktürk (2015: 194), ilk ve ortaokul öğretmenlerinin kılavuz kitap hakkındaki metaforlarını belirlemeye yönelik gerçekleştirdikleri çalışmada, kılavuz kitapları yol gösterici yönünden dolayı ışığa benzetildiğini belirtmişlerdir. Çalışmalarda ışığın yol gösterici, aydınlattığı özelliklerinden yararlanıldığı dikkati çekmektedir.

Bir başka çalışmada Çelikkaya ve Seyhan (2017: 78-81), sosyal bilgiler öğretmenlerinin ve adaylarının evrensel değerlere bakış açılarını betimlemiştir. Çalışmada bilimsellik evrensel değerine yönelik metaforların, ışık metaforunun aydınlatma kategorisine alınmıştır. Katılımcılar, bilimselliğin ışık gibi olduğunu, insanı, gerçekleri, farklılıkları ve yeni dünyaları görmeyi sağladığını ifade etmişlerdir. Bilimsel çalışmaların yeni buluşlarla insanlığı aydınlattığı düşünüldüğünde benzetmenin yerinde olduğu söylenebilir. Aynı çalışmada sevgi değerini, “Sevgi yıldız gibidir. Çünkü etrafında ne kadar çok ışık alırsa o kadar çok parlar sevgide ne kadar çok olursa insan mutlu olur”, yardımseverlik değerini, “Yardımseverlik güneş gibidir. Çünkü güneş çıktığı zaman hem bizi ısıtır hem de çevremizdekileri ısıtıp ışık saçar. Yardımseverlikte çevreye ışık saçmak demektir” sözleriyle açıklamışlardır. Işık metaforu, bazı çalışmalarda somut bazı çalışmalarda ise soyut kavramların benzetiminde yararlanılan bir araç olarak kullanılmıştır.

Ayrıca bilim; düşünmeyi, araştırma yapmayı ve sorgulamayı gerektirir. Araştırmak ve tefekkür etmek de İslam dininde değerli olup gerçeklerin ortaya çıkarılmasında önemli etkenlerdendir. Kur'an, evrenin anlamını, sırlarını açıklar. Bilim ise evrendeki varlıkların fiziksel, kimyasal, gözlemlenebilir, ölçülebilir özellikleri hakkında bilgiler verir. Dolayısıyla bilimi içselleştirmiş bir din eğitiminin uygulanması ile yetişen bireylerin evreni doğru algılamaları bakımından önemlidir. Müslümanların düşüncelerini oluşturan her paradigmayı Kur'an'a ve Hz. Peygamberin uygulamalarına bir şekilde dayandırarak meşruiyet kazandırdıkları bilinir (Ay, 2008: 21). Fakat bu ilişkilendirmede bireylerin algısı belirleyicidir. Her durumda öznel olan algılama, bireyin deneyimlerine, inançlarına, ihtiyaçlarına, vb. bağlıdır. Bu bağlamda, Kartopu ve Dağcı (2015: 224) üniversite öğrencilerinin Hz. Muhammed'e yönelik metaforik algılarını belirledikleri çalışmada; katılımcıların Hz. Peygamber için herkesi aydınlatıcı olduğunu, ışık tuttuğunu, onun ışığının takip edilmesi gerektiğini, karanlık dönemleri ışığıyla anlattığını ifade eden betimlemelerde bulduklarını belirlemiştir. Burada olduğu gibi Kur'an-ı Kerim'de de *"Ey kitap ehli! Artık size elçimiz (Muhammed) gelmiştir. O, kitabımızdan gizleyip durduğunuz gerçeklerden birçoğunu sizlere açıklıyor, birçoğunu da affediyor. İşte size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap (Kur'an) gelmiştir"* (Maide, 5/15) bilgileri vardır. Burada nur, ışık aydınlatıcı, yol gösterici olarak ifade edilmiştir.

Ancak ışık kavramının bilimsel bir özelliğinden yararlanılarak benzetmelerde faydalandığı tespit edilmemiştir. Sadece ışığın aydınlatıcı özelliği metaforların geliştirilmesinde kullanılmıştır. Işığın hem maddi hem de manevi özelliği düşünüldüğünde, insanların tüm bu özelliklerinden yararlanarak metaforlar geliştirmedikleri incelenen çalışmalardan anlaşılmıştır.

İnsanların metafor oluşturmaları ve bu oluşumlara etkin eden faktörler incelendiğinde, düşünce yapımız, kavrayışımız, dünyayı algılamamız, bağlantı kurma becerimiz, içinde bulunduğumuz durum ve en önemlisi de rollerimiz ve sorumluluklarımız olduğu söylenebilir (Lakoff - Johnson, 2008: 245). Araştırılan kavramı başka birinin gözüyle nasıl betimlendiğini belirlemeyi amaçlayan metaforlar, iki değişik fikir veya kavramın birbiriyle ilişkilendirildiği sembolik bir dil olarak da ifade

edilmektedirler (Sanchez v.dğr., 2000: 349). Dünyayı algılamamız, soyut fikirlerin anlaşılması sahip olduğumuz zihin yapısı ve becerisiyle ilgilidir. Birçok çalışmada yol gösterici özelliği benzetmelerde kullanılan ışık kavramının, farklı branşlarda öğrenim görenler tarafından nasıl algılandığını araştıran Aygün ve diğerleri (2015: 55), çalışması dışında öğrenim görülen alanın da metafor oluşturmaya nasıl etki ettiğinin araştırıldığı bir çalışma mevcut değildir. Işık kavramının hem somut hem de soyut anlamlara gelen özelliğinden dolayı; bu konuda bilimsel çalışmaların, açıklamaların yapıldığı fen bilimleri ve dinimiz yönünden soyut anlamları öğretilen İlahiyat Fakültesi öğrencileri tarafından nasıl algılandığı araştırmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Her iki branş için ortak olan ışık kavramına yönelik metaforların belirlenmesi, kendi öğrenim gördükleri alandan etkilenme olup olmaması yönüyle oluşturulan kavramların değerlendirilmesi ve algılanma biçimleri arasındaki benzerlik ve farklılıkların tespit edilmesi çalışmanın gerekçeleri arasındadır. Dolayısıyla yürütülen bu çalışmada ulaşılan sonuçlar değerlendirildiğinde, metafor oluşturma öğrenim görülen programa bağlı olduğu gibi öğrencinin bulunduğu yaşam alanı ve sosyal çevre de dikkate alınarak öğretmenlerin öğretim sürecini yönlendirmeleri ve metafor seçiminde bunları göz önünde bulundurmaları gerektiğini ortaya koyması yönüyle önemlidir.

Metaforlar, bireylerin evrendeki nesnelere, olgu ve olaylara ilişkin bakış açılarını yansıttıkları için, üniversite eğitiminde son sınıf öğrencilerinin geçmiş deneyimleri, etkileşim içinde oldukları yakın ve uzak çevreleri, öğretmenleri ve arkadaş gruplarından etkilenerek ışık kavramını zihinlerinde hangi metaforlarla yapılandırdıklarını ortaya çıkarmak, ışık ile kavramların öğretiminde zengin bir veri kaynağı olarak kullanılabilmesi düşünülmektedir. Literatürde ilahiyat ve fen bilgisi öğrencilerinin *ışık* kavramına yönelik metaforik algılarının belirlendiği ve bunların karşılaştırıldığı bir çalışmaya rastlanmaması bu çalışmayı ayrıca önemli kılmaktadır.

Bu araştırma, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Eğitim Fakültesi Fen Bilgisi Öğretmenliği son sınıf öğrencilerinin ışık kavramına ilişkin metaforik algılarının neler olduğu ve aralarında bir farklılık olup olmadığını belirlemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu temel amaç çerçevesinde, aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1- İlahiyat Fakültesi ilahiyat programı son sınıf öğrencilerinin ışık kavramına yönelik metaforları nasıldır?

2- Fen Bilgisi Öğretmenliği programı son sınıf öğrencilerinin ışık kavramına yönelik metaforları nasıldır?

3- İlahiyat ve Fen Bilgisi Öğretmenliği programı son sınıf öğrencilerinin ışık kavramına ilişkin metaforik algıları arasında benzerlik ve farklılıklar nelerdir?

Yöntem

Araştırma Deseni

Bu araştırma İlahiyat ile Fen Bilgisi Öğretmenliği programlarında öğrenim gören son sınıf öğrencilerinin ışık kavramına yönelik algılarının nasıl olduğu ve aralarında farklılık olup olmadığını metaforlar aracılığıyla ortaya çıkarma amacına yönelik olarak nitel araştırma yaklaşımı ile yürütülmüştür. Nitel araştırmalarda derine gidilerek, yüzeyin altındakini çıkarmak esastır (Glesne, 2013: 139-188). Nitel araştırmalar kapsamında yürütülen birçok çalışma vardır. Bu çalışmalar incelendiğinde, metafor araştırmalarına uygun olan yöntemin olgu bilim olduğuna karar verilmiştir. Çünkü olgu bilim çalışmaları araştırmaya katılan bireylerin deneyimleri sonucunda hissettikleri, ne düşündükleri, algıları, kavramları ve bunlar arasındaki ilişkileri kurma biçimleri ve yollarını derinlemesine araştırmak olgu bilim çalışmaları kapsamındadır (Yıldırım - Şimşek, 2018: 35-57). Dolayısıyla İlahiyat ve Fen Bilgisi Öğretmenliği programındaki son sınıf öğrencilerinin ışık kavramına yönelik metaforları nitel araştırma yaklaşımı kapsamında olgu bilim yöntemiyle gerçekleştirilmiştir.

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, gönüllülük esası ve kolay ulaşılabilirlik durumu göz önüne alınarak 2018-2019 akademik yılı güz yarıyılında Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören 84 (K=54, E=30) son sınıf ilahiyat programı öğrencisi ile Eğitim Fakültesi'nde öğrenim gören 63 (K=48, E=15) son sınıf Fen Bilgisi Öğretmenliği programı öğrencisi olmak üzere toplam 147 öğrenci oluşturmaktadır. Çalışma grubu amaçlı örneklem seçimine göre yapılmıştır. Çalışmada bu programlardaki son sınıf öğrencilerinin seçilmesinin nedeni, bu öğrencilerin üniversite eğitimlerinde son sınıfa gelene kadar ışık kavramının yer aldığı fen ve dini kavramlar ile ilgili ders almalarından

S. DEĞİRMENCİ & S. KARAMUSTAFAOĞLU & O. KARAMUSTAFAOĞLU / The Metaphorical Perceptions of Theology and Science Education Students About Light Concept | 95 kaynaklanmaktadır. Kolay ulaşılabilir durum ve amaçlı örneklem seçimine göre belirlenen katılımcıların özellikleri Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Çalışma Grubuna Ait Demografik Özellikler

Fakülte/Program Adı	Kadın		Erkek		Toplam	
	N	%	N	%	N	%
İlahiyat/İlahiyat	54	36,73	30	20,41	84	57,14
Eğitim/(FBÖ)	48	32,65	15	10,20	63	42,86
Toplam	102	69,39	45	30,61	147	100,00

*FBÖ: Fen Bilgisi Öğretmenliği

Tablo 1’de ayrıntılı biçimde görüldüğü gibi katılımcıların fakülte ve cinsiyetlerine göre dağılımları genel olarak değerlendirildiğinde, araştırmaya katılanların 2/3’ünden biraz fazlasının kadın, yarıdan biraz fazlasının da ilahiyat programı öğrencilerinin oluşturduğu görülmektedir.

Veri Toplama Araçları

Metafor çalışmalarında katılımcıların belirlenen kavramla ilgili düşüncelerini açığa çıkarmak amacıyla genelde “..... gibidir. Çünkü” ifadesinin bulunduğu bir veri toplama aracı sunulur ve bunun kendi düşüncelerini yansıtması amacıyla doldurulması istenir. Bu çalışmada belirlenen kavram *ışık* kavramı olduğu için katılımcıların bu kavrama yönelik metaforik algılarını belirlemek için “Işık gibidir. Çünkü” ifadesinde boş bırakılan yerleri kendi algı ve düşünceleriyle ilişkilendirerek yazmaları gerektiği açıklamalarında bulunulmuştur. Katılımcılar istenilenleri cevapladıktan sonra cevapları araştırmanın verilerini oluşturmuştur.

Veri Analizi

Bu çalışmada toplanan verilerin analizinde, olgubilimin doğasına uygun olacak şekilde katılımcıların konuyla ilgili oluşturdukları ilişkilerin tespit edilmesi için içerik analizi yönteminden yararlanılmıştır. Daha çok nitel araştırmalarda kullanılan bu analiz yönteminde, kişilerin olguları ve kavramlar arası ilişkileri kodlanır. Bu kodlamalardan daha geniş olan ve kavramsal olan temalar oluşturularak, ilgili alıntı ve çıkarımlar desteklenir (Yıldırım - Şimşek, 2018: 233). İlgili literatür taraması sonucunda metafor çalışmalarında kullanılan içerik analizinde

"Adlandırma", "Tasnif etme", "Kategori geliştirme", "Geçerlik ve güvenilirliği sağlama" ve "Verileri bilgisayar ortamına aktarma" daha çok tercih edildiği belirlenmiştir (Saban, 2009: 285).

Adlandırma aşamasında, ilahiyat ve fen bilgisi öğretmenliği öğrencilerinin her birinin verdiği yazılı dokümanlardaki metaforlar ayrı ayrı isimlendirilerek, listelenmiştir.

Tasnif etmede, ilahiyat ve fen bilgisi öğretmenliği öğrencilerinin *ışık* kavramına yönelik yazdıkları ifadeler metaforlarda aranılan üç temel kavram açısından incelenmiştir. Metaforik düşünme özellikleri bakımından (yerine koyma, karşılaştırma, nitelik atfetme) ve konusu, kaynağı ve her iki kavram arasındaki ilişki yönünden değerlendirmeler yapılmıştır. Bu özellikler bakımından 160 öğrenciden alınan cevap kâğıtları ayrıntılı incelenmiştir. İstenilen özellikler göstermeyen, metafor kullanmayan, metafor kullanan fakat metaforun özelliğini yansıtan herhangi bir mantıksal ilişki kurmayan ve boş bırakan 13 öğrencinin kağıdı araştırma kapsamı dışında bırakılmıştır. Belirtilen özellikler dikkate alınarak yapılan analizler sonucunda, 147 adet cevap kağıdından ilahiyat öğrencileri (f:84) için 44 adet farklı metafor, fen bilgisi öğretmenliği öğrencileri (f:63) için 35 adet farklı metafor olmak üzere toplam 79 adet geçerli ve farklı metafor ürettikleri belirlenmiştir. Bu şekilde her bir katılımcı grubuna ait metaforlar belirlenmiştir.

Kategori geliştirme basamağında, ilahiyat ve fen bilgisi öğretmenliği son sınıf öğrencilerinin *Işık* kavramına yönelik algılarına göre geliştirdikleri metaforlar ortak özellikleri bakımından incelenmiştir. Metaforun konusu, kaynağı ve arasındaki ilişkiler dikkate alınarak yapılan kategori oluşturma işlemlerinin sonunda ilahiyat öğrencileri (f:84) için elde edilen 44 adet farklı metafor ortak özellikler açısından "Bilimsel", "Duygusal", "Yol gösterici", "İhtiyaç" ve "Dini kavramlar" olmak üzere beş farklı kavramsal kategoride, fen bilgisi öğretmenliği öğrencileri (f:63) için ise 35 adet farklı metafor "Bilimsel", "İhtiyaç", "Yol gösterici" ve "Duygusal" olmak üzere dört ayrı kavramsal kategoride toplanmıştır.

Araştırmanın adlandırma, tasnif etme ve kategori oluşturma işlemlerinin geçerlik ve güvenilirliği için alanında uzman iki öğretim üyesinin görüşlerine başvurulmuştur. Oluşturulan kategori ve listelemeler bu görüşler doğrultusunda son hali almıştır. Güvenirlik,

literatürde özellikle nitel veriler için Miles ve Huberman (1994: 64) tarafından belirlenen görüş birliği ve görüş ayrılığının birlikte kullanıldığı [Güvenirlilik = görüş birliği / (görüş birliği + görüş ayrılığı) X 100] formülü kullanılarak hesaplanmıştır. Araştırmacı ve/veya uzmanların görüşü arasındaki uyum %90 ve üzeri olduğunda istenilen düzeyde bir güvenirliliğin sağlandığı belirtilmektedir (Saban, 2009: 288). Bu araştırmada, 147 geçerli kağıttaki metaforun 139'unda araştırmacılar ve uzmanlar arasında görüş birliği sağlanırken; 8 metaforda görüş ayrılığı oluşmuştur. Uzman görüşüne göre; bilgi, yazı, hayat, Güneş (f:2), gizli bir güç, su, mahsul metaforlarını araştırmacıların belirlediği kategorilerden farklı olduğu düşünülmüş ve buna göre yerleştirme işlemi yapılmıştır. Güvenirlilik = $139 / (139 + 8) \times 100 = \% 94,56$ olarak hesaplanmıştır.

Verileri bilgisayar ortamına aktarma: İlahiyat ve fen bilgisi öğretmenliği öğrencilerinin elde edilen toplam 79 adet farklı metafor ve bu metaforların oluşturduğu kavramsal kategoriler oluşturularak bilgisayara aktarılmış ve tablolar halinde düzenlenmiştir.

Bulgular

Araştırmanın verilerinden İlahiyat ve Fen Bilgisi Öğretmenliği programları son sınıflarında öğrenim gören 147 öğrenciden toplam 79 adet geçerli ve farklı metafor elde edilmiştir. Araştırmada *Işık* kavramına ilişkin elde edilen metaforlar ortak özelliklere dayalı olarak "Bilimsel", "Yol gösterici", "Duygusal", "Dini kavramlar" ve "İhtiyaç" olmak üzere beş farklı kavramsal kategori altında toplanmıştır. Bu metaforların kategorilere göre dağılımı ilgili tablolarda verilmiştir. Bu bölümde katılımcıların *Işık* kavramına yönelik metaforları araştırmanın sorularına göre sırasıyla sunulmuştur.

1. İlahiyat programı son sınıf öğrencilerinin ışık kavramına yönelik metaforları nasıldır?

İlahiyat öğrencilerinin ışık kavramına yönelik görüşlerinin belirlenmesine yönelik yapılan analizler sonucunda ulaşılan metaforlar ve oranları Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. İlahiyat Öğrencilerinin Metaforları

Sıra No	Metafor	f	%	Sıra No	Metafor	f	%
1	Güneş	13	15,48	23	Çocuk	1	1,19
2	Umut	9	10,71	24	Onun	1	1,19
3	Nur	6	7,14	25	Aşk	1	1,19
4	Hayat	4	4,76	26	Kötüdür	1	1,19
5	İslam/İslamiyet	4	4,76	27	Tutku	1	1,19
6	Yıldız	2	2,38	28	Kayıp Şehir	1	1,19
7	Göz	2	2,38	29	Gizli Bir Güç	1	1,19
8	Fener	2	2,38	30	Mahsül	1	1,19
9	Sevgi	2	2,38	31	Hızır	1	1,19
10	Su	2	2,38	32	Din	1	1,19
11	Yemek	2	2,38	33	Aile	1	1,19
12	Rehber	2	2,38	34	Kitap	1	1,19
13	İlim	2	2,38	35	Medeniyet	1	1,19
14	İnsan	2	2,38	36	Öğretmen	1	1,19
15	Kur'an-ı Kerim	1	1,19	37	Eğitim	1	1,19
16	Yaşam	1	1,19	38	Bilgi	1	1,19
17	Ayna	1	1,19	39	Yazı	1	1,19
18	Ay	1	1,19	40	Hakikat	1	1,19
19	Aydınlık	1	1,19	41	Reis	1	1,19
20	Ateş Böceği	1	1,19	42	Hayat Kaynağı	1	1,19
21	Ulaşılmak İstenilen Yer	1	1,19	43	Anne ve Baba	1	1,19
22	Onun Gülüşü	1	1,19	44	Nefes	1	1,19
Toplam						84	100,00

Tablo 2’den görüldüğü gibi, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin (f:84) Işık kavramına yönelik oluşturdukları metaforlardan Güneş (f:13), Umud (f:9), Nur (f:6), Hayat (f:4) ve İslamiyet (f:4) metaforları frekansları büyük olan metaforlar olarak dikkat çekmektedir. Öğrencilerin oluşturdukları metaforlar; istenilen özellikler konusu, kaynağı ve ilişki bakımından incelenerek “Bilimsel” (%35,71), “Duygusal” (%26,19), “Yol gösterici” (%20,20), “Dini kavramlar” (%14,29) ve “İhtiyaç” (%3,57) olmak üzere beş kategori altında toplanmıştır. Bu kavramsal kategoriler aşağıda sıra ile tablolar halinde sunulmuş ve her bir kategori için örneklere yer verilmiştir.

Tablo 3. İlahiyat Öğrencilerinin Bilimsel Metaforları

Sıra No	Bilimsel Metaforlar	f	%	Sıra No	Bilimsel Metaforlar	f	%
1	Güneş	9	10,71	9	Aydınlık	1	1,19
2	Hayat	3	3,57	10	Ay	1	1,19
3	Fener	2	2,38	11	Ayna	1	1,19
4	Göz	2	2,38	12	Yaşam	1	1,19
5	Yıldız	2	2,38	13	Nefes	1	1,19
6	Su	2	2,38	14	Yazı	1	1,19
7	Ateş Böceği	1	1,19	15	Gizli bir güç	1	1,19
8	Eğitim	1	1,19	16	Bilgi	1	1,19
Toplam						30	35,71

Tablo 3’te görüldüğü gibi öğrencilerin (f:30) bilimsel kavram olarak oluşturdukları frekansı büyük olan metaforlar Güneş (f:9), Hayat (f:3), Fener (f:2), Göz (f:2), Su (f:2) ve Yıldız (f:2) metaforlarıdır. Işık kavramına yönelik öğrencilerin verdikleri cevaplar aşağıdaki gibidir.

“Işık Güneş gibidir. Çünkü aydınlatır.”

“Işık su gibidir. Çünkü hayat verir.”

“Işık fener gibidir. Çünkü aydınlatıcıdır.”

“Işık göz gibidir. Çünkü olmadan göremeyiz.”

“Işık yıldız gibidir. Çünkü parlaktır, aydınlıktır.”

Tablo 4. İlahiyat Öğrencilerinin Duygusal Metaforları

Sıra No	Duygusal Metaforlar	f	%
1	Umut	7	8,33
2	Güneş	4	4,76
3	Sevgi	2	2,38
4	Ulaşılmak İstenilen Yer	1	1,19
5	Mahsul	1	1,19
6	Onun Gülüşü	1	1,19
7	Çocuk	1	1,19
8	Onun	1	1,19
9	Aşk	1	1,19
10	Kötüdür	1	1,19
11	Tutku	1	1,19
12	Kayıp Bir Şehir	1	1,19
	Toplam	22	26,19

Tablo 4' te görüldüğü gibi öğrenciler (f:22) bu kategoride Umut (f:7), Güneş (f:4) ve Sevgi (f:2) metaforlarını diğer metaforlardan daha çok kullanmıştır. Işık kavramına yönelik öğrencilerin verdikleri cevaplardan Duygusal Metaforlar kategorisine seçilen metaforlar ve metafor ve konusu arasındaki ilişki aşağıdaki gibidir.

"Işık umut gibidir. Çünkü umut insanın içindeki aydınlıktır."

"Işık güneş gibidir. Çünkü aydınlatır. Kıymetini bilene."

"Işık güneş gibidir. Çünkü her yeni doğan gün bir umuttur. Yüreğimizin ışığı sönmesin."

"Işık sevgi gibidir. Çünkü ikisinde çokluğu gözü kör eder."

"Işık aşk gibidir. Çünkü fazlası gözü kör eder."

"Işık onun gülüşü gibidir. Çünkü güneşten daha aydınlıktır. "

"Işık çocuk gibidir. Çünkü bir çocuk gelecek için ışıktır. "

Tablo 5. İlahiyat Öğrencilerinin Yol Gösterici Metaforları

Sıra No	Yol Gösterici Metaforlar	f	%
1	Rehber	2	2,38
2	İlim	2	2,38
3	Umut	2	2,38
4	İnsan	2	2,38
5	Aile	1	1,19
6	Kitap	1	1,19
7	Medeniyet	1	1,19
8	Öğretmen	1	1,19
9	Hakikat	1	1,19
10	Reis	1	1,19
11	Hayat Kaynağı	1	1,19
12	Anne ve Baba	1	1,19
13	Kur'an-ı Kerim	1	1,19
Toplam		17	20,24

Tablo 5'de görüldüğü gibi öğrenciler (f:17) bu kategoride Rehber (f:2), İlim (f:2), Umut (f:2) ve İnsan (f:2) metaforlarını diğer metaforlardan çok kullanmıştır. Işık kavramına yönelik öğrencilerin verdikleri cevaplardan yol gösterici kategorisine seçilen metaforlar ve ilişkileri aşağıdaki gibidir.

"Işık rehber gibidir. Çünkü takip ettikçe yol gösterir."

"Işık ilim gibidir. Çünkü insanları aydınlatır, yol gösterir."

"Işık anne-baba gibidir. Çünkü karanlık olan tüm yolları açar."

"Işık aile gibidir. Çünkü geçmiş, yaşanılan dönem ve geleceğinin aydınlanma vesilesidir."

"Işık öğretmen gibidir. Çünkü aydınlatır, yol gösterir."

"Işık reis gibidir. Çünkü ülkemizi aydınlatmıştır."

"Işık Kur'an'ı Kerim gibidir. Çünkü ışığa götürecektir rehberdir."

Tablo 6. İlahiyat Öğrencilerinin Dini Kavram Metaforları

Sıra No	Dini Metaforlar	f	%
1	Nur	6	7,14
2	İslam/İslamiyet	4	4,76
3	Hızır	1	1,19
4	Din	1	1,19
Toplam		12	14,29

Tablo 6’da görüldüğü gibi öğrenciler (f:12) bu kategoride Nur (f:6) ve İslam/İslamiyet (f:4) metaforlarını diğer metaforlardan daha fazla kullanmıştır. Işık kavramına yönelik öğrencilerin verdikleri cevaplardan Dini kavramlar kategorisine seçilen metaforun konusu, kaynakları aşağıdaki gibidir.

“Işık Nur gibidir. Çünkü insanın hem içini hem dışını hem de çevresindekilerin aydınlanmasını sağlar.”

“Işık Nur gibidir. Çünkü göz alıcıdır.”

“Işık İslamiyet gibidir. Çünkü ulaştığı yeri aydınlatır.”

“Işık Din gibidir. Çünkü insanın yolunu aydınlatır. Bazı şeyleri görmemizi sağlar.”

Tablo 7. İlahiyat Öğrencilerinin İhtiyaç Metaforları

Sıra No	İhtiyaç Metaforları	f	%
1	Yemek	2	2,38
2	Hayat	1	1,19
Toplam		3	3,57

Tablo 7’ de görüldüğü gibi öğrenciler (f:3) bu kategoride Yemek (f:2) ve Hayat (f:1) metaforlarını kullanmıştır. Işık kavramına yönelik öğrencilerin verdikleri cevaplardan İhtiyaç kategorisine seçilen metaforlar ve örnekleri aşağıdaki gibidir.

“Işık yemek gibidir. Çünkü insan yemek yediğinde canlanır ve etrafa ışık saçar.”

“Işık hayat gibidir. Çünkü yaşamın sürekliliği için olmazsa olmazdır.”

2. Fen Bilgisi Öğretmenliği son sınıf öğrencilerinin ışık kavramına yönelik metaforları nasıldır?

Fen bilgisi öğretmenliği son sınıf öğrencilerinin ışık kavramına yönelik düşünceleri alındıktan sonra yapılan analizler doğrultusunda ulaşılan bulgular Tablo 8'de verilmiştir.

Tablo 8. Fen Bilgisi Öğretmenliği Öğrencilerinin Metaforları

Sıra No	Metafor	f	%	Sıra No	Metafor	f	%
1	Bilgi	5	7,94	19	Başlangıç Noktası	1	1,59
2	Yaşam Kaynağı	5	7,94	20	Enerji Türü	1	1,59
3	Aydınlatma Aracı	4	6,35	21	Ay	1	1,59
4	Göz	4	6,35	22	Ateş	1	1,59
5	Enerji Kaynağı	4	6,35	23	Borudan akan su	1	1,59
6	Yol	3	4,76	24	Dalga	1	1,59
7	Güneş	3	4,76	25	Ay	1	1,59
8	Sinir Sistemi	2	3,17	26	Sevdiğin Kız	1	1,59
9	Ses	2	3,17	27	Aydınlanma	1	1,59
10	Su	2	3,17	28	Kalp	1	1,59
11	Enerji	2	3,17	29	Temel İhtiyacımız	1	1,59
12	Güç Kaynağı	2	3,17	30	Nefes	1	1,59
13	Öğretmen	2	3,17	31	Bir İhtiyaç	1	1,59
14	Hayat	2	3,17	32	Kaynak	1	1,59
15	Sonsuzluk	1	1,59	33	Görme Kaynağı	1	1,59
16	Gergin bir ip	1	1,59	34	Aile	1	1,59
17	Görme	1	1,59	35	En İyi Yol Gösterici	1	1,59
18	Uzay	1	1,59		Toplam	63	100,00

Tablo 8’ de görüldüğü gibi, Eğitim Fakültesi Fen Bilgisi Öğretmenliği öğrencilerinin (f:63) ışık kavramına yönelik oluşturdukları 35 farklı metafordan bilgi (f:5), yaşam kaynağı (f:5), aydınlatma aracı (f:4), göz (f:4), enerji kaynağı (f:4), Güneş (f:3) ve yol (f:3) metaforlarının frekansları diğer metaforların frekanslarından büyük olduğu görülmektedir. Öğrencilerin oluşturdukları metaforlar istenilen özellikler açısından değerlendirilerek “Bilimsel” (%52,38), “İhtiyaç” (%36,62), “Yol gösterici” (%12,68) ve “Duygusal” (%5,63) olmak üzere dört kategori altında toplanmıştır. Bunlar aşağıda sıra ile tablolar halinde sunulmuş ve her bir kategori için örneklere yer verilmiştir.

Tablo 9. Fen Bilgisi Öğretmenliği Öğrencilerinin Bilimsel Metaforları

Sıra No	Bilimsel Metaforlar	f	%	Sıra No	Bilimsel Metaforlar	f	%
1	Aydınlatma Aracı	4	6,35	12	Görmemize yardımcı	1	1,59
2	Yol	3	4,76	13	Uzay	1	1,59
3	Güneş	3	4,76	14	Başlangıç Noktası	1	1,59
4	Göz	2	3,17	15	Enerji Türü	1	1,59
5	Sinir Sistemi	2	3,17	16	Ayna	1	1,59
6	Yaşam Kaynağı	2	3,17	17	Ateş	1	1,59
7	Ses	2	3,17	18	Borudan akan su	1	1,59
8	Enerji kaynağı	2	3,17	19	Enerji	1	1,59
9	Sonsuzluk	1	1,59	20	Ay	1	1,59
10	Gergin bir ip	1	1,59	21	Kalp	1	1,59
11	Dalga	1	1,59		Toplam	33	52,38

Tablo 9’da görüldüğü gibi, Eğitim Fakültesi Fen Bilgisi Öğretmenliği öğrencilerinin (f:33) Işık kavramına yönelik oluşturdukları metaforlardan bilimsel kavram kategorisinde 21 farklı metafor belirlenmiştir. Bu metaforlardan, aydınlatma aracı (f:4), yol (f:3) ve Güneş (f:3) metaforları diğer metaforlardan daha fazla kullanılmıştır. Işık kavramına yönelik öğrencilerin verdikleri cevaplardan bilimsel kavram kategorisine seçilen metaforlar ve örnekleri aşağıdaki gibidir.

“Işık aydınlatma aracı gibidir. Çünkü bizim karanlıkta etrafımızdaki cisimleri görmemizi sağlar.”

“Işık göz gibidir. Çünkü onunla etrafımızı görürüz.”

“Işık yol gibidir. Çünkü doğrusal olarak gider.”

“Işık Güneş gibidir. Çünkü etrafı aydınlatır.”

“Işık yaşam kaynağı gibidir. Çünkü ulaşabildiği her yere enerji verir.”

“Işık dalga gibidir. Çünkü yayılma, yansıma ve kırılma özellikleri gösterir.”

Tablo 10. Fen Bilgisi Öğretmenliği Öğrencilerinin İhtiyaç Metaforları

Sıra No	İhtiyaç Metaforları	f	%	Sıra No	İhtiyaç Metaforları	f	%
1	Yaşam Kaynağı	3	4,76	8	Temel İhtiyacımız	1	1,59
2	Enerji Kaynağı	2	3,17	9	Nefes	1	1,59
3	Su	2	3,17	10	Bir İhtiyaç	1	1,59
4	Güç Kaynağı	2	3,17	11	Enerji	1	1,59
5	Göz	2	3,17	12	Hayat	1	1,59
6	Kaynak	1	1,59	13	Görme Kaynağı	1	1,59
7	Aydınlanma	1	1,59		Toplam	19	30,16

Tablo 10’da görüldüğü gibi, Eğitim Fakültesi Fen Bilgisi Öğretmenliği öğrencilerinin (f:19) Işık kavramına yönelik oluşturdukları

metaforlardan ihtiyaç kavram kategorisinde 13 farklı metafor belirlenmiştir. Bu kategoride öğrenciler Işık kavramına yönelik oluşturdukları metaforlardan yaşam kaynağı (f:3), enerji kaynağı (f:2), su (f:2), göz (f:2) ve güç kaynağı (f:2) metaforlarını diğer metaforlardan daha fazla kullanmıştır. Işık kavramına yönelik öğrencilerin verdikleri cevaplardan İhtiyaç kavramları kategorisine seçilen metaforlar ve örnekleri aşağıdaki gibidir.

“Işık enerji kaynağı gibidir. Çünkü her maddenin ona ihtiyacı vardır.”

“Işık yaşam kaynağı gibidir. Çünkü o olmadan hiçbir cismin ve varlığın tanımı, farkı ve anlamı olamaz.”

“Işık enerji gibidir. Çünkü yaşamsal faaliyetler için gereklidir.”

“Işık güç kaynağı gibidir. Çünkü varlığına daima ihtiyaç duyarız.”

“Işık su gibidir. Çünkü Dünyadaki en gerekli ihtiyaçlardan biridir.”

Tablo 11. Fen Bilgisi Öğretmenliği Öğrencilerinin Yol Gösterici Metaforları

Sıra No	Yol Gösterici Metaforlar	f	%
1	Bilgi	5	7,94
2	Öğretmen	2	3,17
3	Aile	1	1,59
4	En İyi Yol Gösterici	1	1,59
Toplam		9	14,29

Tablo 11’de görüldüğü gibi, Eğitim Fakültesi Fen Bilgisi Öğretmenliği öğrencilerinin (f:9) Işık kavramına yönelik oluşturdukları metaforlardan yol gösterici kavram kategorisinde 4 farklı metafor belirlenmiştir. Öğrencilerin Işık kavramına yönelik oluşturdukları metaforlardan bu kategoride bilgi (f:5) en fazla kullanılan metafordur. Işık kavramına yönelik öğrencilerin verdikleri cevaplardan Yol Gösterici kavramlar kategorisine seçilen metaforlar ve örnekleri aşağıdaki gibidir.

“Işık bilgi gibidir. Çünkü aydınlatır.”

“Işık öğretmen gibidir. Çünkü etrafındakileri aydınlatır.”

“Işık aile gibidir. Çünkü çevremizde olup bitenlere karşı bizi aydınlatır.”

Tablo 12. Fen Bilgisi Öğretmenliği Öğrencilerinin Duygusal Metaforları

Sıra No	Duygusal Metaforlar	f	%
1	Sevdiğiniz Kız	1	1,59
2	Hayat	1	1,59
Toplam		2	3,18

Tablo 12’de görüldüğü gibi, Eğitim Fakültesi Fen Bilgisi Öğretmenliği öğrencilerinin (f:2) Işık kavramına yönelik oluşturdukları metaforlardan duygusal kavram kategorisinde 2 farklı metafor belirlenmiştir. Işık kavramına yönelik oluşturdukları metaforlar aynı frekans da kullanılmıştır. Işık kavramına yönelik öğrencilerin verdikleri cevaplardan Duygusal kavramlar kategorisine seçilen metaforlar ve kaynakları aşağıdaki gibidir.

“Işık sevdiğiniz kız gibidir. Çünkü o yanınızdayken sevinçli ve mutlu olursunuz.”

“Işık hayat gibidir. Çünkü yeri gelince aydınlık yeri gelince karanlıktır.”

3. İlahiyat ve Fen Bilgisi Öğretmenliği programı son sınıf öğrencilerinin ışık kavramına ilişkin metaforik algıları arasında benzerlik ve farklılıklar nelerdir?

İlgili problemleri çözmek için yapılan analiz bulguları ışık kavramına yönelik metaforik cevaplardan elde edilen kavramsal kategorilerin adı, her bir kategoriye seçilen öğrenci frekansı (f) ve yüzdesi (%) olarak, Tablo 13’ de verilmiştir.

Tablo 13. Metaforların Kavramsal Kategorilere Göre Dağılımı

Kavramsal Kategorinin Adı	Program				TOPLAM	
	İlahiyat		Fen Bilgisi Öğretmenliği			
	f	%	f	%	f	%
Bilimsel	30	35,71	33	52,38	63	42,90
Duygusal	22	26,19	2	3,17	24	16,33
Yol Gösterici	17	20,24	9	14,29	26	17,69
Dini Kavramlar	12	14,29	-	-	12	8,16
İhtiyaç	3	3,57	19	30,16	22	14,97
TOPLAM	84	100	63	100	147	100

Tablo 13'te görüldüğü gibi İlahiyat öğrencilerinin %35,71 Bilimsel, %26,19 Duygusal, %20,24 Yol gösterici, %14,29 Dini Kavramlar ve %3,57 İhtiyaç olarak algılanan metaforlarla Işık kavramını nitelendirdikleri belirlenmiştir. Fen bilgisi öğretmenliği öğrencilerinin ise %52,38 Bilimsel, %30,16 İhtiyaç, %14,29 Yol gösterici ve %3,17 Duygusal olarak kategorize edilen metaforlarla Işık kavramını nitelendirdikleri görülmektedir. Fen bilgisi öğretmenliği öğrencileri *Işık* kavramı ile ilgili algılarını Dini Kavramlar kategorisinde tanımlanan bir metaforla ifade etmedikleri görülmektedir. *Işık* kavramı ile ilgili Bilimsel Kavram kategorisinde tanımlanan metaforlardan 33 Fen bilgisi öğretmenliği öğrencisi 21 tane farklı metafor, 30 İlahiyat öğrencisi ise 16 tane farklı metafor ürettiği belirlenmiştir. *Işık* kavramı ile ilgili Yol gösterici kavram kategorisinde tanımlanan metaforlardan 17 İlahiyat öğrencisi 13 tane farklı metafor, 9 Fen bilgisi öğretmenliği öğrencisi ise 4 tane farklı metafor ürettiği belirlenmiştir. *Işık* kavramı ile ilgili Duygusal kavram kategorisinde tanımlanan metaforlardan 22 İlahiyat öğrencisi 12 tane farklı metafor, 2 Fen bilgisi öğretmenliği öğrencisi ise 2 tane metafor ürettiği belirlenmiştir. *Işık* kavramı ile ilgili Dini Kavramlar kategorisinde tanımlanan metaforlardan 12 İlahiyat öğrencisi 4 tane farklı metafor üretmelerine

karşın diğer programdan hiçbir öğrencinin bu kategoride metafor üretmediği belirlenmiştir. *Işık* kavramı ile ilgili İhtiyaç kavram kategorisinde tanımlanan metaforlardan 3 İlahiyat öğrencisi 2 tane farklı metafor, 19 Fen bilgisi öğretmenliği öğrencisi ise 13 tane farklı metafor ürettiği belirlenmiştir. Çalışma grubunda bulunan İlahiyat öğrencilerinin *Işık* kavramı ile ilgili ürettikleri geçerli metaforlar (f:44) (Tablo 2) ile Fen Bilgisi Öğretmenliği öğrencilerinin *Işık* kavramı ile ilgili ürettikleri geçerli metaforları (f:35) (Tablo 8) karşılaştırıldığında 10 tane metaforun (Ay, Göz, Hayat, Aile, Öğretmen, Su, Nefes, Güneş, Ayna ve Bilgi) her iki program öğrencileri (İlahiyat Fakültesi f:27, Fen Bilgisi öğretmenliği f:22) tarafından üretilen ortak metaforlar olduğu görülmüştür. Ayrıca çalışma grubundaki İlahiyat Fakültesi ve Eğitim Fakültesi öğrencilerinin bu metaforların dışında 59 farklı metafor da oluşturdukları belirlenmiştir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

İlahiyat Fakültesi ve Eğitim Fakültesi Fen bilgisi Öğretmenliği 4. sınıf öğrencilerinin *Işık* kavramına yönelik geliştirdikleri metaforlar kategorize edilerek, gerekli analizler yapılmıştır. Tablo 2 ve 8'deki veriler karşılaştırıldığında, öğrencilerin *Işık* kavramı için oluşturdukları metaforların yaklaşık %74,68'inin farklı metaforlar olduğu anlaşılmıştır. Bu farklılıkların temel nedeninin bilgi kaynaklarının bilgisayar, internet, ders kitapları, aile, arkadaş çevresi ve eğitim aldıkları okul ortamı ve öğretmenlerinin farklı olmasından kaynaklanabileceği söylenebilir. Ortaöğretim sürecinde *Işık*, Ses ve Enerji, Dünyamız ve Evren, Güneş sistemi, Canlılar ve Hayat vb. gibi temalarda bilgi verilmesinden dolayı öğrencilerin *Işık* kavramı sorulduğunda Bilimsel ve İhtiyaç kavramları olarak kategorize edilen metaforlar oluşturması beklenen bir durumdur.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Fen Bilgisi Öğretmenliği programındaki öğrencilerden farklı olarak oluşturdukları Dini Kavramlar kategorisinin ise, dini kavramlar ile ilgili dersleri yoğun olarak görmelerinden ve bu fakülte öğrencilerinin gelecekte görev alacağı mesleklerinde dini kavramları etkin bir şekilde kullanacakları düşüncesinden kaynaklanabilir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin %35,71 Bilimsel, %26,19 Duygusal, %20,24 Yol gösterici, %14,29 Dini Kavramlar ve %3,57 İhtiyaç olarak algılanan metaforlarla *Işık* kavramını nitelendirdikleri belirlenmiştir. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ışığı algılamaları, Bilimsel ve İhtiyaç kategorisinde (%39,28) toplanan

metaforlarla tanımlamaları *Işık* kavramı ile ilgili bilimsel bilgilerinin düşük düzeyde olduğu şeklinde ifade edilebilir. Bu durum çalışma grubunda bulunan öğrencilerin çoğunun Lise ve Üniversite eğitim dönemlerinde *Işık* ile ilgili konularda ders almadıklarından ya da ders almışlarsa da zihinlerinde yapılanamadığı şeklinde değerlendirilebilir. İlahiyat öğrencilerinin *Işık* algıları Duygusal, Yol Gösterici ve Dini kavramlar kategorisinde toplanan (%60,22) metaforlar ile nitelendirmeleri Dini içeriğe sahip dersler görmelerinden kaynaklandığı şeklinde düşünülebilir. Buna bağlı olarak İlahiyat Fakültesinden mezun olan öğrencilerden aldıkları eğitimleri sayesinde dini konularda insanlara dini kavramları öğretecek, onlara doğruyu gösterecek şekilde rehberlik edecek ve insanlara mutluluk ve huzur verecek olgulara odaklanmaları *Işık* ile ilgili algılarının bu kategorilerde tanımlanan metaforlarla oluşturmaları kabul edilir bir durum olarak görülmektedir.

Fen Bilgisi öğrencilerinin ise %52,38 Bilimsel, %30,16 İhtiyaç, %14,29 Yol gösterici ve %3,17 Duygusal olarak kategorize edilen metaforlarla *Işık* kavramını nitelendirdikleri görülmüştür. Fen Bilgisi Öğretmenliği öğrencilerinin ışığı algılamaları, Bilimsel ve İhtiyaç kategorisinde (%82,54) toplanan metaforlarla tanımlamaları *Işık* kavramı ile ilgili bilimsel bilgilerinin yeterli kabul edilecek düzeyde olduğu anlamına gelmektedir. Literatür taramasında İlahiyat ve Fen Bilgisi Öğretmenliği son sınıf öğrencilerinin *ışık* kavramı ile ilgili algılarının metaforlarla tespit edilmesine yönelik bir çalışmaya rastlanmamıştır. İlgili kavrama yönelik yapılan literatür taramasında, *ışık* kavramının algılanma biçimi hakkında Aygün ve diğerleri (2015: 60)'nin Fen Bilgisi ve İlköğretim Matematik Öğretmenliği öğrencilerine yönelik yaptıkları çalışmada ışığa bilimsel anlamından çok duygusal anlamlar yükledikleri tespit edilmiştir. Bu durum çalışma sonuçları ile tamamen farklıdır. Bu bulgulara bakılarak; aynı alanda eğitim gören öğrencilerin *ışık* kavramına yönelik oluşturdukları metaforların farklı kategorilerde olabileceği şeklinde ifade edilebilir. Literatür taramasında yukarıda adı geçen çalışmanın dışında *ışık* ile ilgili metaforik bir çalışmaya rastlanmamasına karşın aşağıda bazı örnekleri verilen kavramlarla ilgili metaforik çalışmalar ayrıntılı olarak analiz edilmiştir.

Uğurlu (2018: 89), öğretmen adaylarının “Üniversite” kavramına yönelik algılarının metaforik analizini yapmış ve üretilen metaforları beş farklı kategoriye ayırmıştır. Bu kategorilerden özgürlük imgesi olarak üniversite kategorisi için “Güneş” metaforu, bilim yuvası olarak üniversite kategorisi için “Kitap” metaforunun kullanıldığı belirlenmiştir. Kalaycı (2018: 7-15), İlkokul öğrencilerinin “Bilim” ve “Fen Bilimleri Dersi” kavramlarına yönelik algılarının belirlenmesi çalışmasını yapmış ve üretilen metaforları “Bilim” kavramı için sekiz, “Fen Bilimleri Dersi” kavramı için dokuz farklı kategori belirlemiştir. Bilim kavramı için oluşturulan “Dinamik bilim” kategorisinde hayat, sevgi, kitap, kalp, yol, eğitim ve umut metaforları, “Öğretici bilim” kategorisinde bilgi ve öğretmen metaforları, “Kapsamlı bilim” kategorisinde su, uzay ve yemek metaforları ve “Fark yaratan bilim” kategorisinde ise hayal ve insan metaforlarının kullanıldığı tespit edilmiştir. Aynı çalışma içinde fen bilimleri dersi için “Bilgilendirici” kategorisinde bilim, hayat, kitap ve yaşam metaforları, “Tanımlayıcı” kategorisinde ayna ve gerçek metaforları, “İleri götüren” kategorisinde su metaforu, “Karışık/zor” kategorisinde uzay metaforu, “Yol gösterici” kategorisinde ışık, insan ve güneş metaforları ve “Gerekli” kategorisinde ise yol metaforunun kullanıldığı bulgusuna rastlanmıştır. *Işık* için üretilen metaforlar arasında bu metaforların olduğu (bk. Tablo 2 ve 8) görülmektedir. Bu durum öğrencilerin bir kavramı açıklarken aynı metaforları kullanabildiklerini göstermektedir.

Bireylerin eğitim ve öğretim ile ilişkili kavramları aynı metaforlarla açıklaması ilgi duyduğu alan içindeki kavramları birbirleri yerine sıklıkla kullandığının bir belirtisi olabilir. Aygün ve diğerleri (2015: 60)’nin Fen bilgisi ve İlköğretim Matematik öğretmenliği öğrencilerinin *ışık* kavramı ilgili oluşturdukları metaforlar; ışığın işlevi, yapısı ve hareketi olmak üzere üç kavramsal kategoride toplanmış ve ışığın ne olduğu ile ilgili doğrudan açıklama yapmadıkları ve *ışık* kavramına bilimsel anlamından daha çok duygusal anlamlar yükledikleri tespit edilmiştir. Bu çalışmada çalışma grubunun verdiği cevaplar incelendiğinde *ışık* için oluşturulan metaforların derinlemesine ilişkilendirilmediği şeklinde ifade edilebilir. Literatürde İlahiyat ve Fen Bilgisi Öğretmenliği programları öğrencilerinin *ışık* ile ilgili oluşturdukları metaforların karşılaştırıldığı bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Fakat literatürde farklı kavramlarla ilgili

metaforik çalışmalar mevcuttur. Saban (2008: 468) çalışmasında Okul kavramını aile, kitap, Güneş, öğretmen, kalp, hayat ve ayna metaforları ile ifade edildiği bulgusuna ulaşmıştır. Aydın (2010: 1303-1304) çalışmasında ise Coğrafya kavramı için ayna, hayat, insan ve su metaforlarını oluşturduğu tespit etmiştir. Kalyoncu (2012: 476-477) öğretmen adaylarının Görsel Sanatlar Öğretmeni kavramını ayna, hayat, Güneş, su, yaşam, yol, çocuk, nefes, bilgi, fener ve göz metaforları ile ifade ettikleri belirlemiştir. Soysal - Afacan (2012: 293) İlkokul öğrencilerinin Fen ve Teknoloji Dersi ve Fen ve Teknoloji Öğretmeni kavramlarına yönelik çalışmalarında Fen ve teknoloji dersi kavramı için kitap, insan, su, hayat/yaşam, Güneş, aile ve uzay metaforlarının oluşturulduğu Fen ve Teknoloji Öğretmeni kavramı için ise kitap, Güneş, ayna, aile, hayat, Ay metaforlarının oluşturulduğu belirlenmiştir. Akbaba Altun - Apaydın (2013: 341) Eğitim kavramını su, yıldız, Güneş, çocuk, ayna, göz, sevgi, yaşam, uzay ve nefes metaforlarını oluşturduğu bulgusuna ulaşmıştır. Ekiz - Koçyiğit (2013: 499) çalışmalarında Öğretmen kavramının Güneş metaforu ile ifade edildiğini belirlemiştir. Yılmaz ve diğerleri (2013: 155-160), öğretmen adaylarının Öğretmen kavramına ilişkin algılarının belirlenmeye çalışıldığı araştırmada metaforlar bir tanesi yol gösterici olmak üzere yedi kavramsal kategoride toplanmış ve aile, anne-baba, aşk, ay, ayna, fener, Güneş, kitap, rehber, su, yaşam ve Yıldız metaforlarının oluşturulduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Derman (2014: 759)'ın lise öğrencilerinin Kimya kavramı ile ilgili metaforik algılarına yönelik çalışmasında Hayat, İnsan, Su, Yaşam ve Yemek metaforlarının oluşturulduğu görülmüştür. Kelleci (2014: 68-69) sınıf öğretmen adaylarının İklim kavramına ilişkin algılarının belirlemek için yaptığı çalışmada aşk, ayna, anne- baba, Ay, çocuk, Güneş, hayat, insan, sevgi, su, eğitim, kalp, uzay ve yemek metaforlarını oluşturduklarını tespit etmiştir. Işık (2014: 40-50), Sınıf öğretmenlerinin Öğretmen, Öğretme ve Öğrenme kavramları ile ilgili metaforik algılarının incelendiği çalışmada; Öğretmen kavramı için Güneş, su, rehber ve kalp metaforlarını, Öğretme kavramı için hayat, ayna, Güneş ve yol metaforlarını, Öğrenme kavramı için ise kitap, yemek, su, aşk, hayat, yaşam ve sonsuzluk metaforlarını elde etmiştir. Tortop (2014: 157-158) Öğretmen adaylarının Üniversite hocası kavramına yönelik çalışmasında Güneş, kitap, nefes, su, fener, rehber ve

ayna metaforlarını oluşturduklarını belirlemiştir. Arık - Benli Özdemir (2016: 678)'in Fen Laboratuvarı kavramına yönelik metaforik çalışmasında hayat ve insan metaforlarının oluşturulduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Ekici (2016: 623)'nin Biyoloji öğretmen adaylarının mikroskop kavramı için göz, kitap, ayna ve su metaforlarını oluşturdukları belirlenmiştir. Karamustafaoğlu - Aktürk (2016: 1395) İlkokul öğrencilerinin Uzay kavramına ilişkin metaforlarını belirledikleri bir çalışmalarında, elde edilen metaforları Bilimsellik, Somut ve Soyut kategorilerine ayırarak bu araştırmada tespit edilen Güneş, su gibi aynı ya da ortak metaforlar belirledikleri görülmüştür. Tutar - Karamustafaoğlu (2016: 323-325) çalışmalarında Fen Bilgisi öğretmen adaylarının Bilgi kavramına yönelik oluşturdukları metaforları: Bilgi kavramının faydasına yönelik metaforlar Güneş, su, Ay, hayat ve kitap, Bilginin sahip olduğu özelliklere yönelik metaforlar, su, ayna, aile, uzay ve nefes, Bilginin ihtiyaç olarak görülmesine yönelik metaforları su ve yemek olarak belirlemiştir. Kalaycı - Yoğun (2018: 208) Alyuvar kavramı için insan, kalp ve Ay metaforlarının, Akyuvar kavramı için ayna, Güneş ve insan metaforlarının oluşturulduğunu tespit etmiştir. Özbuğutu (2018a: 35) çalışmasında Evrim kavramı için insan, hayat, Ay, Güneş, kitap, aşk, su, uzay ve yemek metaforlarının kaynak olarak kullanıldığını, Özbuğutu (2018b: 7) çalışmasında ise Gen kavramı için Güneş, yemek, aile, anne-baba, su, sevgi, yazı ve yıldız metaforlarının kaynak olarak kullanıldığını belirlemiştir. Işık için üretilen metaforlar arasında bu metaforların olduğu (bk. Tablo 2 ve 8) görülmektedir. Yukarıdaki kavramlar için üretilen metaforlar incelendiğinde Güneş, su, kitap, hayat vb. ortak metaforların kullanıldığı ve üretilen metaforların bilimsel, yol gösterici, ihtiyaç vb. kategorilerde toplanması dikkat çekmektedir.

Yukarıdaki literatürden bazıları ve farklı çalışmalar incelendiğinde; bazı kavramların metaforlarında *ışık* kavramından yararlandığı görülmüş, metaforun kaynağının *ışık* olduğu tespit edilmiştir (Döş, 2010; Hacıfazlıoğlu v.dğr., 2011; Işık, 2014; Kalyoncu, 2012; Karaçam - Aydın, 2014; Saban, 2008; Soysal - Afacan, 2012: 297; Tutar - Karamustafaoğlu, 2016; Yılmaz v.dğr., 2013). Buna bağlı olarak çalışmanın sonuçları alt problemlere bağlı olarak şu şekilde özetlenebilir.

Bu çalışmada araştırma bulgularına göre İlahiyat Fakültesi öğrencileri ve Fen Bilgisi öğrencileri ışık kavramına yönelik olarak farklı

kategorilerde toplanabilecek farklı metaforlar geliştirdikleri sonucuna varılmıştır. Bu farklılıkta en çok dikkat çeken dini kavramlar ve duygusallık, yol gösterici kategorilerinde olduğu belirlenmiş, bunu sebebinin de aldıkları eğitimden kaynaklandığı sonucuna varılmıştır. Fen Bilgisi öğretmenliğinde ise kavramın benzetimlerinin Bilimsel ve İhtiyaç kategorisinde olduğu ve bunun sebebinin de yine aldıkları eğitimden kaynaklandığı düşünülmektedir. Öyleyse, içinde bulunulan durum ve alınan eğitim metafor geliştirmede etkilidir denilebilir. Öğretmenler bunu dikkate alarak metaforları eğitim-öğretim sürecinde kullanabilirler.

Her iki çalışma grubunun metaforları arasında farklılıkların yanı sıra benzer olan veya diğer bir deyişle ortak kavramların da olduğu sonucuna varılmıştır. Çünkü Müslüman öğrencilerin eğitim-öğretim yaşantıları boyunca din ile örtüşen bilimsel bilgilerle deneyimlendiği düşünülmektedir. Öğrenciler ışığı yol gösterici, ihtiyaç, aile, bilgi, öğretmen, yaşam kaynağı, nefes gibi kavramlara benzetmişlerdir. Her ne kadar aldıkları eğitim etkili olsa da çevre, ortak yaşantı, kültür, gelenek, alışkanlıklar da metafor geliştirmede etkili olduğu sonucuna varılmıştır. Buna bağlı olarak aynı ya da benzer çalışmalar farklı kültürler de yapıp, sonuçları karşılaştırılabilir.

Çok farklı zihin yapısına sahip olmamızdan dolayı, bizim ne düşündüğümüz, nasıl düşündüğümüz, nasıl ilişkilendirdiğimiz, nasıl anladığımız kendimize özeldir. Bu çalışmanın sonuçları da bunu kanıtlamıştır. Dolayısıyla metafor çalışmalarının yanında derinlemesine mülakatlarla neden ve niçinlerin araştırılabileceği çalışmaların yapılabileceği sonucuna varılmıştır.

Bu sonuçlarına bağlı olarak geliştirilen öneriler aşağıda maddeler halinde sunulmuştur.

✓ Eğitimin her kademesinde öğrencilerin kavramlarla ilgili algılarını metaforlarla ortaya çıkarmak için araştırmalar yapılabilir.

✓ Literatürde "Işık" kavramı ile ilgili metaforik bir çalışma olmamasından dolayı öğrencilerin Fen Bilimleri dersini almaya başladığı üçüncü sınıftan itibaren eğitimin her kademesinde öğrencilerin ışık ile ilgili algıları metaforlarla tespit edilebilir.

- ✓ Üniversite ortamındaki öğrencilerin “Işık” kavramı ile ilgili ürettikleri metaforların mezun olduğu lise, yaş ve cinsiyet gibi demografik özelliklerine göre farklılık gösterip göstermediği araştırılabilir.
- ✓ Farklı üniversitelerde eğitim gören aynı programda bulunan öğrencilerin “Işık” kavramı ile ilgili ürettikleri metaforlarda farklılık olup olmadığı araştırılabilir.
- ✓ Belirlenen yıllar arasında yapılan metaforik çalışmalarda ortak olarak kullanılan metaforlar ve bu metaforların hangi kavramlara karşılık olarak kullanıldığına yönelik bir çalışma yapılabilir.
- ✓ Benzer bir durumda kavramlarla ilgili geliştirilen metaforların benzer kavramsal kategorilerde tanımlanmasına yönelik bir araştırma yapılabilir.
- ✓ İlahiyat Fakültesi öğrencileri için dini kavramlarla ilgili algılarını metaforlarla belirlemek için bir çalışma yapılabilir.

Kaynakça

- Akbaba Altun, Sadegül - Apaydın, Çiğdem. “Kız ve Erkek Öğretmen Adaylarının ‘Eğitim’ Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 19/3 (2013): 329-354.
- Arık, Selçuk - Benli Özdemir, Esra. “Fen ve Teknoloji Öğretmen Adaylarının Fen Laboratuvarına Yönelik Metaforik Algıları”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/2 (2016): 673-688.
- Arslan, M. Metin - Bayrakçı, Mustafa. “Metaforik Düşünme ve Öğrenme Yaklaşımının Eğitim-Öğretim Açısından İncelenmesi”. *Milli Eğitim* 35/171 (2006): 100-108.
- Ay, Mahmut. “Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/1 (2008): 17-47.
- Aydın, Fatih. “Ortaöğretim Öğrencilerinin Coğrafya Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Metaforlar”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/3 (2010): 1293-1322.
- Aydoğdu, Elif. *İlköğretim Okullarındaki Öğrenci ve Öğretmenlerin Sahip Oldukları Okul Algıları İle İdeal Okul Algılarının Metaforlar (Mecazlar) Yoluyla Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2008.
- Aygün, Müge - Durukan, Ümmü Gülsüm - Hacıoğlu, Yasemin. “Fen Bilgisi ve İlköğretim Matematik Öğretmenliği Öğrencilerinin ‘Işık’

- Kavramıyla İlgili Metaforik Algıları". *Fen Bilimleri Öğretimi Dergisi* 3/2 (2015): 52-64.
- Ayvacı, Hakan Şevki. "Işık". *Genel Fizik ve Teknolojinin Bilimsel İlkeleri*. Ed. Metin Orbay - Fedâ Öner. 268-348. Ankara: Pegem Yayınları, 2011.
- Black, Max. "More about Metaphor". *Metaphor and Thought*. 2. Edition. Ed. Andrew Ortony. 19-41. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Candan, Ahmet Sait - Öztaş, Sezai. "Secondary School Students' Metaphors about the History Concept". *Journal of History Culture and Art Research* 6/2 (2017): 507-526.
- Cerit, Yusuf. "Öğretmen Kavramı ile İlgili Metaforlara İlişkin Öğrenci, Öğretmen ve Yöneticilerin Görüşleri". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/4 (2008): 693-712.
- Çelikkaya, Tekin - Seyhan, Osman. "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin ve Öğretmen Adaylarının Evrensel Değerlere İlişkin Metafor Algıları". *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2017): 65-87.
- Çulha Özbaş, Banu - Aktekin, Semih. "Tarih Öğretmen Adaylarının Tarih Öğretmenliğine İlişkin İnançlarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi". *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 9/3 (2013): 211-228.
- Demirtaş, Hasan - Çoban, Duygu. "Üniversite Öğrencilerinin, Üniversite ve Fakülte Kavramlarına İlişkin Metaforları (İnönü Üniversitesi Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33/1 (2014): 113-143.
- Derman, Ayşegül. "Lise Öğrencilerinin Kimya Kavramına Yönelik Metaforik Algıları". *Turkish Studies* 9/5 (2014): 749-776.
- Döş, İzzet. "Aday Öğretmenlerin Müfettişlik Kavramına İlişkin Metafor Algıları". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/3 (2010): 607-629.
- Ekici, Gülay. "Biyoloji Öğretmeni Adaylarının Mikroskop Kavramına İlişkin Algılarının Belirlenmesi: Bir Metafor Analizi Çalışması". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/1 (2016): 615-636.
- Ekiz, Durmuş - Koçyiğit, Zehra. "Sınıf Öğretmenlerinin 'Öğretmen' Kavramına İlişkin Metaforlarının Tespit Edilmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 21/2 (2013): 439-458.

- S. DEĞİRMENCİ & S. KARAMUSTAFAOĞLU & O. KARAMUSTAFAOĞLU / The Metaphorical Perceptions of Theology and Science Education Students About Light Concept | 117
- Fırat, Mehmet - Kabakçı Yurdakul, Işıl. "University Metaphors: A Study of Academicians' Perspectives". *International Journal of Social Sciences and Education* 2/2 (2012): 194-206.
- Forceville, Charles. "The Identification of Target and Source In Pictorial Metaphors". *Journal of Pragmatics* 34/1 (2002): 1-14.
- Geçit, Yılmaz - Gençer, Gülşah. "Sınıf Öğretmenliği 1. Sınıf Öğrencilerinin Coğrafya Algılarının Metafor Yoluyla Belirlenmesi (Rize Üniversitesi Örneği)". *Marmara Coğrafya Dergisi* 23 (2011): 1-19.
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*. 2. Baskı. Trc. Ed. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu. 139-188. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.
- Göçer, Ali - Aktürk, Yunus. "İlk ve Ortaokul Öğretmenlerinin Öğretmen Kılavuz Kitabına Yönelik Algıları: Metafor Analizi". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/4 (2015): 186-199.
- Hacıfazlıoğlu, Özge - Karadeniz, Şirin - Dalgıç, Gülay. "Okul Yöneticilerinin Teknoloji Liderliğine İlişkin Algıları: Metafor Analizi Örneği". *Eğitim Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2011): 97-121.
- Işık, Özlem. *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmen, Öğretme ve Öğrenme Kavramları ile İlgili Metaforik Algılarının Yapılandırmacı Yaklaşım Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2014.
- Kalaycı, Serpil - Yoğun, Cansu. "Ortaokul Öğrencilerinin 'Alyuvar', 'Akyuvar' ve 'Kan Pulcukları' Kavramları Hakkındaki Algılarının Metaforlar Yoluyla İncelenmesi". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/14 (2018): 188-216.
- Kalaycı, Serpil. "İlkokul Öğrencilerinin 'Bilim' ve 'Fen Bilimleri Dersi' Kavramlarına Yönelik Algılarının Metafor Yoluyla Belirlenmesi". *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/9 (2018): 1-21.
- Kalyoncu, Raif. "Görsel Sanatlar Öğretmeni Adaylarının 'Öğretmenlik' Kavramına İlişkin Metaforları". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/20 (2012): 471-484.
- Karaçam, Sedat - Aydın, Fatih. "Ortaokul Öğrencilerinin Teknoloji Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Analizi". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/2 (2014): 545-572.
- Karamustafaoğlu, Sevilay - Aktürk, Mesut. "İlkokul Öğrencilerinin 'Uzay' Kavramına İlişkin Metaforları". *Turkish Studies* 11/3 (2016): 1387-1406.

- Kartopu, Saffet - Dağcı, Abdullah. "University Students' Perceptions Regarding of Prophet Mohammad: A Metaphorical Study". *The Journal of Academic Social Science Studies* 34 (2015): 217-235.
- Kelleci, Derya. *Sınıf Öğretmeni Adaylarının İklim Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Yoluyla İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Giresun Üniversitesi, 2014.
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Miles, Matthew. B. - Huberman, A. Michael. "Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook". Thousand Oaks. CA: Sage Publications, 1994.
- Ortony, Andrew. "Metaphor, Language and Thought". *Metaphor and Thought*. 2. Edition. Ed. Andrew Ortony. 1-16. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Oxford, Rebecca - Tomlinson, Stephen, Barcelos, Ana - Harrington, Cassandra - Lavine, Roberta - Saleh, Amany - Longhini, Ana. "Clashing Metaphors About Classroom Teachers: Toward A Systematic Typology for The Language Teaching Field". *System* 26/1 (1998): 3-50.
- Özbuğutu, Emrah. "Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Evrim Kavramına İlişkin Metaforik Algıları". *Academia Eğitim Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2018a): 28-43.
- Özbuğutu, Emrah. "Pre-Service Science Teachers' Metaphorical Perceptions Towards the Conceptions of Genes". *International Journal of Active Learning* 3/1 (2018b): 1-18.
- Ritchie, David. (2013). *Metaphor*. New York: Cambridge University Press.
- Saban, Ahmet. "Giriş Düzeyindeki Sınıf Öğretmeni Adaylarının 'Öğretmen' Kavramına İlişkin İleri Sürdükleri Metaforlar". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/2 (2004): 131-155.
- Saban, Ahmet. "Okula İlişkin Metaforlar". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 55 (2008): 459-496.
- Saban, Ahmet. "Öğretmen Adaylarının Öğrenci Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/2 (2009): 281-326.

- Sanchez, Alvaro - Barreiro, Jose Maria - Maojo, Victor. "Design of Virtual Reality Systems for Education: A Cognitive Approach". *Education and Information Technologies* 5/4 (2000): 345-362.
- Schreglmann, Sinan - Kazancı, Zekeriya. "Öğretmen Adaylarının 'Yaratıcı Öğretmen' Kavramına Yönelik Metaforik Algıları". *Üstün Zekâlılar Eğitimi ve Yaratıcılık Dergisi* 3/3 (2016): 21-34.
- Soysal, Davut - Afacan, Özlem. "İlköğretim Öğrencilerinin 'Fen ve Teknoloji Dersi' ve 'Fen ve Teknoloji Öğretmeni' Kavramlarına Yönelik Metafor Durumları". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/19 (2012): 287-306.
- Tortop, Hasan Said. "Öğretmen Adaylarının Üniversite Hocası Hakkındaki Metaforları ve Bir Değerlendirme Aracı Olarak Metafor". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 3/2 (2013): 153-160.
- Tulunay Ateş, Öznur. "Öğrencilerin öğretmen ve okul metaforları". *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016): 78-93.
- Tutar, Miyase - Karamustafaoğlu, Orhan. "Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Bilgi Kavramına Yönelik Algılarının Metaforlar ile Belirlenmesi". *International Conference on Quality in Higher Education*. 321-327. Sakarya University: Proceeding Book, 2016.
- Uğurlu, Zeynep. "Öğretmen Adaylarının Üniversite Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Analizi". *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi* 5/1 (2018): 82-97.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 11. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Yılmaz, Fatih - Göçen, Selin - Yılmaz, Ferat. "Öğretmen Adaylarının Öğretmen Kavramına İlişkin Algıları: Bir Metaforik Çalışma". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/1 (2013): 151-164.
- Yob, Iris M. "Thinking Constructively with Metaphors". *Studies in Philosophy and Education* 22 (2003): 127-138.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 121-151

Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz

A Comparative Analysis on Early Childhood Religious Education Approaches

Aybiçe Tosun

Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din
Eğitimi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology,
Department Religious Education
Eskişehir, Turkey
atosun@ogu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-6555-419X

Kübra Yıldız

Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlköğretim
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Anabilim Dalı
Research Assistant, Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology,
Department Religious Culture and Moral Education
k.yildiz@ogu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-6828-2214

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 **Sayfa / Pages:** 121-151

Atıf / Cite as: Tosun, Aybiçe – Yıldız, Kübra. “Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz [A Comparative Analysis on Early Childhood Religious Education Approaches]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 121-151.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>

A Comparative Analysis on Early Childhood Religious Education Approaches

Abstract

Religious and moral education on early childhood period has been discussed in the world and in our country from different aspects. These discussions are mostly focusing on the possibility and content of this kind of education and its curriculum. Knowing about the approaches and outcomes of early childhood religious/moral education from different countries may contribute from a different perspective to these discussions. In this context this article aims to examine and evaluate The Good Shepherd, The Godly Play, The Gift to the Child and moral part of Waldorf approaches in the aspects of developmental stages, religious education approaches, learning environments, methods, materials, age, content and evaluation. Document review has been employed as data gathering method. All the approaches put the play and the educational toys in the center of learning plan and focus on interpersonal communication, relationship with nature and social awareness. As Godly Play and Good Shepherd offers a content for a specific religious belief they can be considered as a part of *religious learning* approach. On the other hand, Gift to the Child and Waldorf never focus specific religions and offers a multicultural learning setting so they can be considered as a part of *learning about religion*. Godly Play and Good Shepherd determine materials and methods according to Montessori approach but Gift to the Child and Waldorf do not follow a specific approach for teaching and learning process.

Summary

Religious education practices in early childhood is an ongoing debate in Turkey like other countries. The level, method and content of religious, ethics and values education are challenging topics in the field of the educational sciences, particularly the religious education. In some societies that have been

conducting religious education studies in the early childhood for many years, it is possible to come across a number of approaches and practices which developed specifically for early childhood. Today, these approaches continue to be practiced in various countries following the long-term programmes as well as research and developments in the field. These approaches have been shaped according to different needs that exist in different societies and continue to change and evolve according to the current needs of educational environments and communities.

The aim of this study is to analyse and compare the approaches of early childhood religious education in terms of method, material, content, developmental period, evaluation stage and religious education approach and to discuss the possibilities and limitations of religious education in early childhood. Unfortunately, there are not sufficient studies regarding religious education practices in early childhood in our Turkey, the quality of the educations of the institutions providing religious education at the early childhood level is also questionable.

Three different early childhood religious education approaches and one separate early childhood educational method are selected for this article to be examined. The first one is called The Good Shepherd, the second one is called Godly Play and the last one is called The Gift to the Child. In addition to The Good Shepherd and Godly Play methods and The Gift to the Child approaches, the article also focuses on the ethics and value education in the Waldorf approach. These are the most popular approaches that have been used in different countries for a long time and there are researches on details of educational practices, methods and effects of them.

It is possible to evaluate the approaches and methods comparatively in terms of various aspects of the educational processes. It will be appropriate to perform the relevant examination by considering the stages of planning, implementation and evaluation of education and the sub-headings of these stages. The basic characteristics and comparison criteria of the approaches and methods were determined according to developmental features, age, religious education approaches, learning environments, methods, materials, content and evaluation areas. While developing a learning content that will support the religious, spiritual and moral development in the early childhood, a delicate process should be followed by considering many education-related factors such as the content, educational level of the students, materials, learning environment, methods and techniques, religious education approach.

As a result, it can be said that all of the approaches created their lessons in a student-centered educational environment and they all use different materials during the educational process. The Good Shephard and The Godly Play are faith and church oriented and can be used in lessons created around the *religious education* and they use sacred texts, stories and rites during the education. Gift to the Child and Waldorf can be use multicultural and interreligious education in the schools, Gift to the Child brings examples from daily life for values and ethic education and Waldorf includes ontological questions to the curriculum. The Good Shephard created its content considering developmental stages of students, mental and emotional developments are very important for Gift to the Child and Waldorf approaches, but it seems like The Godly Play does not really focus on any of the developmental features.

Children's interactions with the nature, their perceptions of animals and plants, their relations with each other and the rest of the society seem to be the basis of their education in early childhood. From this point of view, while developing religious education in the early childhood in our country, examining the approaches that are being practiced in the world in terms of techniques and materials can offer different perspectives.

Creating curriculums and contents for early childhood religious, spiritual or ethics education requires a deep and broad preliminary examination on all aspects. We discuss that the developmental stage of child, content, material, educational environment, methods, and religious educational approach should be examined before the curriculum development. these criteria can be change with the expectation of the society from education, contemporary trends, social development etc. But it is a necessity to study all the aspects of early childhood to develop a special and unique early childhood approach for our society.

Keywords: Religious Education, Early Childhood Education, Godly Play, Good Shepherd, Gift to the Child.

Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz

Öz

Erken çocukluk döneminde din ve ahlak eğitimi ile ilgili uygulamalar ülkemizde ve dünyada çeşitli açılardan tartışılmaktadır. Söz konusu tartışmaların odağında hem bu tür bir eğitimin imkânı hem de içeriği yer

almaktadır. Farklı ülkelerde uzun yıllardır uygulanmakta olan erken çocukluk dönemi din eğitimi yaklaşımlarının etki alanlarını ve uygulama sonuçlarını ortaya koymanın bu tartışmalara farklı bir bakış açısı kazandırması kaçınılmazdır. Bu bağlamda makalenin amacı dünyada uygulanmakta olan The Good Shepherd, The Godly Play, The Gift to the Child ve Waldorf yaklaşımının ahlak eğitimi ile ilgili boyutunu, gelişim özellikleri, din eğitimi yaklaşımları, öğrenme ortamları, yöntem, materyal, yaş, içerik ve değerlendirme açılarından karşılaştırmaktır. Erken çocuklukta din eğitimi teorilerini kıyaslamayı amaçlayan bu makale doküman incelemesi yöntemiyle hazırlanmıştır. Yaklaşımlar incelendiğinde; tamamının oyun ve eğitsel oyuncakları öğretimin merkezine alarak kişilerarası iletişim, doğa ve toplum bilinci gibi konulara odaklandıkları görülmektedir. Godly Play ve The Good Shepherd yöntemleri belli bir dine ait temel hikaye ve özellikleri aktarmaları bakımından *dini öğrenme* yaklaşımına uygunken; The Gift to the Child ve Waldorf yaklaşımları ise herhangi bir dini öğretiyi benimsememeleri yönüyle *dinden öğrenme* yaklaşımına uygun gibi görünmektedir. Godly Play ve The Good Shepherd yöntemlerinde materyal ve yöntemlerin Montessori yaklaşımına uygun olarak belirlendiği görülürken, The Gift to the Child ve Waldorf herhangi bir yaklaşıma bağlılık göstermez.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Erken Çocukluk Eğitimi, Godly Play, Good Shepherd, Gift to the Child.

Giriş

Erken çocukluk döneminde din, ahlak ve değerler eğitiminin hangi aşamada, hangi yöntemlerle ve hangi içerikle verilmesi gerektiği başta din eğitimi olmak üzere eğitim bilimleri alanının önemli konuları arasında yer almaktadır. Ülkemizde okul öncesi kurumlarda ahlak ve değerler eğitimine dönük içeriklerin yer almaya başlaması ve Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde okul öncesi dönemde din eğitimi veren kurumların faaliyet göstermesi konunun önemine yeni bir boyut kazandırmıştır.

Erken çocukluk döneminde din eğitimi çalışmalarını uzun yıllardır sürdüren bazı toplumlarda sadece bu alana özgü olarak geliştirilmiş birtakım yaklaşımlar ve uygulama örneklerine rastlamak mümkündür. Bu yaklaşımlar uzun süren uygulama ve araştırma-geliştirme faaliyetlerinin ardından günümüzde de çeşitli ülkelerde

uygulanmaya devam etmektedir. Söz konusu yaklaşımlar farklı toplumlarda var olan farklı ihtiyaçlara göre şekillenmiş ve güncel ihtiyaçlara göre değişmeye ve gelişmeye devam etmektedir. Bir toplum ya da kültüre özgü bir eğitim yaklaşımının farklı kültür ve toplumlarda olduğu gibi kullanılması mümkün olmamakla birlikte farklı yaklaşımları bilimsel bir bakış açısıyla araştırmak, incelemek ve değerlendirmek yeni yaklaşımlar geliştirmek için bir yöntem olarak değerlendirilebilir.

Problem Durumu

Erken çocuklukta din eğitimi uygulamalarının ülkemizde herhangi bir ön çalışma, yöntem, strateji, yaklaşım belirleme gibi süreçlerden geçmeksizin çeşitli kurumlarda uygulandığı görülmektedir. Bununla birlikte söz konusu eğitimi veren eğitimcilerin de erken çocukluk döneminde din eğitimi konusunda bir uzmanlıklarının olduğundan söz etmek pek mümkün değildir. Zira ülkemizde erken çocuklukta din eğitimi verebilecek kişilerin yetiştirilmesini amaçlayan lisans ya da lisansüstü düzeyde eğitim kurumları bulunmamaktadır. Bununla birlikte erken çocukluk döneminde din eğitimi veren kurumların eğitim programlarını ve ders içeriklerini nasıl ve neye göre tespit ettikleri de belirsizliğini koruyan konulardan bir tanesidir.

Küçük yaştaki çocukların zihinsel, duygusal ve fiziksel gelişimlerine uygun bir din eğitimi içeriği geliştirmek ve uygulamak uzmanlık gerektiren bir faaliyetler bütünüdür. Bu tür bir eğitimin çocuğun zihinsel ve duygusal gelişimine ve hayatının diğer aşamalarında manevi olanla ilişkisine zarar vermemek için alandan uygulama örneklerine ihtiyaç olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Ülkemizde erken çocukluk dönemi din eğitimi uygulamaları için yeterli çalışma bulunmamakla birlikte erken çocukluk seviyesinde din eğitimi uygulayan kurumların söz konusu eğitimlerinin niteliği tartışmaya açık bir konudur. Bu bakımdan makalenin problemi erken çocukluk döneminde din eğitimi teorileriyle ilgili yeterli düzeyde literatürün bulunmaması ve bu eksikliğe bağlı olarak uygulamada karşılaşılan güçlükler olarak belirlenmiştir.

1. Godly Play, Good Shepherd, Gift to the Child ve Waldorf yaklaşımının ahlak eğitimi ile ilgili boyutları ne tür öğrenme ortamlarında kullanılabilir?

2. Godly Play, Good Shepherd, Gift to the Child ve Waldorf yaklaşımının ahlak eğitimi ile ilgili boyutlarının benzerlik ve farklılıklar yönünden birbirleriyle ilişkisi nedir?

Amaç ve Yöntem

Çalışmanın amacı, dünyada erken çocukluk döneminde din eğitimi ile ilgili geliştirilmiş ve uygulanmakta olan yaklaşımları yöntem, materyal, içerik, gelişim dönemi, değerlendirme aşaması ve din eğitimi yaklaşımı açılarından inceleyerek karşılaştırmak ve bu yolla erken çocukluk döneminde din eğitiminin imkân ve sınırlılıklarını tartışmaktır.

Bu çalışma nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi ile gerçekleştirilmiştir. Bunun için erken çocukluk dönemi din eğitimi yaklaşımları ile ilgili Türkçe ve İngilizce alanyazın taranmış ve böylece araştırmanın verilerine ulaşılmıştır. Ulaşılan veriler temalar halinde incelenmiş ve dünya çapında yürütülmekte olan üç temel erken çocuklukta din eğitimi yaklaşımı tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi The Good Shepherd, ikincisi Godly Play ve sonuncusu ise The Gift to the Child olarak isimlendirilmektedir. Makalede The Good Shepherd ve Godly Play yöntemleri ve The Gift to the Child yaklaşımına ek olarak Waldorf yaklaşımının ahlak ve değer eğitimi ile ilgili yönü de incelemeye dahil edilmiştir.¹

Tespit edilen dört temel yaklaşım ve bu yaklaşımlara ilişkin yöntemlerle ilgili alanyazın taraması araştırmanın ana verilerini oluşturmuştur. Son adım olarak sınıflandırılan tüm veriler eğitim öğretim süreçlerinin aşamaları, içeriği, eğitim yaklaşımı, öğretmen ve öğrenci rolleri gibi alanlara göre karşılaştırılmış ve analiz edilmiştir.

¹ Makalede kavram karmaşasına yol açmamak açısından tüm yaklaşımlar orijinal isimleriyle yer alacaktır. Ayrıca buradaki kavramların büyük bir çoğunluğu belli bir dini ve kültürel arka plana sahip olduğu için Türkçeye çevirileri gerçek anlamlarını vermemektedir. Bu sebeple bu isimlendirmelerin orijinal dildeki şekliyle kalmasının daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.

1. Erken Çocuklukta Din Eğitimi

Erken çocukluk döneminin genel özellikleri, bu dönemdeki ahlaki, manevi ya da dini gelişim ile ilgili teoriler ve sınıflandırmalar daha önce farklı çalışmalarda defalarca ifade edilmiştir. Ayrıca çalışmanın odak noktasının erken çocukluk dönemi din eğitimi ihtiyacından ziyade konu ile ilgili dünyadaki uygulama örnekleri olmasından dolayı ahlaki gelişim evrelerinden ayrıntılı bir biçimde bahsedilmeyecektir.

Erken çocukluk dönemi eğitimi ile ilgili yapılan araştırmalar ve ortaya koyulan çalışmalar genel olarak Piaget'in bilişsel gelişim kuramı ile Erikson'un psiko-sosyal gelişim kuramına dayanmaktadır. Ayrıca bu çalışmalar Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramından da faydalanmaktadır. Çocukta dini duygu ve Tanrı düşüncesinin gelişimi konusunda yapılan araştırmalarda yine aynı kuramlar etkili olmaktadır (Oruç, 2014: 102; 2015: 2-3). Çocukta Tanrı düşüncesinin gelişmesi konusunda ortaya koyulan belirli teorilerden bahsetmek konumuz açısından yeterli olacağından makale içerisinde birkaç önemli teoriye yer verilmiştir.

Çocukta dini gelişim ile ilgili klasik düşüncüyü eleştiren Harms'a göre çocukluk dönemi dini gelişimi üç aşamalı olarak gerçekleşmektedir. Buna göre, 3-6 yaşlar arası "Peri masalları evresi", 7-10 yaş "Gerçekçi evre", 11-18 yaş ise "Bireysel evre"dir. Konumuzla ilgili olan 3-6 yaş döneminde çocukta sadece derin ve orijinal bir dini tecrübe değil aynı zamanda onun doğasında daha derin bir şekilde kökleşmiş ve böylece diğer her şeyden daha önemli hale gelmiş bir dini tecrübe ve yaşantıdan söz edilebilir (Harms, 1944: 116).

Piaget'in çalışmalarından esinlenen Elkind'e göre ise, hangi dine mensup olursa olsun çocuklar benzer bilişsel ve duygusal gelişim aşamaları göstermektedir. Erken çocukluk döneminde çocuk 0-2 yaş arası "korunma dönemi"ndedir. Bu dönemde Tanrı'nın varlığını "nesnelerin sürekliliği" ilkesi ile anlamlandırır. Bir sonraki aşama olan 2-7 yaş arası ise "temsil arayışı"nu ifade eder. Zihinlerindeki Tanrı kavramını genel olarak içerisinde buldukları topluluk ya da cemaatlere göre şekillendirirler (Oruç, 2014: 106).

Çocuklarda dini gelişim konusunda çalışmalar yapan Goldman'a göre, ilk aşama 0-7 yaş dönemini kapsayan dindarlık-öncesi ya da sezgisel dini düşünce dönemidir (Goldman, 1964: 3). Bu dönemdeki çocuğun dini yaşam konusunda gerçek bir fikri oluşmamıştır. Gelişimsel olarak daha çok benmerkezci bir tavır takındığından çocuğun dini eğitimi de onun ihtiyaçlarına yönelik olacak şekilde verilmelidir (Goldman, 1964: 54).

Dini gelişim üzerine teorileri olan Fowler, her insanın yedi evrelik bir süreç içerisinde dini gelişimden geçtiğini ancak her bireyin bu süreçleri tamamlamada başarılı olamayacağını iddia eder. Bu yedi sürecin ilk iki aşaması ise erken çocukluk dönemini kapsamaktadır. 0-2 yaş "farklılaşmamış-ilksel inanç", 3-7 yaş "sezgisel-projektif inanç" dönemleridir. Bebeklikte şekillenmeye başlayan inanç formu ilksel inancı temsil eder. Buna göre anne-baba ve çevredekilerle etkileşim sonucunda ilk basit iman formu ortaya çıkar. Dilin oluşumundan önce başlayan bu dönem karşılıklılık ilkesi çerçevesinde şekillenir ve gelecekteki inancın temelini oluşturur (Fowler, 2000: 93-94).

Dini gelişim konusunda daha çok yetişkinlik dönemleri üzerine teorileri bulunan Westerhoff çocukluk dönemi Tanrı düşüncesinin gelişimi ve din eğitimi hakkında da yorumlarda bulunmuştur. Ona göre çocuklar bariz bir şekilde yetişkinlerden daha fazla dini eğilime sahiptirler. Bu nedenle yetişkinler gibi, dini hayatı yaşayabilme noktasında gerekli saygıyı hak ederler. Aynı şekilde onlar da diğer bireyler gibi Tanrı sözünün muhatabıdır. Çocuklara verilmesi gereken dini eğitimin beş şekilde yapılabileceğini iddia eder. Bunlar, inançla ilgili kıssalar anlatmak, dini ritüellerin farklı ortamlarda canlandırmasını yapmak, birlikte dua etmek, dini sorular hakkında konuşmak ve çocuğu dini hizmetler sahasında meşgul etmek, onların da aktif olmasını sağlamaktır (Miller-McLemore, 2006: 9).

Çocukların Tanrı düşüncesi üzerine araştırmalar yapan, özellikle de çocuk maneviyatı gibi bir alanın gelişmesine önemli bir katkı sağlayan ve çocukluk dönemini psikanalitik bir yaklaşımla inceleyen Coles'a göre, benimsedikleri dine göre çocukların Tanrı algıları değişiklik göstermekle birlikte ortak bir "kendi kendini araştırma düşüncesi"ni içermektedir. Bu araştırma sürecinin sonunda birey imana erişebileceği gibi inançsızlığı da tercih edebilir. Bu süreci

şekillendiren en önemli etken ise bireyin çocukluk dönemindeki çevresidir. Bu nedenle henüz okul öncesi dönemdeki bir çocuğa diğer dinlerin öğretimi pek sağlıklı olmayacaktır. Kendi inancı hakkındaki düşünceleri gelişmesini tamamlamamış olacağından diğer dinleri anlama süreci çocuk için zor olacaktır. Okul öncesi dönemdeki çocuğun diğer dinlerle olan ilişkisi sadece kültürel anlamıyla sınırlı kalmalıdır (Coles, 1990: 22).

Erken çocukluk dönemi dini gelişim teorilerine bağlı olarak bu alanda verilmesi gereken din eğitimine yönelik çeşitli uygulamalar da mevcuttur. Bunlar içerisinde en önemlilerinden biri sayılabilecek olan Maria Montessori yönteminin din eğitimi sahasında uygulanmasıdır (Oruç, 2015: 4). Makale içerisinde incelenecek olan The Good Shepherd ve Godly Play yöntemlerinin merkezinde Montessori Eğitim anlayışı yer almaktadır. Bu durum söz konusu yaklaşımların daha iyi anlaşılabilmesi için Montessori eğitiminin genel hatlarıyla burada yer almasını da gerekli kılmaktadır.

Montessori Eğitimi

Montessori, bireyin sahip olduğu gerçek potansiyelinin nitelikli bir eğitim ile ortaya çıkarılabileceğini savunarak, zihinsel engelli çocuklarla yaptığı çalışmaların olumlu sonuçlar vermesinin ardından eğitim metodunu genel çocukluk eğitimi alanında da uygulamıştır. Montessori eğitim metodunda, çocuklar özel olarak tasarlanmış, geleneksel yöntemlerin aksine öğretmenin gerekmedikçe müdahale etmediği bir eğitim ortamı içerisinde serbestçe hareket etme fırsatı tanınarak eğitilmektedir. Her bir çocuğun kendine has gelişim özelliklerine sahip olduğu göz önünde tutularak çocuğun bireyselliğine önem verilmektedir. Bu gelişim durumlarına göre çocuğun eğitiminde ihtiyaç duyulan her türlü materyal bahsedilen sınıf ortamında bulundurulmakta ve çocuğun “kendiliğinden yönlendirilmesi” hedeflenmektedir. Böyle bir sınıf ortamında verilen eğitimin temel ilkeleri ise şunlardır (Lillard, 2013: 31):

- Hareket ve biliş
- Seçim
- İlgi
- Dışsal ödül olmaması

- Arkadaşlarla ve arkadaşlardan öğrenme
- Bağlamda öğrenme
- Öğretmen-çocuk etkileşimi
- Çevrede ve zihinde düzen.

Montessori yaklaşımında bireyin bir otorite tarafından eğitime tabi tutulmasından ziyade deneyimlemenin önemli olduğu vurgulanmaktadır. Zira çocuklar içlerinde kendilerini öğrenmeye doğal olarak iten bir güce zaten sahiptirler. Gelişim süreçlerinde ortaya çıkan duyarlı dönemler sayesinde kendilerinde olan bu güç ortaya çıkar, buna bağlı olarak öğrenme faaliyetinin harekete geçirilmesi için çocuğun ilgisine yönelik materyaller sunmak gerekir. Bu süreçlerde önemli olan çevrenin belirtilen nitelikte düzenlenmesi, çocukların gözlemleyici niteliğinde bir yetişkin tarafından takip edilmeleri ve çeşitli ve çok sayıda öğretim materyallerinin bulundurulmasıdır. Böylece çocuklara kendi başlarına öğrenebilecekleri bir ortam sağlanmakta ve doğuştan getirdikleri yeteneklerin geliştirilmesine katkıda bulunmaktadır (Mutlu v.dğr., 2012: 113).

Geleneksel eğitimden farklı olarak Montessori metodunda öğrenci öğretimin merkezinde yer alır. Sınıf içerisinde disiplinin sağlanması bir eğiticinin sorumluluğunda değildir. Her çocuğun belirli bir düzen ve disiplin bilinci kazanması sağlanır. Montessori yöntemine göre tasarlanmış çevrede çocuk nasıl çalışacağını, neye çalışacağını ve çalışmasının ardından etrafını nasıl toplayacağını öğrenir (Fagan, 2015: 4). Çocuklar kendi merakları ve ilgileri doğrultusunda seçtikleri materyal ile kavramları keşfederken yaptıkları hataları kendilerinin fark etmesi ve düzeltmeye çalışması esastır. Geleneksel yöntemde her çocuk için belirli bir sıra düzeni varken, Montessori sınıflarında çocuk dilediği yerde, istediği arkadaşlarıyla çalışma yapabilir (Danişman, 2012: 98). Yaklaşımın sınıf ortamındaki uygulamalarına dair pek çok çalışma bulunmaktadır. Örneğin, Lillard “Montessori in the Classroom” adlı eserinde yaklaşımın uygulanış şekline dair öğretmenlere rehberlik edecek türde bir örnek sunmaktadır (Lillard, 1997).

Maria Montessori'nin yaklaşımının din eğitimi yorumunu Barselona'daki araştırma okulunda ve 1926 yılında İtalyan öğretmenler için düzenlenen 6 aylık bir seminerde tanıttığı ya da uyguladığı

aktarılmaktadır (Hyde, 2011: 342). Kendisinden sonra da bu alanda çalışmalar yapılmış, benzer yöntemlerle farklı dini gruplara yönelik din eğitimi teorileri geliştirilmiştir. Bu teorilerden biri olan The Good Shepherd metodunu geliştiren Sofia Cavaletti'nin Montessori yönteminin prensiplerinden oldukça etkilendiği söylenebilir. Aynı şekilde İtalya'daki Montessori Eğitim Merkezinde eğitim alan ve Godly Play yöntemini geliştirip uygulayan Jerome Berryman kendisini bir Montessori eğitimcisi olarak tanımlamaktadır. Godly Play yönteminin uygulamalarına bakıldığında da Montessori yaklaşımının açık etkileri görülmektedir (Hyde, 2011: 342).

1.1. The Good Shepherd

Sofia Cavaletti ve Gianna Goobi tarafından, Montessori eğitim ilkeleri esas alınarak, belirli yaş grubu çocuklara yönelik tasarlanmış din eğitimi yaklaşımıdır. Buna göre uygun materyallerle donatılmış bir sınıf ortamı hazırlanarak çocuğun Tanrı ile doğal bir ilişki kurması ve yaratılışın gizemini kavraması sağlanır (Cavaletti, 1992: 139).

Berryman'ın aktardığına göre Cavaletti, çocuğun dini yaşamına yardım etme sürecinin, kendisine yabancı olan bir şeyi dayatmak değil, çocuğun kendi başına Tanrı'yla yakınlaşma isteğine verilen bir cevap niteliğinde olması gerektiğini düşünmektedir (Berryman, 2013: 75). Cavaletti, çocuğun dini gelişiminde "merak" duygusunun merkezi bir rol oynadığına dikkat çeker. Çocukların bu duygusunu harekete geçiren ise somut anlamda bir "gerçekliğe bakış"tır. Yani çocuğun öğrenme isteğinin tetiklenmesi için öncelikle nesneyi görmesi ve merakını canlandırması gerekir. Sonuç olarak çocuk merak ettiği şeyi sorgulamaya başlayacaktır. Dolayısıyla çocuklar ile Tanrı arasında bir ilişki kurulabilmesi için onları dünyada insanlığa sunulan hediyeleri görmeye teşvik etmek ve dinin mesajına dair içerikleri çocuğun gelişimsel özelliklerine göre bu amaçla çeşitlendirmek gerekir. Bunun için de Montessori'nin "pratik yaşam" teorisi ideal bir uygulama aracıdır (O'Shea, 2017: 309-310).

Yaklaşımın uygulanması aşamasında Kutsal Kitap ve ayinlerden derlenen belirli bölümler, dini bir atmosferi yansıtan materyallerin kullanıldığı bir sınıf ortamında verilir. Çocukların din ve Tanrı ile bağlantı kurabilmesi amacıyla gerektiğinde İncil'den seçilen bazı

kıssalara özel materyaller de geliştirilir (Hyde, 2004: 141). Tanrı'nın kelamının çocuğa anlatımı, açıklanması ve çocuğun soru sorması ve yanıtlamasından sonra oyun ve materyaller yardımıyla din eğitimi süreci gerçekleştirilmiş olur. Yani çocuk kendi gelişim dönemine uygun olarak kutsal olanla bir bağ kurmuş olur.

The Good Shepherd yöntemi çocuğa tam anlamıyla bir "keşif" imkânı sunar. Konunun belirlenmesi, materyallerin kullanımı tamamen çocuğun o anki merakına bağımlı olarak şekillenir. Materyal seçiminde çocuğun gelişimsel aşamalarına dikkat edilir. Çocuğun "hassas dönem"leri göz önünde bulundurularak materyal hazırlanır. Dersin işlenmesi üç aşamada gerçekleşir ancak bu süreçlerin nasıl yönlendirileceği çocuğun gelişimsel düzeyine göre değişiklik gösterir. 3-6, 6-9 ve 9-12 yaş aralıklarına göre ayrıca içerik ve yöntem belirlenir. Dersin ilk aşaması derse hazırlık sürecidir. Konuyla ilgili materyaller sınıfa yerleştirilir, öğrenciler sınıfa alınarak öncelikle zarafet kuralları çerçevesinde ortamı nasıl kullanabilecekleri izah edilir. İkinci aşamada materyalin öğretmen tarafından basit bir şekilde sunumu yapılır. Öğretmen, ders esnasında kısmen ve çok gerektiği takdirde müdahil olur. Daha çok gözlemci mahiyetindedir. Tüm öğrencilere karşı eşit düzeyde ilgi gösterir. Konunun daha iyi anlaşılması için çocuklardan ayrıca grup olarak çalışmaları da istenir. Böylece kendi aralarında iletişim kurmaları sağlanarak karşılıklı öğrenme imkanı tanınmış olur. Bu süreçte öğrencilerden, sınıfta bulunan çizim araç gereçleri ile konuya ilişkin zihinlerinde oluşan soruları cevaplandırmaya yönelik resim yapmaları istenir. Son aşamada ise tüm öğrenciler bir araya gelerek dua edilir ve bir sonraki ders için sınıf hazır duruma getirilerek ders bitirilir (Cavalletti, 1992: 140-220).

1.2. Godly Play

Godly Play, Jerome W. Berryman tarafından geliştirilmiş olan bir erken çocuklukta din eğitimi yöntemidir. Temel amacı çocukların manevi kimliklerini bulmaları ve özellikle kendi varlıklarının sınırlarıyla yüzleşmeleri konusunda onlara rehberlik etmektir (Hyde, 2010: 508). Bu eğitim metodu belli bir dine/mezhebe bağlı öğrencilerle yürütüldüğünden daha çok mezhebe dayalı eğitim veren kurumlarda uygulandığı söylenebilir (Grajczonek - Truasheim, 2017: 173).

The Good Shepherd yöntemini yeniden ve kendi mezhebine göre yorumlayan Berryman'a göre, Hristiyanlık eğitimi (dini eğitim) bir dinin ne olduğunu anlatmaktan ziyade, dinin insan hayatındaki yerini ve insanın dinini nasıl yaşayacağını göstermeye yönelik olmalıdır. Din eğitiminin temelinde de din dilinin çocuk yaşta öğrenilmesi ve özümsemesi yatmaktadır (Berryman, 2013: 5-6). Godly Play bir anlamda Cavaletti'nin çalışmalarının tecrübe edilmiş ve uygulamalar neticesinde yeniden şekillendirilmiş bir formudur.

Godly Play, Montessori yaklaşımı esas alınarak uygulanan bir "manevi rehberlik" niteliği taşımaktadır. Buna göre çocuklar ve yetişkinler varoluşlarını anlamlandırmada teşvik niteliği taşıyan karşılıklı bir iletişim içerisinde (Oruç, 2014: 628). Söz konusu bu paylaşım olmaksızın çocukların ve yetişkinlerin bütünlük ve gerçeklik algularını tam anlamıyla kavrayabilmeleri mümkün değildir. Entelektüel açıdan zenginleşen her yetişkin varoluşsal konularda daha çok sorgulamalar yapmasına rağmen çocukluk döneminde sahip olduğu manevi derinlikten uzaklaşmaya başlar. Bu durum bir yünden din dilinin ruhu ile olan bağlantının kaybedilmesinden kaynaklanır (Miller-McLemore, 2006: 21). Godly Play yöntemi de bahsedilen bağlantının devamlılığı için çocukların ergenliğe girmeden önce Hristiyan dili sistemini içselleştirmelerini hedeflemektedir (Berryman, 2013: 95). Berryman'ın kendi ifadesiyle yaklaşımın amacı "Montessori metoduna göre hazırlanmış bir sınıf ortamında hayatın amaç ve anlamının farkına varma, Hristiyan din dili sistemini kullanarak hikaye, kıssa, toplu dini etkinlikler yoluyla Hristiyan hayat tarzını sergileme" dir (Berryman, 2009: 119).

"Hristiyan din dili", içerisinde kutsal hikaye, meseller, ayinsel ifadeler ve tefekkürü barındıran, her birinin kendine has bir üslubu olan konuşmaları ifade eder. Berryman'a göre bu dili öğrenmek herhangi bir sanatı öğrenmek gibidir. Bir ressam olmak için resim yapmak gerektiği gibi, bu dile hakim olabilmek için erken dönemden itibaren öğrenmek ve düzenli olarak kullanmak gerekir. Godly Play yönteminin hedefi de bu dili çocuklara öğretebilmektir (Berryman, 2013: 120-123).

Godly Play yönteminde çocuklara uygun, dini motifleri de içerisinde barındıran ve çocuğun dikkatini dağıtacak her türlü dış etkiden uzak bir sınıfın düzenlenmesi zorunludur. Çocukların gün boyu ders gördükleri genel bir sınıf ortamından farklı olarak yalnızca din dersi için tasarlanmış bir eğitim ortamı hazırlanır. Burada yapılacak derslere çocuğun katılıp katılmaması kendi hazırbulunuşluğuna bağlıdır. İlk aşama olarak çocuğun hazır olması, bir anlamda eşikten atlaması gerekmektedir. Ancak o takdirde ders halkasına dahil edilir (Grajczonek - Truasheim, 2017: 179). Çocuk kendisini hazır hissetmedikçe sınıfa girmesi için zorlanmaz. Bu süreçte önemli olan çocuğun kutsala dair hislerini uyandırmaya çalışmaktır.

Bir sonraki adımda, Godly Play yöntemi kutsal olanla ilişki kurulması açısından İncil’de yer alan kıssa ve hikayelerden faydalanır. İçeriğin belirlenmesi kilisede yürütülen ayin programına bağlıdır. Haftanın konusuna göre seçilen kıssalar çocuğun gelişim düzeyine bakılmaksızın bir yetişkin tarafından yardımcı materyaller ile birlikte, din dilinin kullanımına özen gösterilerek anlatılır. Anlatımla başlayan dini eğitim süreci semboller ve oyun ile sonuçlandırılarak hedeflenen kazanım gerçekleştirilmiş olur. Bu yüzden en başta hikaye yahut kıssanın doğru bir din dili ile anlatımı önem arz etmektedir. Din dilinin çocuklara kavratılmasını amaçlayan bu yöntemde kullanılan hikaye ve kıssaların bir anlatıcı tarafından, aynı dil kullanılarak aktarılması gerekmektedir. Bu nedenle The Good Shepherd yönteminden farklı olarak Godly Play sınıf ortamında bir yetişkinin rehberliği ağır basar. Hazırlanan sınıfa alınan çocuklar bir halka şeklinde bu eğitimi vermekle görevlendirilmiş yetişkinin etrafına dizilir ve anlatıcı sınıf içerisindeki üç boyutlu figürleri, sembolleri, resimleri de kullanarak sunumunu yapar (O’Shea, 2017: 314-315; Grajczonek - Truasheim, 2017: 182).

Son aşama ise “meraklandırma” sürecidir. Anlatıcı konuya ilişkin çocukların ne düşündüğünü sorgulayarak, en çok hangi kısmını beğendiklerine dair kendi merakını dile getirir ve çocukların istedikleri şekilde bu sorulara cevap vermelerini ister. Kimi resim yaparak, kimisi de materyalleri kullanarak yahut canlandırma yaparak anlatıcının sorularını cevaplandırır. Öğrencilerin yanıtlarının değerlendirilmesinin ardından da bir ikram verilir. Yine halka halinde

dua edilerek yemeğe başlanır. Bir ziyafet niteliği taşıyan bu ikramlar dini semboller ile ilgili olduğundan ayinlerin kavranması açısından büyük önem arz eder. Ziyafetin ardından çocuklar yine öğretmenin gözetiminde sınıftan çıkarılır (Berryman, 2009: 132). Tüm bu süreçler hassas bir şekilde, sıralamasına uygun olarak yapılır. Ancak resmi eğitim kurumlarında ziyafet kısmı uygulamaya dahil edilmez (Grajczonek - Truasheim, 2017: 184).

Gelişim ve çocukların manevi yaşamı üzerine çalışmalar yapan Catherine Stonehouse, Berryman'ın yönteminin etkilerini tespit etmek için karşılaştırmalı bir araştırma yapmıştır. Çocukların İncil kıssaları hakkındaki görüşleri, Tanrı anlayışları ve tecrübelerini sorgulamak amaçlı Godly Play eğitimi gören ve görmeyen çocuklar ile görüşmüştür. Bu görüşmeler esnasında çocuklardan Tanrı'nın, İsa'nın, beğendikleri İncil kıssalarının resmini çizmelerini isteyerek bunlar hakkında fikirlerini almıştır. Yapılan çalışmanın sonucunda Godly Play ile eğitim gören çocukların kıssaları ilişkilendirme ve içerisindeki anlamı keşfetmede diğer çocuklara nazaran daha yaratıcı olduklarını ortaya koymuştur. Buna göre çocuğun manevi yönünün gelişmesinde dini öğrenmenin hayatı anlamlandırma açısından daha faydalı olacağı sonucuna ulaşılmıştır (Stonehouse, 2001: 38-39).

1.3. The Gift to the Child

The Gift to the Child yaklaşımı Birmingham Üniversitesinde din eğitimi araştırmacıları tarafından geliştirilmiş bir erken çocukluk din eğitimi yaklaşımıdır (Hull, 1996: 172). Bu yaklaşım bir taraftan İngiltere'de dinlerarası eğitimin somut modellerinden biri olan (Tosun, 2012: 137) fenomenolojik din eğitimi yaklaşımını yansıtırken diğer yandan farklı model ve yaklaşımları da içerisinde barındırmaktadır (Oruç, 2013; 2014: 624). Söz konusu yaklaşımın özellikle çokkültürlü eğitim ortamlarına uygun yöntem ve tekniklerle gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür. Yaklaşımın amacı, çocukların dini pedagojik yöntemler aracılığıyla keşfetmelerine imkân tanımaktır (Grimmitt, 1991: 6).

Religious Education in the Early Years (1987-1989) ve *Religion in the Service of the Child* (1989-1993) adlı projeler çerçevesinde yapılan uygulamalar neticesinde yaklaşımın içeriği belirlenmiş ve konulara

ilişkin materyaller hazırlanmıştır (Hull, 1996: 174). Çeşitli dini kaynaklardan tespit edilen yedi konu başlığı şunlardır;

- Our Lady of Lourdes / Hristiyanlık
- Hallelujah / Hristiyanlık
- Ganesha / Hinduizm
- Nanak's Song / Sihizm
- The Call to Prayer / İslam
- Angels / İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik
- Jonah / İslam ve Hristiyanlık (Grimmitt v.dğr., 1991: 8)

Eğitim sürecinde çocuklara sunulacak materyal, tek bir kelime, bir melodi, bir hikaye, kutsal metinden bir bölüm, bir heykel yahut bir şahıs olabilir. Konu başlıklarının belirlenmesi ve bunlara uygun materyallerin seçiminde belirli kriterler gözetilmiştir. Verilecek dini eğitime konu olacak başlık ve materyaller;

- Gündelik yaşam ve dini hayatın içerisinde özerk bir yere sahip olmalı,
- İçerisinde adanmışlık, kutsallık hissiyatını barındırmalı,
- Çocuklar için bir "hediye" değeri taşımalı, bir kazanıma yol açmalıdır (Grimmitt, 1991: 83; Hull, 1996: 174-175).

The Gift to the Child yaklaşımında din eğitimi dersinin işlenmesi dört aşamalı bir plan şeklinde hazırlanmıştır. Seçilen konuya göre bu aşamaların sıralaması değişiklik gösterebilmektedir.

1.3.1. Katılım (Engagement)

Seçilen dini materyalin sunumunu içeren bu aşama yapılan araştırmalar sonucunda düzenlenen bir ön hazırlık sürecini içerir. Buna göre materyal öğrencilerin karşısına çıkarılmadan önce benzer öğeler kullanılarak çocuğun dikkati çekilmeye çalışılır. Projeler sürecinde Hindistan ve Asya menşeli öğrencilerle yapılan çalışmalardan örnek verecek olursak, ezan konusu anlatılmadan önce çocuklara farklı uyarı sesleri dinletilir. Telefon, yangın alarmı, okul zili gibi sesler çocuklara dinletilerek, bunları duyduklarında ne yaptıkları hatırlatılır. Uyarı seslerini dinlediklerinde durup, verilen direktiflere uymaları ile ezan ve Müslümanların işlerini bırakıp namaza yönelmeleri konusunda benzerlik kurmaları sağlanır. Katılım aşamasında daha çok çocuğun merakını tetiklemek hedeflendiği için mümkün oldukça az düzeyde açıklamaya yer verilir (Hull, 1996: 175-176).

1.3.2. Keşfetme (Exploration)

Çocuğun hayal dünyasına giriş mahiyetini taşıyan bu ikinci aşamada amaç çocuğun materyali tanınmasıdır (Hull, 1996: 177). Seçilen dini materyalin hangi dini temsil ettiğini bilmeksizin, çocuğun konu ile ilgili bir fikir yürütmesi beklenir. Eğer bir hikaye ise dinletilir ve çocuğun kendi deneyimlerinden bahsetmesi istenir. Yahut bir resim seçilmişse incelemeleri, hakkında sorular sormaları ve öğretmenin sorularını cevaplandırmaları beklenir (Grimmitt, 1991: 10).

1.3.3. Bağlama Kavuşturma (Contextualization)

Seçilen materyalin dini ve sosyal bağlamı ile ilişki kurulduğu aşamadır (Hull, 1996: 177). Çocuk, obje ile temsil ettiği din arasında bağlantı kurarak materyalin dini hüviyetini kavramaya çalışır.

1.3.4. Yansıtma (Reflection)

Çocukta davranış değişikliği hedefinin gerçekleştiği son aşamadır. Materyali tanıma ve anlamlandırma süreçlerini atlatan çocuk son aşamada yanıt verme, etkileşimde bulunma ve materyalle ilgili kendi duygu ve düşüncelerini ifade edebilecek yeterliğe erişmiştir. Ezan konusunda dinin talebi ile insan davranışları arasındaki bağlantıyı kurabilen bir çocuktan yüksekçe bir yere çıkarak böyle bir durumda hangi kelimeleri kullanarak insanlara bir mesaj vermek isteyeceği sorulmuş ve çocuk "Herkesi sevin!" şeklinde cevap vermiştir. Bu ifadesiyle çocuğun dini materyalin özünü kavradığı sonucuna ulaşılabilir (Hull, 1996: 177).

Din eğitimi sürecinde belirlenen bu dört aşama hem bir "özdeşleşme", hem de "uzaklaşma" süreçlerini ifade eder. Buna göre farklı din mensubu öğrenciler konu ve materyal sayesinde o din ile özdeşleşme imkanı bulurken, aynı dine ait öğrenciler seçilen materyali farklı bir ortamda gözlemleme fırsatı bulurlar. Bu da kendilerine içerisinde buldukları dini cemaat ortamından uzaklaşma ve farklı açıdan görme olanağı tanır (Hull, 1996: 178).

The Gift to the Child yaklaşımında din eğitiminde belirlenen aşamalarla ilgili kazanımlar hazırlanırken din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımlarından faydalanılmıştır. Bu minvalde her bir konuyla ilgili yedi maddelik kazanım şemaları oluşturulmuştur. Hedeflenen kazanımlar şu şekilde sıralanabilir; iletişim kurma, soru

sorma, hayal etme, empati geliştirme, özdeşleşme, değer biçme, inanma. Bu kazanımlar çocuğun yalnızca dini gelişimine değil, insani yönlerinin de gelişimine pek çok açıdan katkıda bulunur (Hull, 1996: 187; Grimmitt, 1991: 23-24; Oruç, 2013: 238-239).

1.4. Waldorf Yaklaşımında Ahlak Eğitimi

“Steiner Okulları” olarak da adlandırılan Waldorf okulları 91 ülkede bine yakın eğitim kurumunda uygulanmaktadır (Nordlund, 2013: 14). “Yeni bir dünya ve insan” anlayışı ile ortaya koyulan Waldorf Eğitiminde, bireyi özgür kılma ve aynı zamanda davranışlarının sorumluluğunu taşıyabilme gibi kazanımlar hedeflenmektedir. Bu amaçla “antroposofi” kavramını temel alan bir eğitim yöntemi geliştirilmiştir. Buna göre, esas olan insanın tam anlamıyla kendisini bilmesi, kendi potansiyelinin farkında olması ve buradan hareketle aşkın olanın da bilgisine erişebilmesi mümkündür. Waldorf yaklaşımı da bireye bu bilinci kazandırmaya yönelik bir dünya görüşü üzerine eğitim vermeyi hedeflemektedir (Zeteroğlu - Kahraman, 2010: 122).

Bağımsız ve özerk bir yapıya dayalı bir yaklaşım olduğundan Waldorf okullarında sabit bir eğitim-öğretim programına bağlı kalınması söz konusu değildir. Temelde Steiner tarafından geliştirilen, bireyin tüm yönlerinin geliştirilmesine yönelik bir eğitim programı takip edilmektedir. Steiner’in tasarladığı müfredat yine kendisinin çocuğun gelişimi üzerine ortaya koyduğu teorilere göre belirlenmiştir. Buna göre çocuğun gelişim süreci isteme, hissetme ve düşünme olarak ardışık üç aşamayı içermektedir. Bu aşamalar sırasıyla çocuğun taklit, hayalgücü ve temyiz yönlerine karşılık gelmektedir. İlk aşama olan isteme süreci 0-7 yaş aralığına özgüdür. Bu aşamada çocuklar öğrenci-merkezli eğitim yöntemleri kullanılarak fiziksel öğrenme, yaratıcı oyunlar ve yetişkinlerin taklit edilmesi gibi metotlar kullanılarak eğitilebilir. Erken çocukluk eğitiminin içeriği de bu yöntemlere uygun olarak yaklaşımın ilkesi gereği çocuğun ihtiyaçlarına göre yeniden şekillendirilebilir (Nordlund, 2013: 14). Bu nedenle mutlak anlamda bir eğitim-öğretim programına bağımlılık yoktur. Dersin içeriği öğrencinin gelişim düzeyine ve yeteneklerine göre öğretmenler tarafından antroposofi anlayışı çerçevesinde düzenlenmektedir (Sözen - Şimşek, 2018: 291).

Waldorf okulları eğitim planında Katolik ve Protestan din dersleri yer almakla birlikte, farklı dinlere mensup öğrenciler mezheplerden bağımsız bir içeriğe sahip olan din derslerinden faydalanabilmektedir. Bağımsız din dersleri herhangi bir dine yahut mezhebe yönelik öğretileri içerisinde barındırmayan, Waldorf eğitim anlayışının temeline uygun olarak insanın ontolojik yönünün konu edildiği dersleri ifade etmektedir (Sözen - Şimşek, 2018: 291). Böyle bir ders sayesinde öğrenciler belirli bir dogmadan ayrı olarak, inanç gelişimleri sırasında karşılaşılabilecekleri problemlerle baş edebilme yetisi kazanabilmektedir.

Katolik ve Protestan mezhebine yönelik din derslerinin bizzat bu mezheplere mensup öğretmenler tarafından verilmesinin zorunluluğu nedeniyle derslere Katolik rahipler ve Protestan papazlar girmektedir. Bağımsız din dersleri ise, Waldorf öğretmen diplomasına sahip ve idare tarafından belirlenen öğretmenler tarafından verilmektedir (Doğan, 2007: 263).

Öğrencilerin insani yönlerinin gelişimini esas alan Waldorf eğitiminde bireyin gizli yeteneklerini ortaya çıkarma noktasında desteklenmesi amacıyla erken çocukluk döneminde derslerde not ile bir değerlendirme yapılmamaktadır. Aynı şekilde sınıf tekrarı da söz konusu değildir. Bu yaklaşıma göre, çocuğa karne olarak verilen belgelerde notlardan ziyade karakter gelişimleri konusunda bilgilendirme ve geliştirilebilecek yeteneklerinden bahsedilmesi daha uygun görülmektedir. Böylece velinin de katılımının sağlandığı davranış gelişimi süreci takip edilebilmektedir (Zeteroğlu - Kahraman, 2010: 134).

2. Eğitim Sürecinde Yaklaşım ve Yöntemlerin Temel Nitelikleri

Yaklaşım ve yöntemleri eğitim süreçlerinin çeşitli yönleri açısından karşılaştırmalı olarak değerlendirmek mümkündür. Söz konusu incelemeyi eğitim öğretimin planlanması, uygulanması ve değerlendirilmesi aşamaları ve bu aşamaların alt başlıkları göz önünde bulundurularak yapmak yerinde olacaktır. Yaklaşım ve yöntemlerin; gelişim özellikleri, yaş, din eğitimi yaklaşımları, öğrenme ortamları, yöntem, materyal, içerik ve değerlendirme alanlarına göre temel özellikleri ve karşılaştırma kriterleri aşağıda verilmiştir.

2.1. Gelişimsel Özellikler: Yaklaşım ve yöntemlere uygun program geliştirme sürecinde öğrencilerin gelişim özelliklerine uygunluk en önemli unsurlardan bir tanesidir. Waldorf ve The Gift to the Child öğrencilerin yaş ve gelişim seviyelerinin göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. The Good Shepherd de öğrencilerin hassas dönemleriyle doğrudan ilişki kurarak eğitim içeriği hazırladığı söylenebilir. Fakat Godly Play tüm yaş gruplarında aynı hikaye anlatım metodu hiçbir değişiklik yapılmadan kullanılmaktadır. Her ne kadar uygulamada öğretmenler öğrenci seviyesini gözetmeler de programın kendisinde böyle bir seviyelendirmenin yapıldığı görülmemektedir (O'Shea, 2017: 186).

2.2. Yaş: Eğitim sürecinde çocuğun yaşının dikkate alınması hususunda, The Good Shepherd, The Gift to the Child ve Waldorf çocuğun zihinsel ve duygusal gelişim süreçlerini dikkate alırken, Godly Play özel bir yaş aralığı belirlenmemektedir. Buna göre The Good Shepherd dersin işlenmesi üç ayrı yaş aralıklarına göre şekillenir; bunlar 3-6, -6-9 ve 9-12 yaş aralıklarıdır. The Gift to the Child ve Waldorf ise her eğitim düzeyindeki çocuğu yaşına göre şekillendirilir. Waldorf'ta öğrencilerin yaş düzeyleri temelde kurucusu Steiner'in gelişim ilkelerine göre belirlenmiştir. Godly Play'de ergenlik öncesinde çocuğun din dilini öğrenmesi ön planda tutulduğundan aynı grup içerisinde farklı yaş düzeylerinde çocuklara yönelik eğitim verilebilmektedir. Eğitimin niteliğinin belirli gelişim dönemlerine yönelik olarak düzenlenmesinden ziyade farklı yaş gruplarının din dilini kavrayabilmesine özen gösterilir.

2.3. Din Eğitimi Yaklaşımı: Yaklaşım ve yöntemlere genel olarak bakıldığında çeşitli şekillerde gruplandırmalar yapmanın mümkün olduğu söylenebilir. Öncelikle yaklaşımları hitap ettikleri din eğitimi yaklaşımına göre değerlendirmek mümkündür. Buna göre Godly Play ve The Good Shepherd *dini öğrenme* yaklaşımı altında değerlendirmek mümkündür. Söz konusu yöntemler belli bir inancın temsilcisi olan Kilise'lerde, Kilise mensubu öğrencilere, Kilise mensubu eğitimciler tarafından yürütülmektedir. The Gift to the Child ve Waldorf uygulamalarına bakıldığında ise *din hakkında öğrenme* yaklaşımının izlerini görmek mümkündür. Her ne kadar Waldorf doğrudan bir din eğitimi içeriği sunmasa da içinde barındırdığı ahlak, karakter ve kültür

eğitimi unsurları din eğitimi ile ilişkilendirilebilmektedir. Her iki yaklaşım da merkeze tek bir dini, ahlaki ya da felsefi yaklaşımı almama, tüm inanç şekillerine eşit mesafede yaklaşma ve son olarak çokkültürlü eğitim ortamları ile uyumlulukları bakımından aynı kategoride değerlendirilebilirler.

2.4. Öğrenme Ortamı: Yaklaşım ve yöntemleri öğrenme ortamlarına göre değerlendirdiğimizde The Good Shepherd ve Godly Play'in çıkış noktası olarak kilise merkezli bir eğitimi öngördüğünü söyleyebiliriz. Özellikle Godly Play'de daha çok kilise içerisinde oluşturulmuş özel bir sınıf ortamında eğitim verilmektedir. Fakat günümüzde her iki yöntem kamu okullarında da kullanılmaktadır, bu bakımdan söz konusu metotların hem kilise hem de okul düzeylerinde yürütülen eğitimlere uygun olduğu söylenebilir. The Gift to the Child ve Waldorf uygulamaları ise özel ve kamu okullarında farklı inanç biçimlerinden öğrencilerin bir arada olduğu ortamlarda uygulanmak üzere geliştirilmiştir ve kilise uygulamalarına dönük bir amacı ya da içeriği bulunmamaktadır. Bu yönden yukarıda anılan ilk iki yöntemin tek tip eğitim verilen kiliseler ve okullar için, ikinci kategoridekilerin ise okul eğitimi için uygun olduğu söylenebilir.

2.5. Yöntem: Eğitimde kullanılan yöntemler açısından değerlendirildiğinde dört uygulamanın tamamının öğrenci merkezli olduğu söylenebilir. Başta oyunla öğrenme olmak üzere; işbirlikli öğrenme, akran öğrenmesi, yaparak yaşayarak öğrenme, hikaye ile öğrenme gibi eğitim öğretim yöntem, strateji ve uygulamalarını kullandıkları görülmektedir. Bununla birlikte The Good Shepherd ve Godly Play eğitimin merkezine kutsal metinleri ve burada anlatılan hikayeleri almaktadır. Diğer iki yaklaşımın ise herhangi bir metni inceleme ya da katılımcılara belli bir metin üzerinden eğitim verme gibi bir amacının olduğu söylenemez.

2.6. Materyal: Eğitim öğretim sürecinde kullanılan materyallere bakıldığında yaklaşım ve yöntemlerin tamamının çocukların gelişim seviyelerine uygun eğitici oyuncaklar ve diğer materyallere yer verdiği görülebilir. Özellikle Montessori eğitim metodunu temel alan Godly Play ve The Good Shepherd Montessori sisteminde kullanılan tüm materyallere süreç içinde yer vermektedir. Bu yöntemlere göre

çocuğun dini materyalle karşılaşması onda kutsallık hissini oluşturulmasına aracılık edecektir. Waldorf da öğrencilerin gelişim seviyelerine göre birlikte öğrenmelerini hedefleyen yönüne paralel bir şekilde uygun materyallerin kullanımının önünü açmaktadır. Benzer bir biçimde öğrenci merkezliliği ve oyunla öğrenmeyi temele alan The Gift to the Child'ın da materyal çeşitliliğine sahip olduğu görülür. Tüm yaklaşımların materyal kullanımına dönük eşit düzeyde olumlu bir bakış açısına sahip oldukları söylenebilir.

2.7. İçerik: The Good Shepherd ve Godly Play Hristiyanlık dini özelinde uygulandığından içerikleri Kutsal Kitap ve ayinler çerçevesinde şekillenir. Godly Play içeriğin aynı dilde ve şekilde aktarımı noktasında The Good Shepherd'den farklılık gösterir. Ayrıca bazı imanla ilgili konularda iki yöntem arasında mezhepsel farklılıklar görülebilmektedir. Örneğin, Tanrı'nın insanı kendi suretinde yaratmasını ifade eden Imago Dei anlayışında The Good Shepherd daha çok Katolik düşünce sistemine göre şekillenirken, Godly Play'de Protestan fikirleri hakimdir (O'shea, 2017: 311). Bu anlayışa bağlı olarak yöntemlerin konu edindikleri ayinler içerik bakımından mezheplere göre farklılık göstermektedir. Çokkültürlü ortamlara yönelik geliştirilen The Gift to the Child yaklaşımında içerik ilk uygulamalar esnasında yedi başlık şeklinde belirlenmiştir. Bu yedi konu çeşitli dini kaynaklardan elde edilmiş ve belirli ilkelere bağlı olarak seçilmiştir. Yine farklı konularda aynı kriterler göz önünde bulundurularak çeşitli din eğitim müfredatı hazırlamak mümkündür. Bu yaklaşım ve yöntemlerden farklı olarak Waldorf bir resmi kurum eğitimi niteliğini barındırdığından yeniden şekillendirilebilir bir müfredat programına sahiptir. Katolik ve Protestan kaynaklı müfredatın yanında, bağımsız din derslerine yönelik daha çok ontolojik çerçevede konu başlıkları belirlenmiştir.

2.8. Değerlendirme: Montessori metodundan esinlenen The Good Shepherd ve Godly Play çocukların materyalle tanışma süreçlerinin ardından çeşitli etkinliklerle konu hakkında geliştirdikleri fikirleri gözlemler. Bunun için kimi zaman çocuklardan resim yapmaları, grup olarak iletişime geçmeleri, oyun oynamaları istenir. Sınıf içerisinde sorumlu öğretmen yahut yetişkin birey de gerekli gözlemlemeyi yapar. The Gift to the Child yaklaşımında ise seçilen

konu başlığı ve ilgili materyalin çocuk tarafından nasıl anlaşıldığının takip edilebilmesi için “yansıtma” aşaması mevcuttur. Bu aşamada çocuk konu ile ilgili kendisinde oluşan düşünce ve davranış değişikliğini göstermesi için teşvik edilir. Waldorf’ta ise, karnelerde klasik notlandırma sistemi yerine karakter gelişimleri hakkında değerlendirmeler yapılarak, öğrencilerin beslenmesi gereken yetenekleri hakkında velilere gerekli bilgiler verilir.

Tablo 1. Yaklaşımların Temel Nitelikleri

	The Good Shepherd	The Godly Play	Gift to the Child	Waldorf
Gelişim Seviyesi	Gelişim özellikleri dikkate alınır.	Gelişim özellikleri belirleyici bir rol oynamaz.	Erken çocukluk dönemi zihinsel ve duygusal gelişimleri ön plandadır.	Erken çocukluk dönemi zihinsel ve duygusal gelişimleri ön plandadır.
Din Eğitimi Yaklaşımı	Belirli kilise gruplarına yönelik dini öğrenmedir.	Belirli kilise gruplarına yönelik dini öğrenmedir.	Çokkültürlü eğitim ortamlarına yönelik olarak din hakkında öğrenmeyi içerir.	Çokkültürlü eğitim ortamlarına yönelik olarak din hakkında öğrenmeyi içerir.
Öğrenme Ortamı	Kilise merkezli, yalnızca dini eğitim için tasarlanmış sınıflar kullanılır.	Kilise merkezli, yalnızca dini eğitim için tasarlanmış sınıflar kullanılır.	Okul öncesi resmi kurumlarda zenginleştirilmiş sınıf ortamı içerisinde ders işlenir.	Okul öncesi resmi kurumlarda zenginleştirilmiş sınıf ortamı içerisinde ders işlenir.
Yöntem	Dersin işlenişi esnasında öğrenci merkezli uygulamalar kullanılır.	Dersin işlenişi esnasında öğrenci merkezli uygulamalar kullanılır.	Dersin işlenişi esnasında öğrenci merkezli uygulamalar kullanılır.	Dersin işlenişi esnasında öğrenci merkezli uygulamalar kullanılır.

Materyal	Dini hayat içerisinde yer alan materyaller kullanılır.	Dini hayat içerisinde yer alan materyaller kullanılır.	Dini materyalin sunumundan önce benzer materyaller kullanılır.	Konuyla alakalı her türlü materyal kullanımına açıktır.
Yaş	Belirli yaş aralıklarına has seviyeleri vardır.	Farklı yaşlarda çocuklar bir arada ders görebilir.	Erken çocukluk dönemine yönelik olarak düzenlenir.	Okul öncesi, ilkokul ve lise düzeyinde eğitim mevcuttur.
İçerik	Kutsal Kitap ve ayinlere göre şekillenir.	Kutsal Kitap ve ayinlere göre, orijinal din dili kullanımına özen gösterilerek şekillenir.	Çeşitli din ve inançlardan kutsallık hissini barındıran, gündelik dini hayata yönelik başlıklar belirlenir.	Esnek bir müfredat içerisinde hem Katolik-Protestan hem de bağımsız din derslerine yönelik ontolojik konuları içerir.
Değerlendirme	Ders sonunda resim yapma, oyun vb. etkinlikler, grup çalışmaları ile konunun anlaşılması değerlendirilir.	Ders sonunda resim yapma, oyun vb. etkinlikler, grup çalışmaları ile konunun anlaşılması değerlendirilir.	Yansıtma aşamasında çocukta meydana gelen davranış değişikliği takip edilir.	Karakter gelişimleri hakkında değerlendirmeler yapılır, yetenekleri teşvik edilir ancak notlandırma yapılmaz.

Erken çocukluk döneminde din, ahlak ya da değer eğitimi konu alan yaklaşımlara bakıldığında dini, felsefi ve seküler bakış açıları ile ilişkilendirilebilecek çeşitliliğe sahip alternatiflerin olduğu görülmektedir. Yukarıda sıralanan özellikler bir yöntemi diğerinden daha üst bir seviyeye çıkarmadığı gibi öğrenci üzerindeki etkileri ile ilgili de bilgi veremez. Yöntemlerin çeşitli açılardan etkililiği öğrenci profiline, eğitimcinin yetkinliğine ve kullanıldıkları eğitim ortamına göre değişiklik gösterecektir.

Sonuç ve Öneriler

Erken çocukluk döneminde dini, manevi ya da ahlaki bir eğitimin öğrencilere hangi ortamlarda ve içeriklerle aktarılması gerektiği sorunu farklı zorlukları da ortaya çıkarması açısından oldukça karmaşıktır. Öncelikle eğitim sürecinin ana aşamaları olan tüm alanların; alanyazın, alanda yapılan araştırmalar ve güncel sorunlar da göz önünde bulundurularak dikkatle planlanması gerekmektedir. Sonrasında ise okul öncesi eğitim uygulamaları kontrol edilmeli ve yeniden yapılandırılmalıdır.

Çocukların erken dönemlerde dini manevi gelişimi ve ihtiyaçları ile ilgili Türkçe literatürde yeterli çalışmanın yer almaması bu dönemdeki çocuklar için nasıl bir eğitim içeriği hazırlanması gerektiği ile ilgili zorlukların sebeplerinden bir tanesidir. Bununla birlikte çocuklarda maneviliğin ne demek olduğunu ve neleri kapsadığını tam olarak tespit etmek ya da bununla ilgili evrensel ortak bir bakış açısı geliştirmek oldukça zor görünmektedir. Bu noktada çocukların gelişim evrelerinin yanı sıra ülkelerin ve kültürlerin temel manevi değerleri göz önünde bulundurularak içerik, materyal ve yöntem hazırlama çalışmalarını yapılması gerekmektedir.

Çocukların erken dönem dini-manevi gelişimi ile ilgili hazırlanacak içeriklerde onların aslında gelişimsel olarak ihtiyaç duymadıkları bilgileri aktarmak ya da gelişim seviyelerinin üstünde kazanımlar oluşturmaktan kaçınmak gerekmektedir. Unutulmamalıdır ki erken çocukluk döneminde çocuğun en büyük ihtiyacı ve görevi oyun oynamak ve temel yaşam becerilerini kazanmaktır. Bu bakımdan çocukların takip etmekte zorlanacakları ağır eğitim içeriklerinden ziyade eğitsel oyun ve oyuncaklara dayalı temel bir eğitim tercih edilmelidir. Eğitimin içeriği kişinin kendisi, çevresi ve doğa ile olan ilişkisinde yol gösterecek ve günlük yaşamda karşılaşılabileceği durumlar için rehberlik edecek şekilde dizayn edilmelidir.

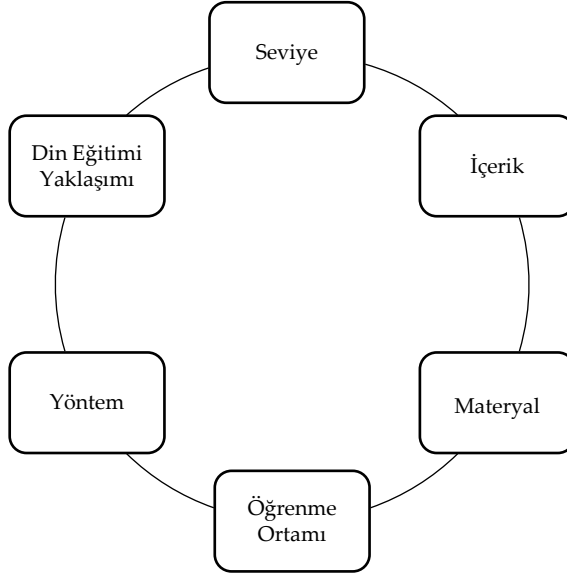
Eğitim süreci göz önüne alındığında şüphesiz en önemli noktalardan bir tanesi de eğitim-öğretim yaklaşımları, eğitimin içeriği ve öğreticilerin donanımı sayılabilir. Türkçe literatüre bakıldığında okul öncesi dönemdeki çocukların ahlak, değer ya da sosyal kurallar ile ilgili eğitimlerinde benimsenmiş dini bir yaklaşımın varlığından söz

edilmesi mümkün değildir. Farklı ülkelerde geliştirilmiş olan modeller ise eğitim programının uygun bölümlerinde kullanılabilir ya da özgün bir yaklaşım geliştirme konusunda yapılacak çalışmalara temel oluşturabilir.

Makalede incelenen yaklaşımların tamamı ülkemizde uygulanmakta olan modellerin bir parçası haline getirilebilir. İncelenen yaklaşımlara bakıldığında hepsinin de temelinde dini kuralların ya da ibadetlerin yetişkinlere hazırlanan içeriklerdekine benzer bir şekilde öğretiminden ziyade dini hikayelere, ahlaki ilkelere, kültürel ve toplumsal değerlere atıf yapan içeriklerin ve bunlara uygun yöntem ve materyallerin tercih edildiği görülmektedir. Çocukların doğayla olan etkileşimleri, hayvan ve bitkilere karşı bakış açıları, birbirleriyle ve toplumun geri kalanıyla olan ilişkileri bu dönem eğitiminin temelini oluşturuyor gibi görünmektedir. Bu bakımdan ülkemizde erken çocukluk döneminde din eğitimi uygulamaları geliştirilirken özellikle yöntem, teknik ve materyaller bakımından dünyada uygulanmakta olan yaklaşımların incelenmesi farklı bakış açıları kazanılmasını sağlayabilir.

Erken çocukluk döneminde dini, manevi ya da ahlaki gelişimi destekleyecek bir eğitim içeriği oluşturulurken eğitimin hangi seviyedeki öğrencilere, nasıl bir içerikle, hangi materyaller kullanılarak, hangi öğrenme ortamında, hangi yöntem ve teknikler kullanılarak ve hangi din eğitimi yaklaşımına göre dizayn edileceği ile ilgili hassas bir çalışma yürütülmelidir. Yukarıda sıralanan kriterlerin tespit edilebilmesi için ise çocuk gelişimi, öğrenme psikolojisi, erken çocukluk dönemi eğitimi uzmanı ve din eğitimcilerinin ortak çalışmalar yürütmesi esas olmalıdır. Aşağıda verilen şekil erken çocukluk döneminde dini-manevi eğitimin ayrıntılarını belirlerken kullanılması gereken ana kriterleri göstermektedir.

Şekil 1. Eğitim içeriği için kullanılabilir kriterler



Kişilerin din ve vicdan özgürlükleri İnsan Hakları Evrensel Beyanname ile garanti altına alınmıştır. Bu kapsamda kişinin kendi çocuğuna dini tercihlerine uygun din eğitimi vermek de devletlerin görevi olarak kabul edilebilir. İlköğretim ve ortaöğretim seviyelerinde olduğu gibi okul öncesi dönemde de farklı yaklaşımların geliştirilmesi farklı inanç türlerinin okul içindeki temsili için büyük önem taşımaktadır. Makalede incelenen yaklaşımlar tamamen seküler eğitim ortamlarında uygulanabileceği gibi bir dinin benimsendiği ortamlarda da uygulanabilecek özelliklere sahiptir. Bu yaklaşımları çeşitlendirmek ve bir yandan içinde yaşadığımız coğrafyaya uygun diğer yandan ise dünya vatandaşları yetiştirme amacı güden yaklaşımlar geliştirilmelidir. Bu noktada yaklaşım, yöntem, teknik ve materyallerin etki düzeylerinin incelendiği alan araştırmaları şüphesiz ki literatürü geliştirecektir.

Kaynakça

- Berryman, Jerome W. *Teaching Godly Play: How to Mentor the Spiritual Development of Children*. Denver: Morehouse Education Resources, 2009.
- Berryman, Jerome W. *The Spiritual Guidance of Children: Montessori, Godly Play, and the Future*. New York: Morehouse Publishing, 2013.
- Cavalletti, Sofia. *The Religious Potential of the Child (3-6 years)*. Chicago: Liturgy Training Publications, 1992.
- Coles, Robert. *The Spiritual Life of Children: The Inner Lives of Children*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1990.
- Danişman, Şahin. "Montessori Yaklaşımına Genel Bir Bakış ve Eğitim Ortamının Düzenlenmesi". *Eğitimde Politika Analizi Dergisi* 1/2 (2012): 85-113.
- Doğan, Recai. "Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli". *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*. Ed. İlyas Çelebi. 255-300. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Fagan, Aimee. *Sewing in the Montessori Classroom: A Montessori Practical Life Curriculum for the Primary Ages*. Virginia: Record Press Paperback, 2015.
- Fowler, James. "İman Bilincinin Evreleri". Trc. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000): 85-104.
- Goldman, Ronald. *Religious Thinking From Childhood to Adolescence*. New York: The Seabury Press, 1964.
- Grajczonek, Jan - Maureen, Truasheim. "Implementing Godly Play in Educational Settings: A Cautionary Tale". *British Journal of Religious Education* 39/2 (2017): 172-186.
- Grimmitt, Michael. "The Use of Religious Phenomena in Schools: Some Theoretical and Practical Considerations". *British Journal of Religious Education* 13/2 (1991): 77-88.
- Grimmitt, Michael - Grove, Julie - Hull, John Martin - Spencer, Louise. *A Gift to the Child: Religious Education in the Primary School-Teachers' Source Book*. London: Simon & Schuster, 1991.
- Harms, Ernest. "The Development of Religious Experience in Children." *The American Journal of Sociology* 50/2 (1944): 112-122.

- Hull, John Martin. "A Gift to the Child: A new Approach for Teaching Religion to Young Children". *Religious Education* 91/2 (1996): 172-188.
- Hyde, Brendan. "Children's Spirituality and the Good Shepherd Experience". *Religious Education* 2/99 (2004): 137-150.
- Hyde, Brendan. "Godly Play Nourishing Children's Spirituality: A Case Study". *Religious Education* 105/5 (2010): 504-518.
- Hyde, Brendan. "Montessori and Jerome W. Berryman: Work, Play, Religious Education and the Art of Using the Christian Language". *British Journal of Religious Education* 33/3 (2011): 341-353.
- Lillard, Paula Polk. *Montessori in the Classroom: A Teacher's Account of How Children Really Learn*. New York: Schocken Books, 1997.
- Lillard, Paula Polk. *Montessori Modern Bir Yaklaşım: Anne Babalar ve Eğitimciler İçin Montessori'ye Girişin Klasikleşmiş Kitabı*. Trc. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Mata-McMahon, Jennifer - Haslip, Michael J. - Schein, Deborah L. "Early Childhood Educators' Perceptions of Nurturing Spirituality in Secular Settings". *Early Child Development and Care* (2018): 1-19.
- Miller-McLemore, Bonnie. "Whither the Children? Childhood in Religious Education". *The Journal of Religion* 86/4 (2006): 635-657.
- Mutlu, Burcu - Ergişi, Arzu - Bütün Ayhan, Aynur - Aral, Neriman. "Okul Öncesi Dönemde Montessori Eğitimi". *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/3 (2012): 113-128.
- Nordlund, Carrie. "Waldorf Education: Breathing Creativity." *Art Education* 66/2 (2013): 13-19.
- Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü. 1-49. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi: Teorik Çerçeve, Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri". *Yeni Türkiye* 58 (2014): 621-635.

- Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Çoğulcu Bir Yaklaşım: 'Gift to the Child'". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013): 227-258.
- Oruç, Cemil. *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2014.
- O'Shea, Gerard. "A Comparison of Catechesis of the Good Shepherd and Godly Play". *British Journal of Religious Education* 3/40 (2017): 308-316.
- Sözen, Hasan - Şimşek, Vahdeddin. "Waldorf Okullarında Din Eğitimi Yaklaşımı ve Uygulamaları". *Değişen Dünyada Eğitim*. Ed. Serkan Dinçer. 290-296. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Stonehouse, Catherine. "Knowing God in Childhood: A Study of Godly Play and the Spirituality of Children". *Christian Education Journal* 5/2 (2001): 27-45.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Zeteroğlu, Elvan Şahin - Bağçeli Kahraman, Pınar. "Waldorf Okulları ve Steiner Yaklaşımı". *Okul Öncesi Eğitiminde Uygulanan Farklı Modeller*. Ed. Handan Asude Başal. 121-136. Bursa: Dora Basım Yayın, 2010.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 153-194

**Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin
Şairliği ve Türkçe Şiirleri**

**The Poetry Skill and the Turkish Poems of Abdurrahman Kâmil
(Yetkin) Efendi From Amasya**

Avni Erdemir

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eski Türk Edebiyatı
Anabilim Dalı

Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Education, Old Turkish
Literature Department

Amasya, Turkey

avni.erdemir@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5659-5459

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24 Aralık / December 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Şubat / February 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 **Sayfa / Pages:** 153-194

Atıf / Cite as: Erdemir, Avni. "Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri [The Poetry Skill and the Turkish Poems of Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi From Amasya]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 153-194.

<https://doi.org/10.18498/amailad.579964>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/amailad>

The Poetry Skill and the Turkish Poems of Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi From Amasya

Abstract

Abdurrahman Kâmil Efendi was born in Amasya in 1850 and died in the same city in 1941. His grandfather is Mustafa Mecdî Efendi and his father is Ahmet Rifat Efendi. After the invasion of Crimea by the Russians, his family moved to Mecitözü, a town of Amasya and they settled there. The family was known as Mecdîzâde related to the name of Mustafa Mecdî Efendi.

Abdurrahman Kâmil Efendi got a good religious education from the early ages of his childhood and he had adequate Arabic and Persian language skills to write poems. He had been a mufti and religious department sheik at Amasya Sultan Bâyezîd Mosque. He overtook a great responsibility during the national struggle of the Turkish People and played a key role during that period. He invited the local people to support the movement of independence.

Up to today, there have been a lot of researches carried on his books which are about his role in the national struggle period. However, there has no research done about his poems and poetry skills. Furthermore, he is, also, a poet and wrote some poems in Arabic, Persian and Turkish languages with the nickname Kâmil. In this article, his Turkish poems that he wrote with the nickname Kâmil were determined and his poetry skill was discussed.

As a result of this research we were determined 14 Turkish poems of him which includes 4 masnavi, 2 odes (kasida), a müsemmen and 6 ghazals. Kâmil Efendi has adopted the elements of comparison and the groups of words from the tradition of divan. The main theme of his poems on religion and mysticism is divine love.

In this article, the poems of Abdurrahman Kâmil Efendi with the nickname *Kâmil* were identified and presented the transcriptions of them; and gave information about him based on his poems

Summary

Abdurrahman Kâmil Efendi was born in Amasya in 1850 and died in the same city in 1941 His family moved from Crimea in 1783 when the Crimea was invaded by tre Russian army. They first settled in Mecitözü which was a town of Amasya in those years. They were called as Mecdîzâdeler. His father was Ahmet Rif'at Efendi and his grandfather, Mustafa Mecdî Efendi, was a scholar and a sheik of Nakşibendiyye.

Kâmil Efendi received a perfect thelogical education from the best scholars of his period and learned Persian and Arabic languages as much as to write poems in

those mentioned languages. When he completed his education, he became a müderris (academician in madrasah) in Amasya, a preacher at Sultan Bayezid Mosque and he taught interpretation of Quran in different mosques. Abdurrahman Kâmil Efendi, who fulfilled the longest duty as a mufti in Amasya, was appointed as a mufti to Amasya at the age of 50 in May 1900, after the death of Amasya mufti Mehmed Efendi. He was retired in 1915 because of the age limitation. He taught some subjects between the years 1916-1920 at Dârülhilâfe Madrasah. After the death of Mufti Mehmed Tevfik Efendi in 1921, he was once again appointed as a mufti to Amasya by the order of Gazi Mustafa Kemal in 1922 and he carried on this duty up to 1941 which was the year he died.

He took a mission in the National struggle of Anatolia against enemies between the years 1919-1922. Gazi Mustafa Kemal Pasha who was seeking the support of the Anatolian people in those years visited Amasya as the first city to start the National struggle and the Amasya mufti Hacı Tevfik Efendi and Abdurrahman Kâmil Efendi welcomed and greeted him at the entrance of the city. Abdurrahman Kâmil Efendi who was the preacher of Sultan Bayezid Mosque at that period addressed to the people on Friday, 13th June 1919 about the importance of the National Struggle to depict his support to Mustafa Kemal Pasha. Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti was established on 14th June, 1919 with 17 members for the first time in Amasya and the first member of this community was Müftü Tevfik Efendi (d.1921) and the second one was Abdurrahman Kâmil Efendi.

Kâmil Efendi was married to Emine Hanım, the daughter of scholar Anaç Hoca in 1883 and he had three sons with the names Mehmed Sabri Yetkin, Ahmed Emri Yetkin and Mustafa Niyazi Yetkin and a daughter, Fatma Zehra. His sons also became the famous scholars of Amasya like himself.

There have been many studies done about the life, personality, books, poems and the role in National Struggle of Abdurrahman Kâmil Efendi who wrote many books on theological content. In these studies, it was mentioned that he was a poet with "Divançe". However, there has been no study about his poesy and his poems up to now. In this study, it is aimed to explain the poesy and the characteristics of his poems through giving the translated written texts in "Divançe" recorded under the name of Abdurrahman Kâmil Efendi with the number Yz. A 8993 in the handwritten book section of Ankara National Library.

This book in which we based on to determine the poems of Abdurrahman Kâmil Efendi was written as a mixture of verse-prose. The mystical ideas expressed in the prose sections were supported by poems written in Turkish, Arabic and

156 | A. ERDEMİR / Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri
Persian languages and they were put into the appropriate places related to the topic.

He used nickname *Kâmil* in his poems. He wrote 14 Turkish poems in this book. In all these poems, verse styles, prosody forms and simile elements belonging to classical divan poem tradition are used successfully. In this aspect, it is possible to evaluate Abdurrahman Kâmil Efendi as one of the follower and a good example of a classical divan poem tradition in twentieth century.

This poem was written in the form of verse and consists of 4 masnavi, 2 odes (kasida), 1 muhammes (a section with five lines), 1 müsemmen (a section with six lines) and 6 ghazal(lyrics). These poems were technically written excellently and they reflect all the characteristics of the verse styles.

He used 7 different prosody forms in his poems. However, he used double prosody form in his two poems which is accepted as an exception in classical poem tradition.

The poet was successful at using prosody verse. There have sometimes seen reduction of the pronunciation of the syllable (zihaf) in some of his poems. The words and syllables which must be pronounced with two syllables in which one of them is open and the other one is closed as in *bîh*, *hîç*, *yâr* and *tîz* are pronounced as one closed syllable.

The words which should be pronounced as two syllables (med) are pronounced without two syllables (med), some consonants of Arabic language are pronounced related to the rules of Turkish pronunciation are the characteristics which the poet preferred in his poems. Most of these prosody faults in the poems of Abdurrahman Kâmil Efendi are the reflection of the characteristics of Turkish prosody changed in time to his poems.

The main theme of Abdurrahman Kâmil's poems is the love of God. He used the words to describe love in his poems with the meaning of mysticism where as the other poets of divan literature used these words to describe their love to their lovers. Lirism is dominant in his poems.

The book starts with a mesnevi with 19 couplets. The first poem of the book was written in the form of classical poem tradition and the poem starts with besmele, praise to God and pray to the Prophet. These subjects are stressed throughout the poem.

The themes of his other poems are about the pain of separation and convergency to the lover. His fourth book is a Mesnevi with 55 couplets. He wrote that Mesnevi for his great admiration to Seyh Şadi buried in Şeyhsadi village in Amasya.

Among the poems of Abdurrahman Kâmil Efendi, there is an eulogy written in "elifname" style. In this "elifname", Kâmil Efendi wrote one line for each letter of

Arabic language consisted of 29 letters starting from the alphabet elif to last letter y. The letters in the poem are included into a rhythm.

His son Ahmet Emrî Yetkin claimed that his father had destroyed some of his poems and some of them were lost because of unknown reasons. Why he ruined his poems by himself was not known clearly. The destruction of the poems of Abdurrahman Kâmil who was one of the good example of 16th century classical divan poem tradition in 20th century was a great lost for Turkish literature. If his lost poems are found and then published, it will yield to make a healthier evaluation about his poesy and poems.

Keywords: Old Turkish Literature, Abdurrahman Kâmil Efendi, Mecdîzâde, Amasya, Poet.

Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri

Öz

Abdurrahman Kâmil Efendi, 1850 yılında Amasya'da doğmuş ve 1941'de Amasya'da vefat etmiştir. Dedesi Mustafa Mecdî Efendi, babası Ahmed Rif'at Efendi'dir. Kırım'ın Ruslar tarafından ilhakı üzerine ailesi, o dönemde Amasya'ya bağlı bir kaza olan Mecdîzü'ye yerleşmiştir. Dedesi Mustafa Mecdî Efendi'ye nisbetle aile Mecdîzâdeler olarak bilinmektedir.

Abdurrahman Kâmil Efendi, çocukluğundan itibaren iyi bir dinî eğitim almış; eser yazacak kadar Arapça ve Farsçaya vâkıf olmuştur. Amasya Sultan Bayezid Camii kürsü şeyhliği ve uzun yıllar Amasya müftülüğü yapmıştır. Millî mücadelede önemli görev ve sorumluluklar üstlenmiş; bir din adamı olarak halkı milli mücadeleye destek vermeye çağırmıştır.

Dinî nitelikte çok sayıda eser veren Abdurrahman Kâmil Efendi'nin bu eserleri ve milli mücadeledeki rolü ile ilgili günümüze kadar çok sayıda çalışma yapılmış; ancak şiirleri ve şairliği üzerinde hiç durulmamıştır. Oysa Abdurrahman Kâmil Efendi, Kâmil mahlasıyla Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazmıştır.

İnceleme sonunda, Abdurrahman Kâmil Efendi'nin 4 mesnevi, 2 kaside, 1 muhammes, 1 müsemmen ve 6 gazel olmak üzere, toplam 14 Türkçe şiiri tespit edilmiştir. Kâmil Efendi, şiirlerinde divan şiiri geleneğinin mazmun ve benzetme unsurlarını kullanmıştır. Dinî ve tasavvufî mahiyette olan şiirlerinin konusu ilâhî aşktır.

Bu makalede Abdurrahman Kâmil Efendi'nin *Kâmil* mahlasıyla yazdığı Türkçe şiirlerinin tespiti yapılmış, bunların çeviriyazılı metinleri ortaya konmuş ve şiirlerinden hareketle şairliği hakkında bilgiler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eski Türk Edebiyatı, Abdurrahman Kâmil Efendi, Mecdîzâde, Amasya, Şair.

Hayatı

Abdurrahman Kâmil Efendi'nin soyu, 1783 yılında Kırım'ın Ruslar tarafından ilhakı üzerine, o dönemde Amasya'ya bağlı Mecitözü kazasına yerleşen Mecdîzâde ailesine dayanmaktadır. Babası, Ahmet Rif'at Efendi; dedesi, dönemin âlim ve Nakşibendiyye şeyhlerinden Mustafa Mecdî Efendi'dir. Mustafa Mecdî Efendi'nin babası da Hasan Efendi'dir. Hasan Efendi, Amasya'ya bağlı Ziyaret beldesinde medfun olan Abdülbâkî Hicâbî ile Kırım'dan Amasya'ya hicret etmiş ve Mecitözü'ye yerleşmiştir. Hasan Efendi, burada ilme dair bir teveccüh görmeyince Mecitözü'de dünyaya gelen oğlu Mustafa Mecdî ile beraber Amasya'ya gelerek Gümüşlü mahallesine yerleşmiştir.

Dedesi Mustafa Mecdî'ye nisbetle kendisine Mecdîzâde diyen Abdurrahman Kâmil Efendi, 1266/1850 yılı cemâziye'l-âhir ayının on beşinde (28 Nisan 1850) Amasya'da doğmuştur. 1271/1854-55 yılında sıbyan mektebine girmiş; 1278/1861-62'de burada Madenüscü ismiyle tanınan Sıbyan muallimi Mustafa Efendi gözetiminde Kur'ân'ı ezberleyerek hâfız olmuştur. İki sene de kırâat ve tecvid dersleri alan Abdurrahman Kâmil, 1280/1863-64 yılında Amasya mutasarrıfı Ziya Paşa'nın yaptırdığı Rüştiye mektebinde okumuş, 1285/1868-69'da ise Mehmet Paşa Medresesine gitmiştir. Burada beş yıl temel ilimler eğitimi almıştır. Aynı yıllarda ağabeyi Sadık Efendi'den (ö.1321/1903-4) kırâat, ferâiz ve ilm-i arûz dersleri almıştır. Yedi sene de devrin âlimlerinden fıkıh, fıkıh usulü, hadis, hadis usulü, tefsir ve aklî ilimler eğitimi görmüş ve 1297/1879-80'de Mir Hasan Efendi'den icâzet alarak eğitim faaliyetine başlamıştır.¹

Amasya Sultan Bayezid Camii'nde kürsü şeyhliği de yapan Abdurrahman Kâmil Efendi, müftü olmadan önce her sene Ramazan ayında halka yönelik tefsir dersleri; yine Gümüşlü Camii'nde sabah ve ikinci namazlarında tefsir dersleri vermiştir. Bu dersler halkın ilgisine mazhar olmuştur.²

¹ Recep Orhan Özel, "Amasya'da Bir Âlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (Ö.1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (Ö.1963), Ahmet Emrî Yetkin (Ö.1974), Mustafa Niyazi Yetkin (Ö.1959)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Haziran 2018): 42-46.

² Özel, "Amasya'da Bir Âlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (Ö.1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (Ö.1963), Ahmet Emrî Yetkin (Ö.1974), Mustafa Niyazi Yetkin (Ö.1959)", 47.

Abdurrahman Kâmil Efendi, Anadolu'nun kurtuluş mücadelesinde de önemli görevler üstlenmiştir. Gazi Mustafa Kemal Paşa, halk desteği arayışındaki ilk duraklarından biri olan Amasya'da, Amasya müftüsü Hacı Tefvik Efendi ve Abdurrahman Kâmil Efendi tarafından karşılanmıştır. O zaman Sultan Bayezid Camii vaizi olan Abdurrahman Kâmil Efendi, 13 Haziran 1919 günü yaptığı Cuma vaazında halka milli mücadelenin önemini anlatmıştır. 14 Haziran 1919'da kurulan Amasya Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin 17 kişilik isim listesinin başında Müftü Tefvik Efendi (ö.1921) ikinci sırasında ise Abdurrahman Kâmil Efendi vardır.³

1300/1882-83 yılında Amasyalı âlim Anaç Hoca'nın kızı Emine Hanım'la evlenen⁴ Abdurrahman Kâmil Efendi, Arapça ve Farsça bilmekte olup Amasya müftüsü Mehmed Efendi'nin vefatı üzerine 1318/1900 yılı Muharrem (Mayıs) ayında 50 yaşında iken meşihat makamınca fetvâya mezun olmuş ve Amasya müftülüğüyle birlikte Sivas ve Karadeniz bölgesi vaizliği görevine getirilmiştir. Hicaz Demiryolu İâne Komisyonu'ndaki hizmetinden dolayı 1903'te nişan ve madalya ile taltif edilmiş; aynı yıl kendisine Mûsile-i Süleymâniye-i Râbia'dan Bursa Fakihzâde Medresesi pâyesi, 1905'te İzmir Payesi verilmiştir. 1912 yılında yanlılıkla emekliye sevkedildiyse de yanlılık düzeltilerek görevine dönmüş ve 1 Eylül 1331/1915 yılında yaş haddinden emekli edilmiştir. 1916-1920 yıllarında Dârülhilâfe Medresesi'nde ders vermiştir. Müftü Mehmed Tefvik Efendi'nin 1921'de vefatından sonra Gazi Mustafa Kemal'in emriyle Temmuz 1338/1922 yılında tekrar Amasya müftülüğüne tayin edilmiş ve vefat ettiği 18 Kanun-ı evvel 1941 yılı perşembe gününe kadar bu görevi yürütmüştür.⁵ Cenaze namazı oğlu

³ Abdurrahman Kâmil Efendi'nin Millî Mücadele'deki görev ve fonksiyonları hakkında geniş bilgi için bk. Ali Sankoyuncu, "Millî Mücadelede Amasya Müftüleri (Hacı Tefvik ve Abdurrahman Kâmil Efendiler)", *Diyanet İlmî Dergi* 31/2 (1995): 61-100; Songül Keçeci Kurt, "Son Dönem Osmanlı Ulemasının Önemli Şahsiyetlerinden Abdurrahman Kâmil Efendi (1850-1941)", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi-Journal of Turkish Researches Institute*, 60 (Eylül-September 2017): 477-494.

⁴ Özel, "Amasya'da Bir Âlim Yuvası: Mecdizâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (Ö.1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (Ö.1963), Ahmet Emri Yetkin (Ö.1974), Mustafa Niyazi Yetkin (Ö.1959)", 46.

⁵ Kâmil Şahin, "Abdurrahman Kâmil Yetkin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 504-505; Mustafa Murat Batman, "Osmanlı'nın Son Döneminden Cumhuriyete Uzanan Bir Âlim: Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, (21-23 Nisan 2017), ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün (Ankara: KIBATEK, 2017), 2: 510-511.

160 | A. ERDEMİR / Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri
Mehmet Sabri Yetkin tarafından kıldırılmış ve Şamlar Mezarlığına defnedilmiştir.⁶

Kâmil Efendi'nin Mehmed Sabri Yetkin, Ahmed Emri Yetkin ve Mustafa Niyazi Yetkin olmak üzere üç oğlu ve Fatma Zehra isimli bir kızı vardır. Oğulları da kendisi gibi Amasya'nın son devrinde yetişmiş önemli âlimlerdendir.⁷

Eserleri

1. Nakdü'l-Hâtır Fî Cilâi'n-Nâzır

Eserin müellif hattı nüshası, Amasya Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 1708/1 numarada kayıtlıdır. İlk dört sayfanın konusu ahlâk olup sonraki kısımlarda Hz. Muhammed'in mucizeleri ve Veysel Karânî'nin kıssası yer almaktadır. Eser, yazarın vefatından üç yıl önce 1938 yılında tamamlanmıştır. Amasya Yazma Eserler Kataloğu 1708/2 numarada *Dürrer-i Zebân* isimli kayıtlı olan eser, müstakil bir eser olmayıp bazı değişikliklerle beraber birinci bölümün aynısıdır. Müellif, bu bölümde eserin adını *Nakdü'l-hâtır fî cilâi'n-nâzır* olarak güncellemiştir. Eser Türkçedir.

2. Tebyînü'l-Muğlakât ve'l-Mühimmât min Elfâzi'l-Makâmât

Amasya Yazma Eserler Kütüphanesi 1734 numarada kayıtlı olan eser, müellif hattı olup 28 varaktır. 1339/ 1920-21 yılında tamamlanmıştır. Eser, Ebû Muhammed el-Kâsım el-Harîrî'nin (öl. 516/1055) *Makâme* isimli elli küçük hikâyeden oluşan eseri hakkındadır. Abdurrahman Kâmil Efendi, manzum olan bu kitaptaki kelimelerin lugat anlamlarını vermiş ve metin içindeki anlamına dair açıklamalar yapmıştır. Milli Kütüphane 927 numarada *Besâ'irü'l-kemâlât fî tercemeti'l makâmât* ve yine aynı kütüphane 7592 numarada *Dîbâce-i müfredât* isimli kayıtlı eser, aynı eserdir. En kapsamlı nüsha, Milli Kütüphane 7592 numaralı nüsha olup eser 288 varaktır. Bu eser, Arapçada ileri düzeye gelmiş öğrenciler ve Dârü'l-hilâfe medresesinde ders okutan hocalara yardımcı olacağı düşünülerek yazılmıştır.⁸ Eserin dili Türkçedir.

⁶ Özel, “Amasya’da Bir Âlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (Ö.1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (Ö.1963), Ahmet Emri Yetkin (Ö.1974), Mustafa Niyazi Yetkin (Ö.1959)”, 49.

⁷ Abdurrahman Kâmil Efendi'nin çocuklarının hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Özel, “Amasya’da Bir Âlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (Ö.1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (Ö.1963), Ahmet Emri Yetkin (Ö.1974), Mustafa Niyazi Yetkin (Ö.1959)”, 54-69.

⁸ Özel, “Amasya’da Bir Âlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (Ö.1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (Ö.1963), Ahmet Emri Yetkin (Ö.1974), Mustafa Niyazi Yetkin (Ö.1959)”, 51-52.

3. Şerh-i Bostân

Sa'dî-i Şîrâzî'nin Farsça kaleme aldığı Bostan isimli eserinin yarım kalmış Arapça şerhi olan eser, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 5672 numarada kayıtlı olup 204 varaktır.

4. Terâcim-i Ahvâl

Eser, Milli Kütüphane'de 7952 numarada kayıtlıdır. Biyografik bir çalışma olan eserde, kaf harfiyle başlayan isimlerin biyografisi verilmektedir. Kâmil Şahin, özel kütüphanesinde Abdurrahman Kâmil'e ait müellif hattı 160 sayfalık evliya, ulemâ ve şuarâdan alfabetik sıraya göre bazı zatların hayat hikâyelerini anlatan bir eserin bulunduğunu ifade etmektedir.⁹ Milli Kütüphane'deki bu eser, Kâmil Şahin'in sözünü ettiği biyografik eserin kaf harfiyle başlayan bölümü olabilir. Zira eserin Milli Kütüphane kaydındaki, notlar bölümünde 1994 yılında Şahin Kitabevi'nden satın alındığına dair not vardır. Eserin dili Türkçedir.

5. Mevâiz

Milli Kütüphane 7956, 7970 ve 8579 numaralarda kayıtlı yazmalar, Abdurrahman Kâmil Efendi'nin değişik konulardaki vaazlarını ihtiva etmektedir.

6. Mir'âtü's-Şü'ûni'l-Hakâ'ik

Kâmil Şahin'in bildirdiğine göre¹⁰ bu eser, özel kitaplığındaki bir mecmuanın içinde olup (323-335) Ahmed Hüsameddin Dâğîstânî'nin istihrac alanındaki eserinin Türkçe çevirisidir. Bu eserde 71 maddede gelecekte vuku bulacak olaylar ve devletlerin maruz kalacakları felaketler konu edilmektedir.

7. Hâtîrât-ı Abdurrahman Kâmil

Kâmil Şahin'in özel kitaplığında bulunan eser, 1903'te yazılmış olup 33 varaktır.¹¹

8. Şerhu Ziyâdeti'l-Mer'

Kâmil Şahin'in verdiği bilgiye göre¹² 1904'te yazılmış olan bu eser, özel kitaplığında bulunan Hâtîrât-ı Abdurrahman Kâmil isimli eserin 29b-31b varakları arasındadır. Eser, Ebulfeth el-Büstî'nin (öl.401/1010) Kasîde-i Nûniyye isimli eserine yapılmış bir şerhtir.

⁹ Şahin, "Abdurrahman Kâmil Yetkin", 43: 505.

¹⁰ Şahin, "Abdurrahman Kâmil Yetkin", 43: 505.

¹¹ Şahin, "Abdurrahman Kâmil Yetkin", 43: 505.

¹² Şahin, "Abdurrahman Kâmil Yetkin", 43: 505.

9. Yasin Suresi Tefsiri

Eser, Milli Kütüphane 2782 numarada kayıtlı olup 160 sayfadan oluşmaktadır. Çoğunlukla çeşitli tefsirlerden alınan notlardan oluşan eser, eksiktir. Katalog kaydında eserin *Lübâbü't-te'vîl* adıyla kayıtlı olması ve Abdurrahman Kâmil Efendi'nin müstensih olarak gösterilmesi yanlıştır.

10. Diğer Eserleri

Kâmil Şâhin,¹³ özel kitaplığında bu eserlerin dışında Abdurrahman Kâmil'in Amasya Bayezid Camii'ndeki vaazlarından oluşan *tefsir dersleri notları* ve *Hz. Peygamber'in Risâleti* adlı bir eserinin daha olduğunu bildirmektedir.

Abdurrahman Kâmil Efendi'nin Divançesi, Türkçe Şiirleri ve Şairliği

Abdurrahman Kâmil Efendi'nin ilmî şahsiyeti ve millî mücadeledeki rolü ile ilgili günümüze kadar önemli çalışmalar yapılmış; bu çalışmalarda aynı zamanda divançe sahibi bir şair olduğu ifade edilmiş; ancak şiirleri hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu makale ile Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu Yz. A 8993 numarada Abdurrahman Kâmil Efendi adıyla kayıtlı, *Divançe* isimli yazma eserdeki Türkçe şiirlerin çeviriyazılı metinleri verilmiş ve bu şiirlerden hareketle onun şairliği ve şiirinin özellikleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Abdurrahman Kâmil Efendi hakkında yapılan çalışmalarda onun şairliği ile ilgili verilen bilgiler, "*Dinî ilimlerin yanısıra, şiirle de ilgilenen Abdurrahman Kâmil*",¹⁴ "*şiire ilgi duymuş duygu ve düşüncelerini manzum tarzda ifade etmiştir. Oğlu Ahmet Emrî Yetkin, şiirlerinin bir kısmını kendisinin imha ettiği, bir kısmının ise kaybolduğunu söylemektedir.*"¹⁵ şeklinde ifade edilen cümlelerden ibarettir.

Abdurrahman Kâmil Efendi'nin aynı zamanda şair olduğunu ifade eden yukarı verilen bilgilerin dışında, onun divan sahibi olduğuna dair bilgiler de kaynaklarda yer almaktadır. Bu bilgilerin çoğu Kâmil Şâhin'in İslâm Ansiklopedisi'nde yazdığı "Abdurrahman Kâmil Yetkin" maddesinde verilen bilgilerin tekrarı mahiyetindedir. Kâmil Şâhin'in verdiği bilgiye göre Abdurrahman Kâmil Efendi, "*Arapça ve Farsça şiirlerinin de yer aldığı divanını*

¹³ Şahin, "Abdurrahman Kâmil Yetkin", 43: 505.

¹⁴ Sarıkoyuncu, "Millî Mücadelede Amasya Müftüleri (Hacı Tevfik ve Abdurrahman Kâmil Efendiler)", 82.

¹⁵ Özel, "Amasya'da Bir Âlim Yuvası: Mecdizâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (Ö.1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (Ö.1963), Ahmet Emrî Yetkin (Ö.1974), Mustafa Niyazi Yetkin (Ö.1959)", 50.

1884'te tamamlamış, eserin sonunda kendi biyografisine yer vermiştir."¹⁶ Songül Keçeci Kurt, makalesinde Kâmil Şahin'e yaptığı atıfta şair, "Arapça ve Farsça şiirlerinin de olduğu divanını 1884'te tamamlamıştır."¹⁷ demektedir.

Mustafa Murat Batman, Abdurrahman Kâmil Efendi'nin divanı ve şairliği ile ilgili şu bilgileri vermektedir: "*Dîvân-ı Kâmil, Abdurrahman Efendi'nin Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerinin de yer aldığı kendi divanıdır. Buradan hareketle hoca efendinin Farsça'ya da hâkim olduğunu anlıyoruz. Kâmil Efendi, esere Gümüşlü Camii'ndeki vaizlik görevi esnasında 1884 yılında başlamış ve aynı yıl bitirmiştir.*¹⁸ Ayrıca eserde çağdaşı olan ilmiye sınıfına mensup zatlara yazdığı şiirleri de bulunmaktadır. Eserin sonunda da kendi biyografisi de diyebileceğimiz özel notları bulunmaktadır. Müellif hattı olan eser Kâmil Şâhin özel kitaplığındadır."¹⁹

Recep Orhan Özel ise, mürettep bir divan olmaması sebebiyle, esere divançe demiş ve eserle ilgili olarak şu bilgileri vermiştir: "*Milli Kütüphane 8993 numarada kayıtlı olup 98 sayfadan oluşan eser, Abdurrahman Kâmil Efendi'nin Hicri 1302 (m. 1884) yılında Gümüşlü Camii'nde Beyzavî Tefsiri'nden yaptığı dersler sırasındaki duygularını ifade etmektedir. Eserde çeşitli ahlâkî konulara dair Türkçe ve Arapça beyitlere yer verilmiş ve mecâzî aşktan ilâhî aşka intikal süreci manzum-mensur şekilde işlenmiştir.*"²⁰

Batman, divanın müellif hattı nüshasının Kâmil Şahin'in özel kütüphanesinde olduğunu söylemektedir. Ne var ki Kâmil Şahin, 2013'te Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yayımlanan "Abdurrahman Kâmil Yetkin"

¹⁶ Şahin, "Abdurrahman Kâmil Yetkin", 43: 505.

¹⁷ Kurt, "Son Dönem Osmanlı Ulemasının Önemli Şahsiyetlerinden Abdurrahman Kâmil Efendi (1850-1941)", 485.

¹⁸ Eserin 1884 yılında yazılmaya başlayıp aynı yılın sonunda bittiğine dair Kâmil Şâhin'e atıfla verilen bilgilerin yanlış olduğunu düşünmekteyiz. Eserin girişinde verilen "üç yüz iki ramazan ayı" (s.2) Haziran 1885'e karşılık gelmektedir. Eserin bitiş tarihi ise Şeyh Şâdî Türbesi'nin yapımında görevlendirilen Abdurrahman Kâmil Efendi'nin bu türbeyi ziyaretten iki gün sonra yazdığı mesnevinin başında verilen bilgiye dayandırılmaktadır. Abdurrahman Kâmil Efendi burada "Üç yüz sekiz ağustos sekizinci günü" Şeyh Şâdî Türbesi'ni ziyaret ettiğini, iki gün sonra da şiirini yazdığını ifade etmektedir. Eğer eserin bitiş tarihi olarak son şiirin yazıldığı bu tarihi esas alırsak; eserin bitiş tarihi, 10 Ağustos 1890'dır.

¹⁹ "Batman, Osmanlı'nın Son Döneminden Cumhuriyete Uzanan Bir Âlim: Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi", 512.

²⁰ Özel, "Amasya'da Bir Âlim Yuvası: Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (Ö. 1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (Ö. 1963), Ahmet Emrî Yetkin (Ö. 1974), Mustafa Niyazi Yetkin (Ö. 1959)", 52.

164 | A. ERDEMİR / Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri maddesinde, divanın özel kütüphanesinde olduğuna dair bir bilgi vermemektedir. Üzerinde çalıştığımız eser, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu Yz. A 8993 numarada Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil adına *Divançe* ismiyle kayıtlıdır. Bu eserin sağ dış kapağında “satın alma: Şahin Kitabevi, 2002; sol dış kapağında ise fiyatı: 400.0000.000 TL” notu, 98. sayfasında ise Kâmil Şahin'in latin harfleriyle, kurşun kalemle yazdığı “*Amasya Müftüsü Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin'in (ö.1941) divanı hakkında Kâmil Şahin'i görmeden kimse çalışma yapmasın, çünkü kâğıtlar halinde şiirleri de vardır. 09. 07. 2002*” tarih ve imzalı notu bulunmaktadır.²¹ Bu bilgiler bize Kâmil Şahin'in elindeki nüshayı Milli Kütüphane'ye 09 Temmuz 2002'de sattığını göstermektedir.

Eserin Nüsha Tavsifi

Müellif hattı olan eser, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu Yz. A 8993 numarada, *Divançe* ismiyle kayıtlı olup 98 sayfadır. Manzum-mensur karışık olan eser şu beyitle başlar:

Matla'-ı envâr-ı Kur'ân-ı Kerîm

Oldı Bismillâhirrahmânirrahîm

Dîvânçe'nin son beyti şudur:

Hülâsâ Kâmilin meyli vefâya

Marîzdir tâkatı yokdur cefâya

98 sayfadan oluşan nüsha, ciltsiz olarak 225x163; 180x1217 mm ölçülerindeki kâğıda, 19 satır halinde, ta'lik hatla yazılmıştır.

Yazma nüshada bazı beyitler ve duraklar kırmızıdır. Şirazesini bozuk olup onarım görmüştür. Eser, 80. sayfaya kadar sayfa sonlarındaki ayağa uygun giderken 80. sayfadan 81. sayfaya geçişte metin, “*Görmemek yeğdür görüp dîvâne olmakdan seni*” mütekerrir mısrayla devam etmesi gerekirken; aynı eserin başka bir nüshasından koparılmış; sebab-i te'lif bölümünün yer aldığı ilk sayfası yeniden başlamaktadır.

Yazma nüshanın 81 ve 82. sayfaları; ikinci sayfanın yedinci satırından dördüncü sayfanın altıncı satırına kadar olan bölümün aynen tekrarıdır. Nüshanın 83. ve 84. sayfaları, 17. sayfanın dördüncü satırından 18. sayfanın 16. satırına kadar olan bölümün, 85 ve 86. sayfaları, 15. sayfanın üçüncü satırının son iki kelimesinden itibaren 17. sayfanın dördüncü satırının ilk kelimesine kadar olan bölümün aynısıdır.

²¹ Abdurrahman Kâmil Efendi'nin üzerinde çalıştığımız yazma nüsha dışında kağıtlar hâlinde şiirlerinin bulunduğunu ifade eden Kâmil Şahin Beyle görüşülmüş, ancak sözü edilen bu şiirlere ulaşamamıştır.

Yazma nüshanın 86. sayfasından sonra gelen sayfaya numara verilmemiştir. Çalışmamızda nüshada verilen numaralar esas alınmış ve sayfa numaralarında değişikliğe gidilmemiştir. Bu sebeple üzerinde numara bulunmayan bu sayfaya 86b numarası verilmiştir.

Abdurrahman Kâmil Efendi, eserde tasavvufî görüşlerini mensur bir şekilde aktarırken duygularını ifade için yer yer şiirlerden de yararlanmış; şiirler, yazma nüshada mensur kısımlar içinde konuya uygun olarak serpiştirilmiştir. Bu makalede şiirler yazma nüshadaki sıraya göre değil, nazım şekillerine göre *mesneviler*, *kasideler*, *musammatlar*, *gazeller* şeklinde tasnif edilerek verilmiştir.

Eserin istinsah kaydı bulunmamaktadır. Ön sözünde 302 Ramazan ayında (1302/1885 Haziran) yazılmaya başlandığı²² ifade edilmektedir. Abdurrahman Kâmil Efendi, yazma eserin son şiirinin başında²³ Şeyh Şâdî Türbesi'nin²⁴ yeniden inşası için görevlendirilmesi üzerine, 8 Ağustos 1308/1892²⁵ (20 Ağustos 1892) tarihinde Şeyh Şâdî Köyü'ne gittiğini ve iki gün sonra ona olan muhabbetini ifade için 55 beyitlik mesneviyi yazdığını söylemektedir. Bu bilgilere göre eser, Haziran/ Temmuz 1885'de yazılmaya başlanmış ve 20 Ağustos 1892 tarihinde tamamlanmıştır.

Eserin Adı ve Yazılış Sebebi

Eser, manzum-mensur karışık yazılmış olup mensur kısımlar, manzum kısımlardan daha uzundur. Bu manada esere klâsik bir divan/divançe demek mümkün değildir.

Yazma nüshanın metin kısmında, eser adına dair açık hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Nüshanın dış kapağında ise *Dîvân-ı Kâmil Mecdîzâde* ibaresi vardır. Bu ibarenin yazı cinsi ve yazı şekli, yazma nüshadaki metnin yazısına benzemektedir. Muhtemelen sonradan eklenmiştir. Bu ibareyi ekleyen kişi,

²² Mecdî-zâde Abdurrahman Kâmil, *Divançe*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu Yz. A 8993, 2.

²³ Mecdî-zâde Abdurrahman Kâmil, *Divançe*, 93.

²⁴ Şeyh Şâdî, Amasya evliyasındandır. Hangi devirde yaşadığı bilinmiyor. Hüseyin Hüsameddin'in verdiği bilgiye göre, Türbesi Amasya'nın Şeyhsadi köyünün eteklerinde olup 1409 yılında Karakeçilioğullarından Muslihiddin Musa Bey tarafından yaptırılmıştır (Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 1. Baskı (İstanbul: Hikmet Matbaası, 1327), 1: 342. Bu köyün günümüzdeki adı Şeyhsadi'dir. Köy, adını Şeyh Şâdî'den almıştır. Tokat istikametinde Amasya merkeze 50 km uzaklıktadır.

²⁵ Eserde verilen 8 Ağustos ayı, hicrî değil rûmîdir. Dolayısıyla tarih milâdiye çevrilirken rûmîden çevrilmiştir.

166 | A. ERDEMİR / Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri
eser adına dair bir bilgi bulamayınca, *Kâmil* mahlasıyla yazılmış şiirleri dikkate
alarak kapağa bu ismi yazmış olmalıdır.

Abdurrahman Kâmil Efendi, eserin yazılış sebebini, sebeb-i te'lif bölümünde;

“Ba’de-zâ sebeb-i tahrîr-i nemîka-i firâk ve mûcib-i tastîr-i vesîka-i iştiyâk budur ki hicret-i nebeviyyenin üç yüz iki sâl-i ferruh-fâli ramazân-ı mağfiret-nişânında (Haziran/Temmuz 1885) ilhâh-ı enâdim iktirâh-ı ‘avâm ile

Dil ü cânı riyâdan pâk u sâde

Muhabbet geştesi bu Mecdîzâde”²⁶ şeklinde açıklamaktadır.

Yukarıdaki *sebeb-i tahrîr-i nemîka-i firâk ve mûcib-i tastîr-i vesîka-i iştiyâk* cümleleri, *ayrılık mektubunu yazma sebebi, yüksek arzu (aşk) belgesini te'lif etme sebebi* anlamına gelmektedir. Bu bilgiden hareketle eserin isminin ayrılık mektubu, aşk mektubu anlamlarına gelen *Nemîka-i Firâk ve Vesîka-i İştiyâk* olması ihtimal dahilindedir. Nitekim eserin giriş bölümünde verilen yukarıdaki beyitte Abdurrahman Kâmil Efendi kendisini, *muhabbet geştesi* olarak tanımlıyor. Muhabbet geştesi; muhabbet gezgini, *muhabbet fedâisi; mecazen âşık* anlamına gelmektedir.

Eser, kendisini Hak âşığı olarak ifade eden Abdurrahman Kâmil Efendi'nin ilâhî aşk yolundaki seyr ü seferini anlatmaktadır. Kâmil Efendi, eserin yazılış sebebini *dostlarının ısrarına, halkın arzusuna* bağlamaktadır. Eserde bu husus, *ilhâh-ı enâdim ve iktirâh-ı ‘avâm*, yani *dostların ısrârı, halkın arzusu* şeklinde ifade edilmektedir.

Abdurrahman Kâmil Efendi, eserin giriş bölümünün devamında, Amasya Gümüşlüzâde Ahmed Paşa Camii'nde tefsir dersleri verdiğini, Beydâvi Hazretlerinin Envâr-ı Tenzîl ve Esrâr-ı Te'vîl isimli kitabından Vâkı'a suresinin tefsirini okuduğu sırada oluşan duygularla hazırda bulunanlara ilâhî aşk şarabını sunduğunu, onların gönüllerini aydınlattığını söylemekte ve bu konudaki görüşlerine ağdalı bir dille manzum-mensur karışık bir şekilde devam etmektedir.

Yazma Nüshada Abdurrahman Kâmil'e Ait Türkçe Şiirlerin Tespiti

Manzum-mensur karışık olan eserin mensur kısımları, tam bir secîli nesir örneğidir. Manzum kısımlar ise Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerden oluşmaktadır. Abdurrahman Kâmil Efendi, mensur kısımlarda tasavvufî görüşlerini ortaya koymuş; bu husustaki görüşlerini ve duygularını konuya uygun şiirlerle

²⁶ Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil, *Divançe*, 2.

desteklemiştir. Bu şiirlerin bazıları başka şairlere,²⁷ bazıları ise müellife ait şiirlerdir.

²⁷ Eserde Nâbî'den (s.37-38), Fuzûlî'den (s.73), Bursalı Cinânî'den (s.79-80) şiirler bulunmaktadır. Abdurrahman Kâmil Efendi eserinde, alıntı yaptığı şiirlerin Nâbî ve Fuzûlî'ye ait olduğunu ifade etmiş; fakat Bursalı Cinânî'ye herhangi bir atıf yapmamıştır. Şair, tasavvufî görüşlerini ve duygularını ifade için yazdığı bir şiir hakkında, aşağıdaki *muhammes-i âtîyi tilâvet ettim*, demektedir. Bu muhammesin bulunduğu 80. sayfadan sonra, eser metninin ilk sayfasının yapıştırıldığı ve bu muhammesin noksan olduğu tespit edilmiştir. Muhammesin mahlas beyitinin yer aldığı son bend yazma nüshada yoktur. Bundan şüphelenerek yaptığımız araştırmada aşağıda metnini verdiğimiz 79 ve 80. sayfalarda yer alan muhammesin birinci, üçüncü ve altıncı bendinin Bursalı Cinânî'nin 5 bendlik muhammesinin birinci, ikinci ve üçüncü bendi olduğu tespit edilmiştir. Bk. Cihan Okuyucu, *Cinânî, Hayatı, Eserleri, Dîvânının Tenkidli Metni* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 249-250. Abdurrahman Kâmil'in divançesinde yer alan aşağıdaki muhammesin ikinci, dördüncü ve beşinci bendlerinin Abdurrahman Kâmil'e ait olma ihtimali bulunmakla birlikte, şiirde mahlasın olmaması sebebiyle bu bendlere sadece dipnotta yer verilmiştir.

1
Gördüğümde sen gül-i nevreste vü nâzûk teni
Artar 'aşkıım vâlih ü dîvâne eylersiñ beni
Açmayup mihr-i ruḥ-ı zîbâñî çeşm-i rüşeni
Küşe-i firkatde eylersem 'aceb mi meskeni
Görmemek yegdür görüp dîvâne olmaḫdan seni

2
Dünyeden i' rāz kılmakdır sebîl-i müttakîn
Almamaḫdır ḫâtırâ aşlâ hevâ-yı zîb ü zîn
Ḥaḫḫıma evlâ olan olmaḫ durur 'uzlet-güzîn
Bâyezide gitmemek yegdir benimçün ba' d ezîn
Görmemek yegdür görüp dîvâne olmaḫdan seni

3
'Âşıka ey mâh-rû 'arz eylemekden tal' aḫñ
'Aşk ile mecnûn u şeydâ eylemekdir niyyetiñ
Anıñ için ihtiyâr itdim belâ vü firkatîñ
Cân u dilden kaç' idüp recâ-yı vuşlatîñ
Görmemek yegdür görüp dîvâne olmaḫdan seni

4
Sinem içre zâhir oldı derd ile et pâresi
İltiyâmı kâbil olmaz vuşlatınla yâresi
Aḫlamaḫla ibyizâza meyl ider göz çaresi
Bulunur ancaḫ firâḫıñla bu derdiñ çâresi
Görmemek yegdür görüp dîvâne olmaḫdan seni

5
Ḥayli demdir ḫâtırımda kalmadı aşlâ neşât
Derd-i sinem olmadı 'ilmiñle cânânım muḫât
İzdiyâd-ı hubbî isterken göründi inḫitât

Abdurrahman Kâmil Efendi, eserinde tasavvufî görüşlerini desteklemek üzere muhtelif şairlerin şiirlerinden yararlanırken bazen alıntı yaptığı şairin adını vermekte bazen de vermemektedir. Bazı şiirlerde mahlas bulunmakta, bazılarında bulunmamaktadır. Özellikle beyit halinde yazılmış şiirlerin kime ait olduğunu tespit mümkün olmamaktadır. Bu sebeple eserde başka şairlerden alıntı yapılan mahlassız şiirleri, Abdurrahman Kâmil'e isnad etme yanlışlığına düşmemek için *Kâmil* mahlası bulunan şiirler çalışmaya dahil edilmiştir.

Abdurrahman Kâmil'in Türkçe Şiirlerinin Şekil ve Muhteva Özellikleri

Abdurrahman Kâmil Efendi, şiirlerinde *Kâmil* mahlasını kullanmıştır. Üzerinde çalışma yaptığımız eserde, şairin *Kâmil* mahlasıyla yazılmış 4 mesnevisi, 2 kasidesi, 1 muhammesi, 1 müsemmeni ve 6 gazeli olmak üzere toplam 14 Türkçe şiiri bulunmaktadır.

Şiirlerde, 7 farklı aruz kalıbı kullanılmış olup iki şiir çift vezinle yazılmıştır. 15 beyitli, I numaralı kasidenin ilk iki beyti ve sonraki beytlerin ikinci mısraları, *fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilâtün* kalıbıyla; geri kalan 13 beyitin birinci mısraları ise *fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilün* kalıbıyla; 15 beyitli 2 numaralı kasidenin ilk mısraı hariç diğer mısraları *fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilün*, birinci mısraı ise *mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün* kalıbıyla yazılmıştır. Bir şiirin iki farklı vezinle yazılması, klâsik Türk şiir geleneğinde ender rastlanan bir durumdur.

Türkçe şiirlerde kullanılan aruz kalıpları ve nazım şekillerine²⁸ göre şiir numaraları şöyledir:

Kalıplar	Şiirlerin nazım şekli ve şiir numarası
fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilün	K2, MU1, G1, G2, G4, G6
fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilün	MÜ1, G5 ve K1'in üçüncü beyitten itibaren birinci mısraları
müfte' ilün fâ' ilün müfte' ilün fâ' ilün	M2, M3
fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilün	M1

Görmekçün meh yüzün dostlarla itmem ihtilâ
Görmek yegdür görüp divâne olmağdan seni
6

İstemez dil küyüne varup ' azîmet kılmağa
Münis olmuşdur hayâlinle kanâ' at kılmağa
Çâre yokdur gerçi vaşlından ferâgat kılmağa
Vechi var kaçd eylesen hecriñle ülfet kılmağa
Görmek yegdür görüp divâne olmağdan seni

²⁸ Şiirlerin nazım şekillerinin kısaltması şu şekilde verilmiştir: G: Gazel, K: Kaside, M: Mesnevi, MU: Muhammes, MÜ: Müsemmen.

mefâ' ilün mefâ' ilün fe' ülün	M4
mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün	G3 ve K2'nin sadece birinci mısraı
fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilâtün	K1'in ilk iki beyiti ve sonraki beyitlerin ikinci mısraları

Şair, vezin kullanmada genel olarak başarılı olmakla birlikte, zaman zaman uzun okunması gereken heceyi kısa okuyarak zihaf yapmış; bazen de medli olduğu için bir buçuk hece okunması gereken kelimeleri bir hece okumuştur. Şair, *müfte' ilün fâ' ilün müfte' ilün fâ' ilün* vezniyle yazılmış olan aşağıdaki beytin birinci mısraındaki *-mek* hecesinde kapalı heceyi açık okuyarak zihaf yapmış; aynı mısradaki *bîh* kelimesini de iki hece okuması gerekirken tek hece okumuştur.

Eylemek teşbîh hâta serve anîñ boyını

Kim degişür 'anbere ruhlarınıñ bûyını (M2/2)

Aynı şiirin aşağıdaki beytinin birinci mısraında *hiç* kelimesi bir buçuk (medli) okunması gerekirken tek hece okunmuştur. İkinci mısra da *reşkden* kelimesindeki *-den* hecesi kapalı olmasına rağmen zihaf yapılarak açık okunmuş; ikinci mısradaki *kapkara* kelimesindeki *-ka*, ve *iki* kelimesinin ilk hecesi olan *-i* hecesi ve *yüzi* kelimesinin ikinci hecesindeki *-zi* hecesi kısa (açık) olmasına rağmen imâle yapılarak uzun (kapalı) okunmuştur. Şüphesiz burada asıl sorun imâleler değil meddin gözden kaçırılması, daha da önemlisi, sonu sessiz harfle biten bir hecede zihaf yapılmış olmasıdır.

Vaşfını tahrire yok tâkatı hiç hâmeniñ

Reşkden kapkaradur iki yüzi nâmeniñ (M2/6)

Aşağıdaki beytin ilk mısrasındaki *hıyâr* kelimesinin ikinci hecesi olan *-yâr* hecesi, kural gereği medli olarak iki hece (kapalı açık) okunması gerekirken tek kapalı hece olarak okunmuştur. İkinci mısradaki *istemeyüp* kelimesinin ikinci hecesindeki açık *-te* hecesi, *kanda* kelimesindeki *-da* hecesi uzun (kapalı) okunmuş ve imâle yapılmıştır. Kâmilâ kelimesindeki *-lâ* uzun hecesi de zihaf yapılarak kısa okunmuştur:

İşte 'inân-ı hıyâr çıkdı elimden bu dem

Vaşfını istemeyüp **Kâmilâ** kanda gidem (G1/7)

Abdurrahman Kâmil Efendi'nin şiirlerinde karşılaştığımız ve bizim yukarıda ifade ettiğimiz aruz kusurlarının çoğu, zamanla değişerek oluşan Türk aruzunun²⁹ onun şiirlerine yansımadır. Medli okunması gereken kelimelerin

²⁹ Türk Aruzu konusunda geniş bilgi için bk. M Fatih Köksal, Son Dönem Divan Şairlerinden Kütahyalı Vasfî Divânı (İstanbul: Kesit Yayınları, 2016), 31-37.

170 | A. ERDEMİR / Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri
medsiz okunması, bazı Arapça kelimelerde geçen ünsüzlerde Türkçe söyleyişin esas alınması, şairin dikkat çeken aruz tasarruflarıdır. Aşağıdaki mısra da şair, normalde ayın harfi ünsüz olduğu için ‘*azm*’ hecesini kapalı okuması gerekirken kelimenin Türkçe söyleyişini esas alarak bunu açık hece gibi düşünmüş ve önceki kelimenin son hecesine ulama yapmakta beis görmemiştir:

Kendim ‘*azm*’ itsem eger şimdi takup boynuma tavk (MÜ/2/1)

Abdurrahman Kâmil Efendi’nin elif-nâme³⁰ tarzında yazılmış bir kasidesi vardır. Kâmil Efendi, elif-nâmesinde, Arap alfabesindeki elif’ten ye’ye 29 harfle birer mısra yazmıştır. Şiirde harfler vezne dâhildir.

Abdurrahman Kâmil Efendi şiirlerinde *sen biliş, bunca hukukun olması* gibi yerel söyleyişlere de yer vermiştir:

Ey şabâ sen biliñ ol yâr ile var bunca hûkûk

Yüz süre pâyîne var hâlimi ‘arz eyle çabuğ (MÜ/2/3-4)

Abdurrahman Kâmil’in şiirlerinin konusu ilâhî aşktır. Şiirlerinde coşkun bir lirim hâkimdir. O, divan şairlerinin idealize edilmiş bir güzele aşkını ifade etmek için kullandığı kelimeleri, tasavvufî manada kullanmıştır.

İlk mesnevi 19 beyit olup aynı zamanda eserin de ilk şiiridir. Şiir, işe besmeleyle başlamanın önemine vurguyla başlıyor:

Şaire göre besmele, aşk ehlinin tesbihidir. Besmelesiz söze *vel/vele* denir. Besmele her işe anahtardır. Besmelesiz her işin ayağı baltaya uğrayacaktır:

Ehl-i ‘aşk tesbihidür çün besmele

Besmelesiz söze dirlir velvele

Besmele miftâhdur her pîşeye

Ansız işiñ pâyı uğrar tîşeye (M1/4,5)

Besmeleden sonra Allah’a hamd edilmelidir. Çünkü o bize lisanla süs ve güzellik verdi. Kim Allah’a hamd ederse, Allah ona yardımını ulaştırır. Hamd her zaman nimeti artırır; dostu memnun, düşmanı mahzun eder:

³⁰ Elif-nâme; “Mısra, beyit veya dörtlüklerin ilk harfleri ya da son harfleri alt alta getirildiğinde elif’ten ye’ye kadar alfabetik bir biçimde sıralanan ya da bir baştan bir sonda harflerin alınmasıyla oluşturulan; kimi zaman da Arapça’da bulunmayan p, ç ve j harflerinin de içinde bulunduğu; ağırlıklı olarak gazel, kaside, mesnevi, murabba’, muhammes, müseddes, tercî’-i bend gibi farklı nazım şekilleriyle yazılabilen daha çok dîni-tasavvufî ve didaktik konulu olmakla birlikte çeşitli konularda örnekleri olan manzumelerdir.” (Mehmet Arslan, “Mihri Hâtun Divanı’nda Sanatlı Manzumeler”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2* (21-23 Nisan 2017) (Ankara: KIBATEK, 2017), 2: 30).

Ḥālîka ḥamd eyleyelim ba‘ d ez-în
Çün bize virdi lisânla zîb ü zîn

Ḥamd-i Ḥaḳkı kim ki eylerse edâ
İrgürür in‘ âmin aña ol Ḥudâ

Ḥamd her dem ni‘ meti efzûn ider
Dostı memnûn düşmeni maḥzûn ider (M1/6-8)

Şair, daha sonra varlıkların en hayırlısı Hz. Muhammed’e, ailesine, ona yardım edenlere, özellikle seçkin dostları olan dört halifeye sayısız salat ve selam gönderir. Çünkü onlar; âşıkların öncüsü, Allah’ın sevgilisi Hz. Muhammed’in dostlarıdır. Onlar, bir nefes bile olsa onun yanından ayrılmadılar. Bu sebeple hep hayırla anılırlar:

Bî-‘aded olsun şalâtile selâm
Ol resûle kim odur ḥayrû’l-enâm

Âline olsun selâm enşârına
Bâ-ḥuşûş ol dûstân-ı çârına

Bil olardur ‘âşîkânîñ aḳdemi
Ya‘ ni maḥbûb-ı Ḥudânîñ hem-demi

Bir nefescik olmadılar ğayr ile
Bu sebebden yâd olurlar ḥayr ile (M1/11-14)

Abdurrahman Kâmil, ehl-i sünnet yolunun yolcusudur. O, ashabın yolundan giderek hedefe yol bulunacağına inanır. Bu sebeple kendisine seslenen şair, “*Ey Kâmil, ashabın izinden yürü, ehl-i sünnet mezhebinin yolcusu ol.*” der:

Meslek-i aşhâba iden iḳtidâ
Bâb-ı maḳşûda bulur ol ihtidâ

Kâmilâ aşhâb izinde peyrev ol
Ehl-i sünnet mezhebinde reh-rev ol (M1/18,19)

Şair, divan şiiri geleneğinin mazmunlarına vâkıf olup, bu mesnevîde divan şiirinin sevgiliye ait benzetme unsurlarını kullanmaktadır. Öğütle meşgulken onun gönül çocuğunu, benzerini daha önce görmediği bir güzel kapmıştır. Öyle ki bu

172 | A. ERDEMİR / Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri
sevgilinin boyu serviden daha güzel olduğu için onu serviye benzetmek hatadır.
Yanaklarının kokusunu kimse anbere değişmez. Onun dişine *Aden incisi*, kaşına
Yemen kılıcı dense yeridir:

Pend ile meşgûl iken kapdı gönül tıflını
Bir güzeliñ hüsni kim görmemişem mişlini

Eylemek teşbîh haţâ serve anıñ boyını
Kim değişür ‘anbere ruğlarınınñ bûyını

Dürr-i ‘aden dişine dinse sezâdır sezâ
Kaşına seyf-i Yemen dinmege gâyet be-câ (M2/1-3)

Abdurrahman Kâmil Efendi, dördüncü sıradaki 55 beyitlik mesneviyi, Amasya merkeze bağlı bugünkü adıyla Şeyhsadi köyünde medfun bulunan Şeyh Şâdi Hazretlerine olan muhabbetini ifade için yazmıştır.

Tasavvufi tarzda şiirler yazan Kâmil Efendi'nin bu mesnevisi, onun divan şiiri geleneğini ve yaygın benzetme unsurlarını şiirde nasıl kullandığını somutlaştırması bakımından önemlidir. Kâmil Efendi, mesnevîde Şeyh Şâdi'ye muhabbetini ifade ederken sanki divan şiirinin güzeline seslenmektedir. Sevgili sultandır ve sevgilinin kaşı tuğraya, saçı sünbüle, yanağı güle, beni karabibere, dişi inciye, dudağı yakuta, teni gümüşe, boyu salınan serviye benzer. O, gönül aldatır, gönül çalar:

Sefer-nâme yaz ey hâme o şâha
Kaşı tuğrâ başı zerrîn-külâha

Şaçı sünbül dili bülbül edibe
Ruğı gül hâli fülful dil-firibe

Dişi incü lebi yâķût-fâma
Teni sîmîn boyı serv-i hırâma (M4/1-3)

Aşkın kaynağı ezel meclisidir. Temiz aşk, ezel meclisinde icat olmuştur. Kâmil'in alınına aşk tuğrası bu mecliste yazılmıştır. İlâhî aşka mecaz köprüsünden geçmeden ulaşılmaz. Onun için aşk fetvası, “*Mecaz köprüsünden geçmeden ilahî aşka ulaşılmaz.*” diye yazılsa yeridir:

Şol ezel bezminde kim icâd olundu ‘aşk-ı pāk
Cebheme imlâ olıdı ey gönül tuğrâ-yı ‘aşk (G2/ 2)

Geçmeden cîsr-i mecâzî hâşıl olmaz ‘aşk-ı Hâk
Böyle yazılsa be-câdır ey gönül fetvâ-yı ‘aşk (G2/7)

Kâmil Efendi şiirinde, sevgili-rakip ilişkisi içinde toplumsal eleştiriye de yer vermektedir. Güzeller artık sîm ü zer peşindedir. Âşığın sevgiliye ulaşmasının yolu ne sihir ne büyüdür. Sevgiliyi rakipten ayıracak, âşıkla yaklaştıracak en tesirli ilaç altın ve gümüştür. Onu hangi sevgiliye versen sînebendini hemen çözer. Sevgiliye kavuşmada en tesirli ilacın altın ve gümüş olduğunu bilen şair, yazı ipliğine altın, gümüş ve inci dizer. Bilir ki o zalim sevgili lutfedip bir baksa, bu yazı ipliğine dizilmiş inciyi görür, derhal rakibi terk ederek Kâmil’in tarafına geçer:

Dilberi celb eylemekse niyyetiñ ‘aşık eger
Sihr ü efsûn zağmetiyle zâtına virme zarar
Bul anı kim yâri celb ağıyarı hem tefrik ider
Bir mü’ezzîr nüshadır kim nâmı anıñ sîm ü zer
Kañkı maħbûba virürseñ sîne bendin tîz çözer (T1/1.Bend)

Rişte-i tahrîre **Kâmil** sîm ü zerle dür düzer
O cefâ-pîşe eger luğf eyleyüp itse nazâr
Terk idüp ağıyarı derhâl süyuma eyler güzer
Bir mü’ezzîr nüshadır ki nâmı anıñ sîm ü zer
Kañkı maħbûba virürseñ sîne bendin tîz çözer (T1/6.Bend)

Coşkun bir lirizmle ayrılık duygusunu ve sevgiliye kavuşma arzusunu ifade eden şair, müsemmen nazım şekliyle yazdığı şiirinin bir bendinde, saba rüzgârını haberci yapar ve sevgiliye gönderir; *“Benim katlime ferman ne imiş, canımı istemedede sevgilinin kasdı ne imiş, rakibin köyünde bize atılan iftira ne imiş, bir iki gün verse de katlime meydan ne imiş, var öğren; eğer kendi benim canımı isterse, onun için bir can ne imiş, cânânıma cânımı kurban etmek ne imiş, onu da söyle. O hiç zahmet çekmesin ben kılıcımı çekeyim kendime kendim vurayım ve canımı cananıma bir haberci ile tezce göndereyim.”* der:

Var şabâ şor bu benim katlime fermân ne imiş
Cânımı istemedede mağşad-ı cânân ne imiş
Görelim küy-ı ‘adûda bize bühtân ne imiş
Virse de bir iki gün katlime meydân ne imiş
Kendi isterse eger cânımı bir cân ne imiş
Eylemek cânımı cânânıma kurbân ne imiş

Çekeyim tîğımı ben kendime kendim urayım

Cânı cānânıma bir peyk ile tîz göndereyim (MÜ1/4.Bend)

Kâmil Efendi, *of* redifli bir şiirinde, sevgiliden ayrı kalmanın hüznüyle feryat etmekte ve ömrünün en güzel yıllarını rüzgâra verdiği için *of* çekmektedir. O artık bu dünyada vuslatın gerçekleşmeyeceğine inanır. *Cismim ve tenim ayrılık ateşiyle yandı. Hiç olmasa mana âleminde sevgiliye kavuşsaydım*, diyerek âh eder, *of* çeker:

Of yârdan ayrılıkla itdigim feryâda of

Virdigim maşşûl-i ‘ömr-i nâzenini bâda of (G4/1)

Âteş-i hicrânda yandı **Kâmilâ** cism ü tenim

Âh vuşlat eyleseydim yâre tek ma‘ nâda of (G4/5)

Sonuç

Soyu Amasya’da Mecdîzâdeler olarak tanınan bir aileye dayanan Abdurrahman Kâmil Efendi, 1850 yılında Amasya’da doğmuş ve 1941’de Amasya’da vefat etmiştir.

İyi bir dinî eğitimden sonra, Amasya Sultan Bayezid Camii kürsü şeyhliği ve uzun yıllar Amasya müftülüğü yapmıştır. Kâmil Efendi’nin ilmî şahsiyeti ve millî mücadeledeki rolü ile ilgili günümüze kadar çok sayıda çalışma yapılmış; şiirleri ve şairliği üzerinde durulmamıştır.

Abdurrahman Kâmil Efendi’nin şiirlerinin tespitinde, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu Yz. A 8993 numarada, *Divançe* ismiyle kayıtlı meellif hattı nüsha esas alınmıştır. Eser, manzum-mensur karışık olarak yazılmış; mensur kısımlarda ifade edilen tasavvufî düşünceler, Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerle desteklenmiş; şiirler konuya uygun olarak mensur kısımlar arasına serpiştirilmiştir.

Bu çalışmayla Abdurrahman Kâmil Efendi’nin *Kâmil* mahlasıyla yazdığı 14 Türkçe şiirinin bulunduğu tespit edilmiş ve bu şiirlerin çeviriyazısı yapılmıştır. Şiirlerin 4’ü mesnevi, 2’si kaside, 1’i muhammes, 1’i müsemmen ve 6’sı gazel nazım şekliyle yazılmıştır. Şiirlerde, 7 farklı aruz kalıbı kullanılmış olup iki şiir, klâsik şiir geleneğinin dışında çift aruz kalıbı ile yazılmıştır.

Şair, genelde aruz veznini kullanmakta başarılı olmakla birlikte şiirlerde yer yer zihafı karşılaşılmaktadır. Yine şiirlerde *bîh*, *hiç*, *yâr* ve *tîz* gibi biri kapalı, biri açık olmak üzere iki hece (medli) okunması gereken kelime ve heceler tek kapalı hece olarak okunmuştur.

Abdurrahman Kâmil'in şiirlerinin konusu ilâhî aşktır. O, şiirlerinde divan şairlerinin idealize edilmiş bir güzele aşkını ifade etmek için kullandığı kelimeleri, tasavvufî manada kullanmıştır. Şiirlerinde coşkun bir lirizm hakimdir.

Oğlu Ahmet Emrî Yetkin, babasının kendi şiirlerinin bir kısmını imha ettiğini, bir kısmının ise kaybolduğunu söylemektedir. Şairin şiirlerini niçin imha ettiği bilinmiyor. XX. yüzyılda, XVI. yüzyıl klâsik şiir geleneğinin takipçisi olan Abdurrahman Kâmil'in şiirlerinin imhası şüphesiz büyük bir kayıptır. Kaybolan şiirlerin bulunması ve neşri ise onun şiirleri ve şairliği hakkında daha sağlıklı değerlendirme yapılmasını sağlayacaktır.

**AMASYALI ABDURRAHMAN KÂMİL EFENDİ'NİN
TÜRKÇE ŞİİRLERİ**

MESNEVİLER

1. MESNEVİ³¹ s.2, 86b, 81

fâ' ilātün/ fâ' ilātün/ fâ' ilün

Maṭla' -ı envâr-ı Qur'ân-ı Kerîm

Oldı Bismillahirrahmânirrahîm

Başla ey dil sen anıñla bu işe

'Avn-i ḥaḳla tā ḥitâma irişe

Maḳsadiñ ḳoşdur aña riş oldı o

Ḳuş ḳanadsız uça olur ser-fürü

Ehl-i 'aşḳ tesbîhidür çün besmele

Besmelesiz söze dirler velvele

5 Besmele miftâḥdur her pîşeye

Ansız işiñ pâyı uğrar tîşeye

Ḥâlîḳa ḥamd eyleyelim ba' d ez-în

Çün bize virdi lisânla zîb ü zîn

Ḥamd-i Ḥaḳḳı kim ki eylerse edâ

İrgürür in'âmın aña ol Ḥudâ

Ḥamd her dem ni' meti efzûn ider

Dostı memnûn düşmeni maḥzûn ider

³¹ Bu mesnevi, yazma nüshanın 2, 81 ve 86b sayfalarında yer almaktadır. 81-86b arası sayfalar, eserin gözden geçirilmiş farklı bir nüshasının ilk sayfalarının nüshaya sonradan karışık bir şekilde yapııştırılmış halidir. Yukarıdaki şiir, ikinci sayfada yedi beyit iken, nüshaya sonradan eklenen bir sayfa olan 86b'de 17 beyittir. Yaptığımız incelemede, yazma nüshada 86b olan sayfanın devamının 81.sayfa olarak metne sonradan yapıştirıldığı tespit edilmiş; 86b'de 17 beyit olarak verilen mesnevinin devamı olan iki beyitin 81. sayfada olduğu görülmüştür. Şairin mahlasının da bulunduğu sayfa 81'de yer alan bu iki beyit mesneviye eklenmiştir.

Re's-i şükr oldu ham(i)d bî-iştibâh
Bu söze kavlı-i resül-i Hâk güvâh

10 Hamd ile mevşûf olan maḥmūd olur
Ni' meti bol sofrası memdūd olur

Bî-^ç aded olsun şalâtile selâm
Ol resüle kim odur ḥayrû'l-enâm

Âline olsun selâm enşârına
Bâ-ḥuşûş ol dūstân-ı çārına

Bil olardur ^ç aşîkânîñ aḳdemi
Ya' ni maḥbûb-ı Ḥudânîñ hem-demi

Bir nefescik olmadılar ḡayr ile
Bu sebebden yâd olurlar ḥayr ile

15 Ḥayr ile añ hem-dem-i peygamberi
Tâ olasin bu cihânîñ ser-veri

Kim ki sevmez anlarıñ bir ferdini
Dūzaḥ içre artırır ḥaḳ derdini

Kim ki uyar dâr-ı âḥret şâhına
Hiç baḳar mı işbu dūnyâ câhına

(s.81) Meslek-i aşḥâba iden iḳtidâ
Bâb-ı maḳşûda bulur ol ihtida

Kâmilâ aşḥâb izinde pey-rev ol
Ehl-i sünnet mezhebinde reh-rev ol

2. MESNEVİ s.4-5

müfte' ilün/ fā' ilün/ müfte' ilün/ fā' ilün

Pend ile meşgûl iken kapdı gönül tıflını
Bir güzeliñ hüsni kim görmemişem mişlini

Eylemek teşbîh haṭā serve anıñ boyını
Kim değışür ' anbere ruḥlarınıñ bûyını

Dürr-i ' aden dişine dinse sezâdır sezâ
Kaşına seyf-i Yemen dinmege ğāyet be-cā

Zülf ile setr eylese rûy-ı kamer tâbını
Zulmet içinde koyar kaşları mihrâbını

Medrese-i ' aşkda cem' olup ehl-i ' uḳûl
Meş'ele-i zülfiniñ ḥalline bulmadı yol

(s.5) Vaşfını taḥrîre yoḳ tākātı hiç ḥāmeniñ
Reşkden kaḫkaradur iki yüzi nāmeniñ

İşte ' inān-ı ḫıyār çıḫdı elimden bu dem
Vaşlını istemeyüp **Kâmilā** kande gidem

3. MESNEVİ s.50-51

müfte' ilün/ fā' ilün/ müfte' ilün/ fā' ilün

Aldım ele nāmeñi baş ayak itdüm nazar
Dildeki âteşiñe ḫaylice itdim keder

Ḥāceciğim ba' d ez-în ben seni itmem ḫazîn
Ḥidmet ile zātıña göñlüñ idem zîb ü zîn

Âteş-i firḫat ile cān u diliñ yaḫmazam
Her kişiniñ pāyına şu gibi ben aḫmazam

Küşe-i hicrānda ḫātırın itmem ḫarāb
Her söziñe virmezem ba' demā acı cevāb

5 Şem^ç-i ruḥumdan imiş rûz şeb tâb-ı diliñ
Şevk ile maḥlûṭ imiş añladım âb u giliñ

Şıdḡda mümtâzsıñ şevḡda serbâzsıñ
Ṭutmada her emrimi ^çâşık-ı bî-nâzsıñ

Bu gice teşrîf idem külbe-i aḡzânıñı
Vaşl ile âbâd idem hem dil-i vîrânıñı

Ḥâl-i diliñ şorayım pâyîñe yüz süreyim
Âteş-i ḡasret ile niçedir ol göreyim

Tâ ki ḡulûş-ı diliñ *Kâmil* idem özüme
Baḡasın leyl ü nehâr yüzüme hem gözüme

4. MESNEVÎ s.93-98

meḡâ^çilün/ meḡâ^çilün/ fe^çülün
Sefer-nâme yaz ey ḡâme o şâha
Ḳaşı ṭuḡrâ başı zerrîn-külâha

Şaçı sünbül dili bülbül edîbe
Ruḡı gül ḡâli fülful dil-firîbe

Dişi incü lebi yâḡût-fâma
Teni sîmîn boyı serv-i ḡırâma

Yüzi rengîn sözi şîrîn emîre
Semâḡat menba^ç ı rûşen-żamîre

5 Hümâ-ṡâl^ç at ḡamer-behcet civâna
(s.94) Sa^ç âdetlü ḡabîb-i ^çâli-şâna

Ḥuyı ḡûb imtizâcı nerm-i nerme
Güneş yüzli mizâcı germ-i germe

Emānet it yed-i peyk-i şabāya
İrişdirsün maḳām-ı dil-güşāya

Te'eddüble gire bezm-i 'alāya
Niçe ta'zīm ide ol yūzi aya

Yūzin süre ḳadem-gāha edeble
Yaḳīn ola o māha bu sebeble

10 Atınca semtine ol yār ṭarfı
Küşād ide hemān-dem zarf-ı ḥarfı

İde bu nāmeyi bir bir ḳırā'at
İşide baş ayaḳ ol serv-ḳāmet

Sütür-ı nāme bulduḳda ḥitāmı
Muḥabbet būyın aldıḳda meşāmı

Şorarsa ḥāl-i 'aşḳı ol dil-ārā
İderse zulmden artıḳ tevellā

Disün ol nāzenīn-i ḥoş-edāya
Fırāḳıñ ḳaddini döndirdi yāya

(s.95) Gezerken zīr ü bālāyı te'essüf
15 Atıldı bi'r-i hicrāna çü Yūsuf

Cüdā düşdi diyārından o maḥzūn
Fırāḳıñla dü çeşminden aḳar ḥūn

Yūziñe bakmaḳa toymazken aḳdem
Selāma muntazırdır şimdi her dem

Mürūr idinceye dek tā aḳustos
Ṭolandırdı anı hecriñ çü fānūs

Ḥulûl itdi şu günde mâh-ı eylül
Olur elbet haber gelmezse ma' lûl

20 Cemâliñ fikr idüp işin unutdı
Cefâ defterlerin dürdi de yutdı

Seni görmezse olur mı o ḥandân
Olur elbet bu dünyâ aña zindân

Dil-i vîrâmı âbâd it sözüñle
Dü çeşmin rüşen ü şâd it yüzüñle

Gelürseñ bezmine ey serv-i bālâ
‘ Aceb dir mi seniñ emriñe lâ lâ

(s.96) Görürse kadd-i tûbâñı a şimşâd
Dıraht-ı servi eyler mi dili yâd

25 İderseñ vaşl ile göñlin ‘ imâret
Ḳamu ḥübâna eylersiñ imâret

Alursañ ‘ aşığı zir-i cenâha
İrersin şübhesiz evc-i necâha

Açarsañ mâh-rüyüñden niḳâbı
Ara yirden götürürsüñ ḥicâbı

Ḥulûşâne açar ağızın du‘ âya
Atar tîr-i şenâyı tâ semâya

Ḳıyupdur uğruña o cân u başı
Aḳar dâ’im seniñçün gözi yaşı

30 Çün oldı ‘ aklı zülfüñ tek perişân
Gezer Ferhâd gibi tağda yemez nân

Gezerken vardı **Şeyh Şâdi** köyine
Derûnî âteşi belki söyine

Naşılsa gün-be-gün artdı harâret
İçinden tışına urdı merâret

Gice gündüz füzûn oldu bükâsı
Gözi yaşıyla taldı müttekâsı

(s.97) Bu hâlde gördi şeyhiñ kabr-i pâkin
Gözine sürme kıldı hâk-i pâkin

35 Elif kıddini sîmîn dâl kıldı
Deri halkasına timşâl kıldı

Türâbın öpdi bed' itdi şenâya
Şanevber gibi el açdı du' âya

Didi yâriñ derinde bende olsun
Cihân serverleri efgende olsun

Hemîşe bedr-i hüsni bula pertev
Meĥâbîb-i zamâna ola hüsrev

Ola bahtım vişâliyle huçeste
Kelâmıyle ola her ğuşşa beste

40 Çerâĝ-ı haddiniñ pervânesiyim
Bahâr-ı hüsünüñ dîvânesiyim

N'ola bir şorsa hâl-i pür-melâlim
Düşer mi pâyesinden pür-kemâlim

Mesâkîn hâtırın itmek ri' âyet
Degil mi 'izzet ehline 'alâmet

(s.98) adım rencide kılsun o Őehen-Őāh
Buyursun hūcreme ol ruĥları māh

Oam ire ziyā virsūn ū hurŐid
Buyursun Őevimi vuŐlatla te'kīd

45 Leb-i ruŐsārını gōzden geūrem
Ana da bāde-i ' aŐı iūrem

oyam evrāımı iki cebine
Merāmım ' arz idem ol meh-cebāne

Őeb ū rūz bāĝ-ı vaŐlına gireyim
Dem-ā-dem mīve-i hūsnin direyim

olaŐam ār erāfın dem-ā-dem
Yiyem hem dāne-i rūyin ū Ādem

Őorayım leblerin yūzin gōreyim
Gōzine yūzūmi bir dem sūreyim

50 İki ellerini alam dū deste
Okuyam her birine nie beste

Kemer gibi Őarılam mū miyāne
Diyem ĥālīm ana ben yāna yāna

Teraĥum eyleye bu pūr-melāle
Dōkūp anım ulaŐmaya vebāle

Gōnūl ta' mīr iden ' ālī-nesebdir
ĥarāb iden ĥaıat bī-edebdir

Yūzin gōrmek dilerse MuŐtafānın
Yūzime asun ebvābın Őafānın

Hulâsâ **Kâmilî**n meyli vefâya
Marîzdir t̄aḫatı yoḫdur cefâya

KAŞİDELER

1. KAŞİDE³² s.7-9

fe' ilātün/ fe' ilātün/ fe' ilātün/ fe' ilātün

fe' ilātün/ fe' ilātün/ fe' ilātün/ fe' ilün

Yine medḫ eyleyeyim bir güzeliñ ḫüsn-i cemālin
İşiden añlaya ol gül-bedeniñ ḫadr ü kemālin

Öyle bir pāk aşıl pāk nesil ḫāk-nihādı
Tuysa ' uşşāḫ-ı zamān ḫ'āhiş ider bũ-yı vişālin

' Āşīḫ-ı ḫüsnüni gördükde mükedder o perī
İltifātile dilinden siler elbette melālin

(s.8) Niçedir ḫāl-i diliñ āteş-i ' aşḫımla benim
Diyerek ' arz ider āşüftesine ḡunc ü delālin

5 Mā' ilim işvesine nāzına el-ḫaḫ cāndan
Güş-ı cān diñlemek ister anıñ ol tatlḫ maḫālin

Rũy-ı gül-büyümü keşf eylese bir meclis-i ' işe
Der-' aḫab terk ḫılar ehl-i cüdā ceng ü cidālin

Şalamaz seyr-i cihāna gözüni dem-be-demi
Kim ki ' ömründe görüpdür o müzeyyen ḫaḫ u ḫālin

Mest-i lā-ya' ḫıl olur nüş iden ol ḫamr-ı lebin
Hiç ayılmaz dünyeniñ içse de biñ āb-ı zülalin

³² Bu kaside iki farklı aruz kalıbıyla yazılmıştır. Kasidenin üçüncü beyitten itibaren birinci mısralarında *fe' ilātün/ fe' ilātün/ fe' ilātün/ fe' ilün* kalıbı kullanılmıştır.

Öyle bir ‘arîf ü dānā-yı sūḥandır bu güzel
Fehm ider niçe rumūzuñ bir tefekkürde me’ālin

10 Nükte-dānlıkda Fuzūlî gibi mâhir erdir
Zabṭ kılmış bu cihānıñ hemān ol siḥr-i ḥelālin

Bir nefes görse idi vech-i vecîhin Nef’î
Anı medḥ itmege ḥaşr eyler idi cümle maḳālin

Ḥüb-rüyān-ı zamāna baḳabilmem aṣlā
Göze göz dir mi ‘aceb seyr iden ol çeşm-i ḡazālin

(s.9) Cismi cismim gibidir laḥmi de laḥmim gibice
Ḥüsnüne kim baḳanıñ isterim elbette zevālin

Anıñ evsāfını taḥrîr idebilmez ḥāme
Ehl-i ‘aşḳ ‘add idebilmez anıñ ol ḥüb ḥıṣālin

15 Reh-i şevḳında bulunca bu kemāli **Kâmil**
Cāygîr eyledi göñlünde anıñ ‘aşḳ u ḥayālin

2. KAŞİDE³³ [ELİF-NĀME] (s.47-49)

fā’ ilātün/ fā’ ilātün/ fā’ ilātün/ fā’ ilün

mefā’ ilün mefā’ ilün mefā’ ilün mefā’ ilün

(Elif) āmāl-i dünyā riştesin ḳat’ eyledim cānā

(Bā) binā-yı aşḳa şarf itdim ḳamusın meh-liḳā

(Tā) teraḳḳî eyledim emşālime leyl ü nehār

(Şā) şenālarla ḳılındım vaşlıña yārā sezā

(s.48) (Cim) cenābıñ ḥıdmetiyle kesb-i taḥşîl eyledim

(Ḥā) ḥuzūrundan dil-ārā nice dürlü kîmyā

³³ Bu kaside iki farklı aruz kalıbıyla yazılmış olup *mefā’ ilün mefā’ ilün mefā’ ilün mefā’ ilün* kalıbı sadece birinci mısradaki kullanılmıştır.

(**Hâ**) hıdīv-i Mısr-ı dille şöretiñ buldı şuyū^ç
(**Dāl**) dilim şehrin vişāliñle idince sen küşā

5 (**Zāl**) zekāvetle olursuñ vāşıl-ı cümle fūnūn
(**Rā**) rikābın būs ider Soqrāt-ı hikmet-āşinā

(**Zā**) zekāt-ı vuşlatıñla bay idersiñ ^çāşıkıñ
(**Sin**) seşerler ^çizzetiñçün eylerim niçe du^ç ā

(**Şin**) şakķ itseñ dehānı porsiş-i hātır için
(**Şād**) şanurdum Üsküdārı baña virdiñ güyiyā

(**Dād**) da^ç if kılma bu cismim küşe-i hicrānda
(**Tā**) tayanılmaz belādır toğrısı bu mācerā

(**Zā**) zarāfet ma^ç deni bir dem baña raħm eyleseñ
(^çAyn) ^çaşkıñdan Hudāya itmezem hiç iştikā

10 (**Ġayn**) ġamzeñle bu şirīn cānıma kaşd eyleseñ
(**Fā**) firār itme cibāl-i firķata aşlā şehā

(**Kāf**) karīb olmak için dergāhıña rüz [u] şebān
(**Kāf**) kelāmım şırasın şarf eyledim çün āsiyā

(s.49) (**Lām**) levīm itme ta^ç aşşuķ itdigümçün çeşmiñe
(**Mīm**) merāķı tā ezel virdi baña ol kibriyā

(**Nūn**) nāmūsı bıraķdırdı baña şevķ-ı cemāl
(**Vāv**) vaşl-ı rüy-ı āliñ eylerim her dem recā

(**Hā**) hevādārān-ı aşra pişvā olup da sen
(**Lām elif**) lā deyu i^ç rāz eyleme benden dilā

15 (**Yā**) yürekler pāresi bu *Kāmili* alsıñ İlah
Cümle ^çuşşāķa tefāhur eylese olmaz mı yā

MUSAMMATLAR

1. MUHAMMES s.20-22

fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilün

1

Dilberi celb eylemekse niyyetiñ 'âşık eger
Sihr ü efsün zaḥmetiyle zātūña virme żarār
Bul anı kim yāri celb aġyārı hem tefrīk ider
Bir mü 'eşşir nüşhadır kim nāmı anıñ sīm ü zer
Çanķı maḥbūba virürseñ sīne bendin tiz çözer

2

Dil-rübāyı āġūş-ı aġyārda gördüm seḥer
[Hu]bb-ı nāza mübtelā serḥôş-veş meh-veş batar
Sīm ü zer almış eline buse'ı çandan şatar
Bir mü 'eşşir nüşhadır ki nāmı anıñ sīm ü zer
Çanķı maḥbūba virürseñ sīne bendin tiz çözer

3

La' lini şunmış raķıbiñ aġzına aldım ḥaber
Nāz u istignā ile āhū gözün tırılmaz süzer
Kīsesinden aķçeniñ cevdetlisin bir bir seçer
Bir mü 'eşşir nüşhadır ki nāmı anıñ sīm ü zer
Çanķı maḥbūba virürseñ sīne bendin tiz çözer

4

Tir-i āhımdan 'aceb dil-ber niçün itmez ḥazer
Piş-i aġyāre oturmuş katlime fermān yazar
Bed-raķıbān ceybine çün şurre-i zerrin atar
Bir mü 'eşşir nüşhadır ki nāmı anıñ sīm ü zer
Çanķı maḥbūba virürseñ sīne bendin tiz çözer

5

Eş-k-i çeşmim tırmayup cūlar gibi dā'im aķar
Gül' izārıñ nār-ı hecri her nefes sīnem yaķar
Pāresin aḥz eyleyüp illerle ol keyfin çatar
Bir mü 'eşşir nüşhadır ki nāmı anıñ sīm ü zer
Çanķı maḥbūba virürseñ sīne bendin tiz çözer

6

- Rişte-i tahrîre **Kâmil** sîm ü zerle dür düzer
(s.22) O cefâ-pîşe eger luţf eyleyüp itse nazâr
Terk idüp aġyârı derhâl süyuma eyler güzer
Bir mü 'eşşir nüşhadır ki nâmi anıñ sîm ü zer
Çanġı maġbûba virürseñ sine bendin tîz çözer

2. MÜSEMME³⁴ s.87-88

fe' ilâtün/ fe' ilâtün/ fe' ilâtün/ fe' ilün

1

Varayım ağlayarak pâyına yüzler süreyim
Buña bâ 'iş ne imiş bâri dilimle şorayım
Var ise cürmüm eger dehrde ben ne tırayım
Bu şirîn cânımıñ itlâfını lâyıķ göreyim
Çekeyim tîġımı ben kendime kendim urayım
Cânı cânânıma bir peyk ile tîz göndereyim

2

Kendim 'azm itsem eger şimdi taķup boynuma taķvķ
Belki söyletmeden evvel ura bu sîneme oķ
Ey şabâ sen biliñ ol yâr ile var bunca ġuķuķ
Yüz süre pâyine var ġâlimi 'arz eyle çabuķ
'Afv iderse şuçumu gerçi bugünden tezi yok
Yoġsa bir merkez-i zıľme idecekse o lüġuķ
Çekeyim tîġımı ben kendime kendim urayım
Cânı cânânıma bir peyk ile tîz göndereyim

3

- Seyf-i ebrûyı çeküp ġışmile ol ġüsn-i melek
Cânımı ister imiş vay baña virmem ne dimek
Söylesün her ne ise söyle benim cürmümi tek
Çalmayım bâri teġayyürde emân maġşere dek
Râzıyım ben de ne çâre bu deyü ġükm-i felek
(s.88) Cümle itdiklerimi dünyede buldum diyerek
Çekeyim tîġımı ben kendime kendim urayım
Cânı cânânıma bir peyk ile tîz göndereyim

³⁴ 87. sayfada başlayan bu müsemmenin ilk bendi iki mısra noksandır. Muhtemelen bu şiirin bulunduğu sayfa, metne sonradan yapıştırılarak eklenmiştir.

4

Var şabâ şor bu benim katlime fermân ne imiş
Cânımı istemedede maqşad-ı cânân ne imiş
Görelim kûy-ı ‘adûda bize bühtân ne imiş
Virse de bir iki gün katlime meydân ne imiş
Kendi isterse eger cânımı bir cân ne imiş
Eylemek cânımı cânânıma kırbân ne imiş
Çekeyim tîğımı ben kendime kendim urayım
Cânı cânânıma bir peyk ile tîz göndereyim

5

Halk olunmakta iken ins ü melek arz u semâ
Gelmeden ketm-i ‘ademden bu tenim ‘âleme tâ
Alnıma hâme-i kudretle yazılmış bu kızâ
‘Afvımı itme şabâ nâfile ol yâre ricâ
Belki haqqımda budur çâre ne taqdir-i Hudâ
Kâmilâ ben de aña göstereyim rû-yı rızâ
Çekeyim tîğımı ben kendime kendim urayım
Cânı cânânıma bir peyk ile tîz göndereyim
GAZELLER

1. ĞAZEL s.6-7

fâ‘ ilâtün/ fâ‘ ilâtün/ fâ‘ ilâtün/ fâ‘ ilün
Dil yine bir şeh-levendiñ ‘aşkına sevdâlıdır
Gözleri şehlâ vü ruhsârı güli hamrâlıdır

Yek-naẓarda hâtır-ı nâ-şâdımı târâc iden
Meh yüzinde hâle-veş ibnü’l-‘arab ber-ğâlidir

Bû-yı rû-yı âliniñ şorsañ baña fi ’âtını
Bey‘ olan biñ altuna ancağ anıñ mişkâlidir

Dişleri dürr-i cinândır zülfleri ‘anber-feşân
Cebhesi cây-ı emândır kışları tuğrâlıdır

Lebleri teng-i şekerdir ruğları reşk-i kâmer
Mû miyânı zer-kemerdür luğf anıñ aḫvâlidir

(s.7) Dāyesinden sinniniñ çend oldıgın itdüm su'āl
Didi bu sāl o gazālîñ on üçünci sālidir

Dāğ-ı 'aşkıyla o cān-ı cān-fezāniñ **Kāmilā**
Bu dil-i sūziş fa'ālim lāle-veş tamğalıdır

2. ĞAZEL s.10-12

fā' ilātün/ fā' ilātün/ fā' ilātün/ fā' ilün

Bir metā'-ı bî-bahādır ey gönül kālā-yı 'aşk
Serde püsküllü belādır ey gönül sevdā-yı 'aşk

(s.11) Şol ezel bezminde kim icād olundu 'aşk-ı pāk
Cebheme imlā olındı ey gönül tuğrā-yı 'aşk

Cām-ı 'aşkı nüş idince yoqđı bende ihtiyār
Pes baña dād-ı Hudādır ey gönül şahbā-yı 'aşk

Eşk-i çeşmin dā'imā ruhsārına icrā ider
Ağlamakla mübtelādır ey gönül rüsvā-yı 'aşk
Qalbi reng-ā-reng ider qavs-ı kuzah-āsā hemān
Beyt-i dilde bir cilādır ey gönül ma'nā-yı 'aşk

Niçe 'āşıklar kırıpđır keşt'sin bu lüccede
Sāhili tahte's-serādır ey gönül deryā-yı 'aşk

Geçmeden cisr-i mecāzı hāşıl olmaz 'aşk-ı Haq
Böyle yazılsa be-cādır ey gönül fetvā-yı 'aşk

Hasret-i dil-dār ile itdim temāşā 'ālemi
Ravza-i bî-intihādır ey gönül şahrā-yı 'aşk

Sāha-i kaşr-ı dil-ārāda hemān pervāz ider
Kāşid-ı bezm-i şafādır ey gönül anqā-yı 'aşk

Zülf-i yāriñ tārını şad pāre itmekdir hüner
Telde biñ hikmet-nümādır ey gönül monlā-yı 'aşk

Fıkr ile intâc-ı eş'âr eylemek zanneyleme
Cism ü cânı heb fedâdır ey gönül da' vâ-yı 'aşk

- (s.12) O perî-zâdı müsahhar kılmğa her dem çalış
Pek mü'essir bir du'âdır ey gönül esmâ-yı 'aşk

Çanğı bir *Kâmil* kulı görse hemân mecnûn ider
Böyle bir hürî-liqâdır ey gönül Leylâ-yı 'aşk

3. ĞAZEL s.61

mefâ' ilün/ mefâ' ilün/ mefâ' ilün/ mefâ' ilün
'Aceb var mı cihân içre benim tek bir cefâ görmüş
Dil-ârâdan vefâ bekler iken her dem ezâ görmüş

Nedendür bu felek devr eylemez aşlâ merâm üzre
Ya yoksa hiç bulunmaz mı feleklerden şafâ görmüş
Yolunda cân nişâr itsem baña rahm eylemez dil-ber
Cefâsın çekmeye her dem bu miskîni sezâ görmüş

Dil-ârâ zulm ü cevrin 'aşık-ı nâlânına eyler
'Ağâ vü lütf u ihsânın raķîb-i bed-liqâ görmüş

Eyâ *Kâmil* niçün şabr eylemezsin cevrine yârîñ
Çadîmdir ki bulunmaz hiç güzellerden vefâ görmüş

4. ĞAZEL s.65-66

fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilâtün/ fâ' ilün
Of yârdan ayrılıkla itdigim feryâda of
Virdigim maşşül-i 'ömr-i nâzenîni bâda of

- (s.66) Öyle of çekdim ki lertzân eyledi endâmımı
Âh n'ola bir iş göreydi meclis-i bâlâda of

Dil-berin cevrin görüp âlüfte oldum ofla
Of baña itdi ta'alluķ ben ofa sevdâda of

Yâriñ ağıyâre vişâlin tıyduğımda ben ʿ aceb
Beyt-i aḫzâna girüp itmez miyim tenhâda of

Āteş-i hicrânda yandı **Kâmilâ** cism ü benim
Āh vuşlat eyleseydim yâre tek maʿ nâda of

5. ĞAZEL s.66-68

feʿ ilâtün/ feʿ ilâtün/ feʿ ilâtün/ feʿ ilün
Bu kadar ḫasrete şabr idemezem sulṫânım
Dîdeler yaş yerine aḫıdıyorlar ḫanım

ʿ Acebâ ḫâtır-ı ʿ âtırdı gezer mi nâmım
Yoḫsa peygûle-i nisyâna mı atdıñ ḫânım

Ḫâtır- ı fâtirimi şormamak olmuş saña ḫuy
Göziñe ḫılca görünmez bu kadar giryânım

(s.67) Dimediñ nâr-ı firâkıñla naşıldır ḫâliñ
Neye müncer olacaḫ gözleyelim nâlânım

Leb-i laʿ liñ gibi çeşmim kızarır fırḫat ile
Ğavṫa-zendir yemm-i ḫün içre dilâ müjgânım

Niçe ârâm ideyim sensiz eyâ şâh-ı ḫüsn
Sitem-i ḫüzn ile âvîze gibi lerzânım

Dilimi cā-yı sürür eyle dilâ vuşlat ile
Ḳuluñam ḫâk-ı peyim ḫâk-i dere yeksânım

Gelivir ḫandasın ey âfet-i devrân ḫanda
Güleyim vaşlıñ ile bir daḫı ʿ âli-şânım

Ay kim dūr olalı sen şeh-i ḫübânımdan
Şûretiñ ḫâne-i dilde şeb ü rûz mihmânım

İderem âh ile evḫâtımı her dem imrâr
Yine senden olacak derdime cân dermânım

Bu güzellikte saña yoğsa dil-ārā emşāl
Bulunur mı ya benim ‘aşkda hîç akrânım

Niçe bir hecriñ ile bu dil-i pür-ğam yanacak
Ay kim taş degilim ben dağı bir insânım

Çile-i ‘aşkı temâm eyleyüp oldum **Kâmil**
(s.58) Ba‘ demâ mürşid-i ‘aşk okunacak ‘unvânım

6. ĞAZEL³⁵ s.90

fâ‘ilâtün/ fâ‘ilâtün/ fâ‘ilâtün/ fâ‘ilün
Çeşm-i lütfuñla kime itdiñse cānānım nazar
Çoymadıñ gerd-i küdüretten dilinde bir eşer

Bir girişmeñle dil-i mağzūnuma viridiñ ziyā
Hiç siyāh olur mı āyā hāne toğdukda kamer

Ben saña bir bendeyim ki ‘itkî hîç itmem kabûl
Hidmetiñde **Kâmil**em ammâ ki gāyet mu‘teber

Kaynakça

- Arslan, Mehmet. “Mihri Hâton Divanı’nda Sanatlı Manzumeler”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2* (21-23 Nisan 2017). Ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 2: 24-38. Ankara: KIBATEK, 2017.
- Batman, Mustafa Murat. “Osmanlı’nın Son Döneminden Cumhuriyete Uzanan Bir Âlim: Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2* (21-23 Nisan 2017). Ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 2: 509-515. Ankara: KIBATEK Matbaası, 2017.
- Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. 1. Baskı. 4 Cilt. İstanbul: Hikmet Matbaası, 1327.
- Köksal, M. Fatih. *Son Dönem Divan Şairlerinden Kütahyalı Vasfi Divânı*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.

³⁵ Bu gazel, üç beyitten oluşması sebebiyle nakıs bir gazeldir.

- 194 | A. ERDEMİR / Amasyalı Abdurrahman Kâmil (Yetkin) Efendi'nin Şairliği ve Türkçe Şiirleri
- Kurt, Songül Keçeci. "Son Dönem Osmanlı Ulemasının Önemli Şahsiyetlerinden Abdurrahman Kâmil Efendi (1850-1941)". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi-Journal of Turkish Researches Institute* 60 (2017): 477-494.
- Mecdîzâde Abdurrahman Kâmil Efendi. *Divañçe. Yz. A 8993: 1-99*. Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu.
- Okuyucu, Cihan. *Cinânî, Hayatı, Eserleri, Dîvanının Tenkidli Metni*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.
- Özel, Recep Orhan. "Amasya'da Bir Âlim Yuvası: Mezdîzâde Abdurrahman Kâmil Yetkin (Ö.1941) ve Oğulları Mehmet Sabri Yetkin (Ö.1963), Ahmet Emrî Yetkin (Ö.1974), Mustafa Niyazi Yetkin (Ö.1959)". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018): 39-72.
- Sarıkoynucu, Ali. "Millî Mücadelede Amasya Müftüleri (Hacı Tevfik ve Abdurrahman Kâmil Efendiler)". *Diyanet İlmi Dergi* 31/2 (1995): 61-100.
- Şahin, Kâmil. "Abdurrahman Kâmil Yetkin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 504-505. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 195-221

Câhiliye Dönemi Şairlerinden El-Efveh El-Evdî'de Fahr Teması

The Theme of Fakhr in the Works of Jahiliyyah Period Poet al-Afwah al-Awdi

Ahmet Şen

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı
Assistant Professor, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and al-Balagha
ahsen5224@gmail.com

Erzincan/Türkey

orcid.org/0000-0003-4370-6962

Erdoğan Demir

Arş. Gör., Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

Research Asistant, Erzincan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and al-Balagha
edemir2131@gmail.com

Erzincan/TURKEY

orcid.org/0000-0003-0391-9824

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 Sayfa / Pages: 195-221

Atıf / Cite as: Şen, Ahmet - Demir, Erdoğan. "Câhiliye Dönemi Şairlerinden El-Efveh El-Evdî'de Fahr Teması [The Theme of Fakhr in the Works of Jahiliyyah Period Poet al-Afwah al-Awdi]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 195-221.

<https://doi.org/10.18498/amailad.579971>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>

The Theme of Fakhr in the Works of Jahiliyyah Period Poet al-Afwah al-Awdi

Abstract

al-Afwah, whose real name was Salâ'a b. 'Amr b. Mâlik b. 'Avf b. al Hâris b. 'Avf b. Munabbih b. Evd b. Sa'b b. Sa'd el-'Asîre was a member of the Madhhij tribe. He lived during the late Jahiliyyah Period. He was rumored to have died in 570 or 560. The word "fakhr" means that a person cares about his past; exalts, values and prefers somebody over others; and boasts with some characteristics. As a term, "fakhr" refers to the type of poem in which the poets boast with themselves, their tribes, ancestors, lineage, beliefs, religion, sect, disposition, their literary and political prowess, talents and virtues, and even with their personal items and wealth such as swords, armors, horses, or with their long life and life experience. The opinions are divided among Arabic literature scholars regarding the acceptance of "fakhr" as a standalone theme in poetry. Afwah's "fakhr" poetry was generally based on his and his tribe's achievements in warfare and his performance in the battlefield. In such poems, Afwah describes the warriors of his tribe with reference to their horse-riding skills, sword mastery, and courage. Outside of the battle, he refers to his and his tribe's moral qualities, how he gives credit where credit is due, yet how he claims his rights even when he had to oppose strong and highborn people, how Northern Arabs were in the wrong and as a result, they were taught how to battle and how to ride horses, and how the tribe of Ewd would never take a hostile action lightly.

Summary

Al-Afwah, whose real name was Salâ'e b. 'Amr b. Mâlik b. 'Avf b. al-Hâris b. 'Avf b. Munabbih b. Evd b. Sa'b b. Sa'd el-'Asîre was a member of the Madh'hij tribe. His kunya was Abu Rebî'a. For Al-Afwah, there are also those who call al-Azdi. The poet was one of the well-known cavalrymen of the Arabs, which naturally reveals that he was a warrior. He spent most of his life in battles, in which he emerged victorious most of the time. Since he was a wise poet, the elegance of his words has survived till today. Scholars voiced many opinions regarding his poetry. Due to his choice of words and descriptions in his poems, Afwah's poems and poetry eclipsed others. Informed by his father, Ibn al-Kalbî (d. after 204/819) says, "Afwah was one of the leading and most prominent poets of the Jahiliyyah period. He was the chieftain of his tribe and commanded them in battle. His tribe loved him and followed his instructions. He was also considered one of the rulers of Arabs." Abû Hilâl al-'Askarî (d. after 400/1009) says, "Afwah was the first to liken the hooves of the horses to stones." Afwah was considered a major Arab poet. He lived during the late Jahiliyyah Period. He was rumored to have died in 570 or 560. Based on both rumors, it can be said that he lived around half a century before the Hegira. The word "fakhr" means that a person cares about his past; exalts, values and prefers somebody over others; and boasts with some characteristics. As a term, "fakhr" refers to the type of poem in which the poets boast with themselves, their tribes, ancestors, lineage, beliefs, religion, sect, disposition, their literary and political prowess, talents and virtues, and even with their personal items and wealth such as swords, armors, horses and especially camels, or with their long life and life experience. The opinions are divided among Arabic literature scholars regarding the acceptance of "fakhr" as a standalone theme in poetry. While Abû Hilal al-Askarî is discussing theme of poetry, he considers the fakhr and the dirge in the praise. On the other hand, Ibn Sallâm al-Jumahî (d. after 231/846) considers it in the basic poetry subjects; likewise, Ibn Rashiq al-Qayrawani (d. after 456/1064) also sees it as one of the main subjects of honorary poetry. Although it is frowned upon for a civilized person to praise others and especially oneself, in the moral landscape of the Jahiliyyah Period, self-praise of the poets was not opposed. Afwah's "fakhr" poetry was generally based on his and his tribe's achievements in warfare and his performance in the battlefield. In such poems, Afwah describes the warriors of his tribe with reference to their horse-riding skills, sword mastery, and courage. Outside of the battle, he refers to his and his tribe's moral qualities, how he gives credit where

credit is due, yet how he claims his rights even when he had to oppose strong and highborn people, how Northern Arabs were in the wrong and as a result, they were taught how to battle and how to ride horses, and how the tribe of Ewd would never take a hostile action lightly. The poet describes that not everybody can join and keep up with them for they are very courageous, they fought other tribes and took their women captive yet no other tribe ever took their women captive, they are determined to take revenge on Benî 'Âmir tribe, which is their enemy, they prefer paying ransom to spilling blood, those who wish to learn how his tribe attacks the enemy, should ask this to their tribe or to their enemies, they left the leaders of hostile tribes begging for food, and they have left their wives in tears. Again, when describing their battles with the Northern Arabs, Afwah speaks of his and his tribe's benevolence, generosity, and their sacrifices to protect their neighbors and he remarks that he charged into the battlefield on his horse with no fear. A major subject of the Arabic poetry in the Jahiliyyah period, "fakhr" was featured prominently in Afwah's poems. As he praises himself and his tribe, Afwah highlights virtues such as courage, benevolence, charitableness, horse-riding, and use of other weapons of war, and combat experience. Afwah reveals their outstanding achievements in their battles with Northern Arabs and the despair they have inflicted upon their enemies. In his poems, the poet also draws attention to the sites of their battles with their enemies.

Keywords: Arabic Language and Literature, Afwah, Fakhr, Jahiliyyah, Madhhij.

Câhiliye Dönemi Şairlerinden El-Efveh El-Evdî'de Fahr Teması

Öz

Asıl adı Salâ'e b. 'Amr b. Mâlik b. 'Avf b. el-Hâris b. 'Avf b. Munebbih b. Evd b. Sa'b b. Sa'd el-'Aşîre olan Efveh, Mezhic kabilesindedir. O yakın dönem Câhiliye devrinde yaşamıştır. Fahr kelimesi, sözlükte kişinin atalarını sayması, bir kimseyi başka birine kıyasla yüceltmesi, değerli görmesi, tercih etmesi, birtakım özelliklerle övünmek anlamlarına gelir. Terim olarak fahr, şairlerin kendilerinden, kabile, soy, nesep, inanç, din, mezhep ve meşreplerinden edebî ve siyasî güçleriyle şiirdeki ustalık, yetenek ve faziletlerinden, hatta kılıç, zırh, at ve özellikle deve gibi şahsi mal ve eşyalarından veya uzun ömürleriyle hayat tecrübelerinden övünerek söz ettikleri şiir türünü ifade eder. Fahrın müstakil bir şiir teması olarak kabul edilmesiyle ilgili Arap Edebiyatçıları arasında görüş farklılıkları vardır. Efveh, fahr şiirlerini genel olarak savaşlarda kendisinin ve kavminin kazandığı başarılar ve savaş meydanlarında sergilediği performans üzerine bina etmiştir. Bu tür şiirlerinde Efveh, kavminin savaşçılarının ata binme

yeteneği, kılıç kullanma becerisi ve cesaretlerine dair betimlemelerde bulunmuş, savaş dışında yine kendisinin ve kavminin sahip olduğu bazı ahlâkî nitelikleri, hak sahibine hakkını verdiğini fakat haklı olduğu durumda da muhatabı güçlü ve soylu da olsa hakkını alma kararlılığını, Kuzey Araplarının yanlış yaptığını ve bunun sonucunda kendilerine nasıl savaşılacağını, ata nasıl binileceğinin öğretildiğini ve düşmanca saldırı karşısında Evd kabilesinin asla yumuşak bir tavır takınmayacağını, zikreder.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Efveh, Fahr, Cahiliyye, Mezhic.

Giriş

Câhiliye dönemini işleyen kaynaklar, Kur'an'ın indiği ortamda Arapların yaşamına dair malumat sunmaları hasebiyle İslâmî ilimlerin tüm sahaları için ayrı bir önem taşımaktadır. Söz konusu dönemle ilgili elde edilecek bilgi için başvurulacak temel kaynaklardan biri de Cahiliye dönemi şairlerinin manzumeleridir. Bu dönemde yaşamış şairlerden biri de el-Efveh el-Evdî'dir. Makalemizde Efveh'in hayatı ve fahr temalı şiirlerine değindik.

1. el-Efveh el-Evdi'nin Hayatı ve Şairliği

Asıl adı Salâ'e b. 'Amr¹ b. Mâlik b. 'Avf b. el-Hâris b. 'Avf b. Munebbih b. Evd b. Sa'b b. Sa'd el-'Aşîre olan Efveh, Mezhic kabilesindedir. Künyesi, Ebû Rebî'a'dır.² İsminin kelime anlamı güzel koku çıkarmak için bitkilerin üzerinde dövüldüğü geniş taş, bir çeşit havan demektir. el-Efveh el-Evdî için ayrıca el-Ezdî diyenler de vardır.³ Bunun sebebi Ezdîler ile övünmesi ve onları öven şiirler söylemesidir.⁴

¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 1: 217; 'Ali b. Süleyman el-Ahfeş, *el-İhtiyâreyn*, nşr. Fahreddin Kabâve (Beyrut: y.y., 1999), 74.

² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1983), 411.

³ Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Sifatu Cezîreti'l-'Arab*, nşr. Muhammed b. 'Ali el-Ekva' el-Hûlî (San'â': Mektebetu'l-İrşâd, 1990), 176.

⁴ Yâkût b. 'Abdillâh el-Hamevî, "Dâratu'n-Nassâb", *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2: 430.

Şair Salâ'e'nin lakabı, el-Efveh'tir. Efveh أَفْوَءٌ büyük dudaklı ve dişlek manasına gelir. Dudaklarının büyük ve ön dişlerinin bu şekilde belirgin olmasından dolayı Salâ'e'ye Efveh lakabı takılmıştır.⁵

Şairin Arapların meşhur süvarilerinden biri olması, doğal olarak onun savaşçı biri olduğunu göstermektedir. Ömrünün büyük bir bölümü, genellikle zaferi ile sonuçlanan savaşlar ile geçmiştir. Onun şairliği hakkında âlimlerden çok sayıda görüş nakledilmiştir. Şiirlerinde kullandığı kelime ve tasvirlerden dolayı Efveh'in şiirleri ve şairliği diğerlerinin önüne geçirilmiştir. Kelbî (ö. 204/819) babasından rivayet ederek şöyle der: Efveh, Câhiliye şairlerinin öncülerinden ve büyüklerindendi. Kavminin efendisi ve savaşlarda kumandanlarıydı. Kavmi onu sever ve görüşlerine göre hareket ederdi. Ayrıca Arapların hakîmlerinden sayılır.⁶ Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) ise "Hâfiri (atın toynağı) taşlara benzeten ilk kişi Efveh'tir"⁷ demiştir. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî ise Efveh için "O Arapların Câhiliye dönemi şairlerinin en meşhurlarındandır. Şiirlerinde hikmet, binicilik ve coşku temalarını çok işlemiştir. Hikmetli şairlerden sayılmaktadır. Binicilik hakkında kendisi için söylenenler hikmetinden daha az değerlidir. Şiirlerinde kendi kahramanlığı ve kavminin girdiği savaşlarda kazandığı zaferleri çokça işlemiştir. Ek olarak Câhiliye döneminde az rastlanır dakik tasvirler çizmektedir. Kavminin içinde kendisine savaşlarda özellikle de Benî 'Âmir ile yaptıkları savaşlarda itaat edilen bir liderdir" demektedir.⁸

Şiirlerinde garip kelimelere yer vermiştir. Bundan dolayı da birçok sözlükte kelimelerin anlamlarını açıklarken lugatçılar onun şiirlerine başvurmuşlardır. Bu noktada onun şiirlerine başvurmayan Arapça bir sözlüğün olmadığını söylemek mümkündür. Örnek olarak İbn Manzûr yaklaşık kırk farklı yerde Efveh'in şiirlerine başvurmuştur.⁹

⁵ Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 3: 206-207.

⁶ Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfahânî, *el-Ağânî* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1995), 12: 389.

⁷ Ebû Hilâl Hasen b. 'Abdullah el-Askerî, *Dîvânu'l-Me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 2: 111.

⁸ İsfahânî, *el-Ağânî*, 12: 389.

⁹ Salâ'e b. 'Amr el-Efveh el-Evdî, *Dîvân*, nşr. Muhammed Altuncî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1998), 29. Ayrıca bk. Muhammed b. Mukerrem el-İfrikî el-Mısırî İbn Manzûr, "Hacebe", *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 1: 300; İbn Manzûr, "Hacebe", 1: 580; İbn Manzûr, "Ka'abe", 1: 684; İbn Manzûr, "Lihb", 1: 745.

Efveh kadim Arap şairlerinden kabul edilir. O yakın dönem¹⁰ Câhiliye döneminde yaşamıştır. Efveh'in ölüm tarihine dair klasik kaynaklarda bilgi verilmemiştir. Luvîs Şeyho (ö. 1927) onun 570 yılında vefat ettiğini söylemektedir.¹¹ Buna karşın Ömer Ferruh ise vefat yılı olarak 560'ı tercih eder.¹² Her iki rivayeti göz önüne alarak şairin hicretten yaklaşık yarım asır önce yaşamış olduğunu söyleyebiliriz.

2. Fahrın Tarifi ve Câhiliye Döneminde Fahr

Fahr kelimesi, sözlükte kişinin atalarını sayması,¹³ bir kimseyi başka birine kıyasla yüceltmesi, değerli görmesi, tercih etmesi,¹⁴ birtakım özelliklerle övünmek¹⁵ anlamlarına gelir. Terim olarak fahr:

“Şairlerin kendilerinden, kabile, soy, nesep, inanç, din, mezhep ve meşreplerinden edebî ve siyasi güçleriyle şiirdeki ustalık, yetenek ve faziletlerinden, hatta kılıç, zırh, at ve özellikle deve gibi şahsî mal ve eşyalarından veya uzun ömürleriyle hayat tecrübelerinden övünerek söz ettikleri şiir türünü ifade eder”.¹⁶

¹⁰ Hakkında yalnızca kazılar sonucu çıkarılan kitabeler, tabletler ve başka eserler vasıtasıyla bilgi sahibi olduğumuz, Miladi 5. yüzyıldan önceki ilk cahiliye çağını, Miladi 5. yüzyıldan İslâmiyet'in gelişine kadar geçen yaklaşık bir asırlık dönem de ikinci cahiliye çağını oluşturur. Bk. Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-1* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2012), 9.

¹¹ Rızkullah b. Yûsuf el-Yesû'î Luvîs Şeyho, *Şu'arâ'u'n-Nasrâniyye* (Beyrut: y.y., 1890), 1: 70.

¹² Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 1: 133.

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Dureyd, “Fahara”, *Cemheretu'l-Luga*, nşr. Remzî Munîr Ba'lbekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1: 589; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, “Fahara”, *Tehzîbu'l-Luga*, nşr. Muhammed 'Avad (Beyrut: y.y., 2001), 7: 154; Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, “Fahara”, *Sihâh*, nşr. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2: 779.

¹⁴ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, “Fahara”, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*, nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: y.y., 1366/1946), 4: 480.

¹⁵ İbn Manzûr, “Fahara”, 5: 48.

¹⁶ Cebbûr 'Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-Edebî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), 189; İsmail Durmuş, “Fahr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 79; Bichr Farès, “Müfâhare”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: y.y., 1840-1980), 8: 790-791.

Fahrın müstakil bir şiir teması olarak kabul edilmesiyle ilgili Arap Edebiyatçıları arasında görüş farklılıkları vardır. Ebû Hilâl el-'Askerî şiir konularını ele alırken fahr ve mersiyeyi medih şiiri içinde mütalaa etmiştir.¹⁷ Öte yandan İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846), medih, nesîb, heca ile birlikte fahrı da temel şiir konularından kabul ederken;¹⁸ aynı şekilde İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) de fahrı şiirin ana konularından biri olarak görür.¹⁹

Genellikle kasidenin bir bölümü olarak medihten sonra gelen fahr bazen şiirin diğer bölümleri arasında beyitler hâlinde yer alır, bazen de müstakil olarak nazmedilir. Fahr mahiyet itibariyle medihten başka bir şey olmadığı için onda güzel olan her şey bunda da güzel, çirkin olan her şey bunda da çirkin sayılmıştır. Bu bakımdan överken de övünürken de yaratılıştan gelen ve kalıcı olan vasıf ve faziletlerin dile getirilmesi istenir. Telakkiye göre insanın diğer canlılara olan üstünlüğü akıl, iffet, adalet ve kahramanlık gibi dört ana meziyeti sebebiyledir. Dolayısıyla eski Arap toplumunda bu ana hasletler ve bunlara bağlı diğer fitrî vasıflarla övme olumlu karşılanır; bunların dışındakilerle yapılan övgü ise hoş görülmezdi. Ayrıca bu medihlerin kısa, öz ve gerçeğe uygun olması arzu edilmekle beraber bu konuda mübalağa da yadırganmamıştır. Her ne kadar medeni bir insanın başkasını ve özellikle kendini övmesi hoş karşılanmasa da Câhiliye toplumunun ahlâk anlayışında şairlerin övünmelerine karşı çıkılmamıştır. Ayrıca fahrı sadece medhin değil hicvin de bir unsuru olarak görmek gerekir. Zira övme veya övünmeye vesile olan cesaret ve cömertlik başta olmak üzere hilm, azim, sebat, vefa, iffet, doğruluk, sabır, adalet, bağışlama, sır saklama, tevazu, zekâ ve akıl gibi iyi hasletler hiciv sırasında yerilene karşı kullanılır. Hasminin veya rakibinin ayıplarını sayan, belli hasletlerin onda mevcut olmadığını bu

¹⁷ Ebû Hilâl el-'Askerî, *es-Smâ'ateyn*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm - Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, 1999), 131, Ebû Hilâl el-'Askerî, *Dîvânu'l-Ma'ânî*, 1: 91; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu Mustalahâti'n-Nahvi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm* (Beirut: Meketebetu Lubnân, 2001), 310.

¹⁸ Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 2: 279.

¹⁹ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beirut: y.y., 1981), 2: 143.

vesile ile ima etmiş olan şairin esas gayesi, hiciv olsa bile burada övünme unsurları bulunduğundan sonuçta bu şiir de bir fahrdır.²⁰ Savaşlarda kahramanlık, yiğitlik, cesaret ve atılganlık gibi unsurların işlendiği hamase türü de fahr temasıyla yakından ilişkilidir. Zira İslamî dönem Arap şiirinde iki türün iç içe geçtiği görülür.²¹

3- el-Efveh el-Evdî'nin Fahr Temalı Şiirleri

Efveh, fahr şiirlerini genel olarak savaşlarda kendisinin ve kavminin kazandığı başarılar ve sergilediği performans üzerine bina etmiştir. Bu tür şiirlerinde kavminin savaşçılarının ata binme yeteneği, kılıç kullanma becerisi ve cesaretlerine dair betimlemelerde bulunmuştur. Ayrıca savaş dışında yine kendisinin ve kavminin sahip olduğu bazı ahlâkî nitelikleri de fahr şiirlerinde kullandığı görülür: (Kâmil)

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------|
| 1- وَبِرَوْضَةِ السُّلَّانِ مِنَّا مَشْهُدٌ
وَالْخَيْلُ شَاحِيَةٌ وَقَدْ عَظُمَ النَّبِيُّ | 2- تَحْمِي الْجَمَاجِمِ وَالْأَكْفَفِ سُبُوفُنَا |
| 3- فِي مَوْقِفِ ذَرِبِ الشُّبَا وَكَأَنَّمَا
وَرَمَاحُنَا بِالطَّعْنِ تَنْتَظِمُ الْكُلَى | 4- وَكَأَنَّمَا أَسْلَأْتُهُمْ مَهْنَوَاةً |
| 5- عَافُوا الْإِتَاوَةَ وَإِسْتَفَّتْ أَسْلَافُهُمْ
بِالْمُهْلِ مِنْ نَدَبِ الْكَلُومِ إِذَا جَرَى | 6- أَضَحَّتْ قَرِينُهُ قَدْ تَغَيَّرَ بِشْرُهَا |
| 7- أَلَوْتُ بِإِصْبَعِهَا وَقَالَتْ إِنَّمَا
حَتَّى ارْتَوَوْا عَلاَّ بِأَذْنِبَةِ الزُّدَى | 8- مَا بَالُ عِرْسِي لَا تَبْشُرُ كَعَهْدِهَا |
| 8- لَمَّا رَأَتْ سِرِّي تَغَيَّرَ وَإِنَّنِي
يَكْفِيكَ مِمَّا لَا تُرَى مَا قَدْ تُرَى | |

1- Sullân Dağı'nın bahçelerinde (bıraktığımız bir) sahne (anı) vardır. Topluluklar izdiham oluşturduğunda, atlar heyecana gelir ve ağızları açıktır.

2- Kılıçlarımız başlarımız ve ellerimizi korur. Mızraklarımız ise böbreklere saplanır.

²⁰ Durmuş, "Fahr", 12: 79.

²¹ Hannâ el-Fâhûrî, el-Fahr ve'l-Hamâse (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1992), 38; İsmail Durmuş, "Hamase", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 437.

3- Keskin kılıçların kızıştığı bir yerdeyiz. Adamlarımız kor ateşler içinde güçlü atlara binmişler gibi.

4- Yaralardan akan kanlarla mızraklarının ucu katranla yağlanmış gibi.

5- Kavmim haracı aldı. Onların ataları helâk kovasıyla ikinci defa ölüme kandı.

6- Karımın tavrı değişmeye başladı. Öldürülmek için gelen yabancılar selâmıyla somurttu.

7- Parmağıyla işaret etti ve dedi ki: "Gördüklerin görmediklerine yeter."

8- Ne oluyor karıma, hayret! Hiç bu kadar sevinmemişti Bünyem gevşeyip, zayıf düştüğünden beri.

Hak ve hak sahibine dair iki beyitlik şiirinde hak sahibine hakkını verdiğini fakat haklı olduğu durumda da muhatabı güçlü ve soylu da olsa hakkını alma kararlığını dile getirir:

1- وَأَنِّي لَأُعْطِي الْحَقَّ مَنْ لَوْ ظَلَمْتُهُ أَقْرَ وَأَعْطَانِي الَّذِي أَنَا طَالِبُ

2- وَأَخَذَ حَقِّي مِنْ رِجَالٍ أَعَزَّةٍ وَإِنْ كَرُمْتَ أَعْرَاقُهُمْ وَالْمَنَاسِبُ

1- Şüphesiz ki ben, kendisine zulmettiğimi söyleyene hakkını veririm. O da istediğimi verir.

2- Güçlü adamlardan hakkımı alırım asil ve konum sahibi olsalar da.

Duhrudân mevkiinde yaptıkları savaşta atalarını asalet ve hırslarıyla öven Efveh, kavminin uysal atlarını ve keskin kılıçlarını da zikretmeyi unutmamıştır: (Vâfir)

1- أَنَا بِالذُّحْرَضَيْنِ مَحَلٌّ مَجْدٍ وَأَحْسَابٌ مُؤْتَلَةٌ طِمَاحٍ

2- وَأَفْرَاسٌ مُذَلَّلَةٌ وَبَيْضٌ كَأَنَّ مُتَوْنَهَا فِيهَا الْوَجَاحُ

1- Duhrudân'da²² üstün bir konumumuz vardır saygıdeğer, asil ve hırslı atalarımız.

2- Yumuşak başlı atlarımız ve parlak kılıçlarımız gövdesinde parlak taş varmış gibi.

Sabîb günü Benî Evd'in Benî 'Âmir'e saldırması ve çatışma sonunda büyük bir ganimet elde etmesi üzerine Efveh'in söylediği şiir fahr temasının işlendiği güzel bir örnektir:²³ (Vâfir)

²² Yer isimidir. Bk. İbn Manzûr, "Duhrud", 7: 149.

²³ İsfahânî, *el-Ağâni*, 12: 390.

- 1- أَلَا يَا لَهْفٍ لَوْ شَدَّتْ قَنَايِ قَبَائِلَ عَامِرٍ يَوْمَ الصَّبِيبِ
 2- غَدَاةً تَجَمَّعَتْ كَعَبُّ عَلَيْنَا جَلَائِبَ بَيْنَ أَبْنَاءِ الْحَرِيبِ
 3- فَلَمَّا أَنْ رَأَوْنَا فِي وَغَاهَا كَأَسَادِ الْعَرِينَةِ وَالْحَجِيبِ
 4- تَدَاعَوْا نَمَّ مَالُوا فِي نُرَاهَا كَفِعَلِ مُعَانِتِ أَمِنَ الرَّجِيبِ
 5- وَطَارُوا كَالنَّعَامِ بِبَطْنِ قَوْ مُوَاءَلُهُ عَلَى حَذْرِ الرَّقِيبِ
 6- مَنَعْنَا الْعَيْلَ مِمَّنْ حَلَّ فِيهِ إِلَى بَطْنِ الْجَرِيبِ إِلَى الْكَثِيبِ
 7- وَخَيْلِ عَالِيكَاتِ الْأَجْمِ فِينَا كَأَنَّ كُمَاتَهَا أَسْدُ الضَّرِيبِ
 8- وَجُرْدُ جَمْعِهَا بَيْضٌ خِفَافٌ عَلَى جَنَبِي تُضَارِعُ فَالْهَيْبِ
 9- هُمْ سَدَّوْا عَلَيكُمْ بَطْنَ نَجْدِ وَضَرَاتِ الْجُبَابَةِ وَالْهَضِيبِ
 10- قَتَلْنَا مِنْهُمْ أَسْلَافَ صِدْقِ وَأَبْنَا بِالْأَسَارَى وَالْقَعِيبِ

1- Ah keşke mızrağım 'Âmir kabilelerini kan dökülen o günde görseydi.

2- Savaşın çocukları olan bize karşı Kâ'b'ın kölelerini topladığı sabah,

3- Hacîb'te²⁴ çalılıklardaki aslanlar gibi, kargaşada bizi gördükleri zaman,

4- Kaçışmak için bağıştılar, sonra siperlere yöneldiler, ölümle karşılaşmanın güçlü birinin emanına sığınması gibi.

5- Batnu Kavvi'de²⁵ devekuşu gibi uçtular. Takip edenlerin korkusundan kurtulmak için

6- Vadideki sular kumluklara ve Cerîb'e²⁶ ulaşanları yakalamamızı engelledi.

7- Atlarımız öfkeden gemlerini çiğniyor. Silah kuşanmış süvarileri de saldırgan aslanlar gibiler.

²⁴ Yer ismidir. Bk. Yâkût, "Hacîb", 2: 226.

²⁵ Basra ile Medine arasında bir vadidir. Bk. İsfahânî, *el-Ağânî*, 22: 467.

²⁶ Necd'te bir yer. Bk. İsfahânî, *el-Ağânî*, 5: 28.

8- Asil savaşçılar taşıyan hızlı atlar Tüdari²⁷ ve Lehîb'in²⁸ etrafını turluyor.

9- Onlar, Necd'in vadilerini ve Cubâbe²⁹ ile Hedîb'in³⁰ tümseklerini kuşattılar.

10- İleri gelenlerini öldürdük ve çok sayıda esirle döndük.

Şair, kavminin Kuzey Araplarına karşı kazandığı zafere dair söylediği şiirde, kendisi ve kavmiyle 10. beyitten itibaren övünmeye başlar. Efveh, Kuzey Araplarının yanlış yaptığını ve bunun sonucunda kendilerine nasıl savaşılacağını, ata nasıl binileceğinin öğretildiğini ve düşmanca saldırı karşısında Evd kabilesinin asla yumuşak bir tavır takınmayacağını ifade eder: (Remel)

- | | | |
|----------------------------------------------|-------------------------------------------|-----|
| جُرْهُمًا مِنْهُنَّ فَوْقَ وَغِرَارُ | رَيْشَتْ جُرْهُمُ نَبْلًا فَرَمَى | 10- |
| وَأِدْرَاعِ الْأَمِّ فَالْطَّرْفُ يَحَارُ | عَلَّمُوا الطَّعْنَ مَعَدًّا فِي الْكُلَى | 11- |
| قَدْ عَلَاهَا نَجْدٌ فِيهِ إِحْمِرَارُ | وَرُكُوبِ الْخَيْلِ تَعْدُوا الْمَرَطَى | 12- |
| أَنْ تَرُومُوا النِّصْفَ مَنَا وَنُجَارُ | يَا بَنِي هَاجَرَ سَاءَتْ خُطَّةٌ | 13- |
| فَعَلَيْهِ الْكَرُّ فِيكُمْ وَالْغَوَارُ | إِنْ يَجُلُّ مُهْرِي فِيكُمْ جَوْلَةٌ | 14- |
| فَارِسٌ فِي كَفِّهِ لِلْحَرْبِ نَارُ | كَشَّهَابِ الْقَنْفِ يَرْمِيكُمْ بِهِ | 15- |
| إِنَّهُ يَحْمِي حِمَاهَا وَيَغَارُ | شَنَّ مِنْ أَوْدٍ عَلَيْكُمْ شَنْتَةٌ | 16- |
| تَخْضِبُ الرُّمَحَ إِذَا طَارَ الْغُبَارُ | فَارِسٌ صَاعِدْتُهُ مَسْمُومَةٌ | 17- |
| لِأَخِي الْجِلْمِ عَلَى الْحَرْبِ وَقَارُ | مُسْتَطِيرٌ كَيْسٍ مِنْ جَهْلٍ وَهَلْ | 18- |
| يَقْرُ الْجِلْمُ إِذَا مَا الْقَوْمُ غَارُوا | يَحْلُمُ الْجَاهِلُ لِلسَّلَامِ وَلَا | 19- |
| شَرَفٌ كَيْسَ لَنَا عَنْهُ قِصَارُ | نَحْنُ أَوْدٌ وَالْأَوْدُ سُنَّةٌ | 20- |

²⁷ Bir yer veya dağdır. Bk. Ebu'l-Hasen 'Ali b. İsmâ'il b. Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, nşr. el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2000), 1: 405.

²⁸ Yer ismidir. İbn Manzûr, "Lihb", 1: 745.

²⁹ Yer ismidir. Bk. Ebû 'Ubeyd 'Abdullah b. 'Abdul'azîz el-Endelûsî, *Mu'cemu Mestu'cime min Esmâ'il-Bilâd ve'l-Mevâdi'* (Beyrut: 'Alema'l-Kutub, 1983), 2: 361.

³⁰ Yer ismidir. Ebû 'Ubeyd, *Mu'cemu Mestu'cime min Esmâ'il-Bilâd ve'l-Mevâdi'*, 4: 1354.

- 21- سُنَّةٌ أَوْرَثْنَاهَا مَنَاجِجٌ قَبِيلٌ أَنْ يُنْسَبَ لِلنَّاسِ نِزَارُ
- 22- نَحْنُ قُدْنَا الْخَيْلَ حَتَّى انْقَطَعَتْ شُدُنُّ الْأَفْلَاءِ عَنْهَا وَالْمِهَارُ
- 23- كَلَّمَا سِرْنَا تَرَكْنَا مَنَزِلًا فِيهِ شَتَّى مِنْ سِبَاعِ الْأَرْضِ غَارُوا
- 24- وَتَرَى الطَّيْرَ عَلَى آثَارِنَا رَأَى عَيْنٍ ثِقَّةً أَنْ سَأْتُمَارُ
- 25- جَحْفَلٌ أَوْرَقَ فِيهِ هَبْوَةٌ وَنُجُومٌ تَنَلْطَى وَشَرَارُ
- 26- تَرَكَ النَّاسُ لَنَا أَكْتَاقَهُمْ وَتَوَلَّوْا لَا تَلَمُّ يُغْنِ الْفِرَارُ
- 27- مُلْكُنَا مُلْكُ لِقَاحِ أَوَّلٍ وَأَبُونَا مِنْ بَنِي أَوْدٍ خِيَارُ
- 28- وَلَقَدْ كُنْتُمْ حَدِيثًا زَمَعًا وَذُنَابِي حَيْثُ يَحْتَلُّ الصَّغَارُ
- 29- نَحْنُ أَصْحَابُ شَبَابٍ يَوْمَ شَبَا بِصِفَاحِ الْبَيْضِ فِيهِنَّ إِظْفَارُ
- 30- عَنْكُمْ فِي الْأَرْضِ إِنَّا مَنَاجِجٌ وَرُؤَيْدًا يَفْضَحُ اللَّيْلُ النَّهَارُ

10- Cürhüm³¹ oklar hazırladı. Cürhüm itaat etmeyenlere ok fırlattı, kılıç salladı.

11- Düşmanla nasıl savaşılabileceğini, yüreklerinden vuracaklarını ve zırhlanacaklarını ve böylece gözlerin nasıl da şaşırıp kalacağını Me'ad³² kabilesine öğretiler.

12- Safkan atların sırtında onların nasıl sürüleceğini ve içerisinde kırmızılık bulunan terle terleyecek şekilde nasıl o atların yorulacağını onlara öğretiler.

13- Ey bizden insaflı olmamızı ve bize komşu olmayı isterken yanlış yol izleyen Benî Hacer!

14- Küçük atımla size hücum etsem yeter, aranızda dalar ve sizi yenerim.

³¹ Cürhüm Yemen'de bir kabiledir. Bk. İsfahânî, *el-Ağânî*, 12: 97; Ahmet Önkal, "Cürhüm (Benî Cürhüm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 138.

³² Me'ad b. 'Adnân, İsmâil (a.s.)'ın torunlarından olan kuzeydeki Arapların atasıdır. Bk. Mustafa Fayda, "Adnân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 391-392.

15- *Küçük atım bir kor ateş gibi size saldırır, süvarisi de elindeki ateşle sizinle savaşıır.*

16- *Evd'den bir süvari size saldırır, şüphesiz ki o, memleketini korur.*

17- *Mızrağı zehirli bir süvari, tozlar uçtuğunda mızrağını kanla kırmızıya boyar.*

18- *Korkutucu olması cahilliğinden değildir, hilm sahibi savaşta sakin durur mu?*

19- *Cahil, barışta sakindir, kavmine saldırı olduğunda hilm sahibi yerinde duramaz.*

20- *Biz Evd'iz, Evd'in şerefli bir yolu vardır, ondan dönmeyiz.*

21- *Nizâr³³ insanlara nispet edilmeden önce Mezhic'in³⁴ bize bıraktığı yol.*

22- *Biz öyle at süreriz ki, küçük ve süttten kesilmiş atlar bize yetişemez ve geri kalırlar.*

23- *Her sefere çıktığımızda, içinde yeryüzünün yırtıcılarının dolaştığı harabeler bırakırız.*

24- *Kuşları peşimizde görürsün, kendilerine öldürülen cesetlerden yiyecek bulacaklarından emindirler.*

25- *Büyük ordumuz toz koparır, yıldızları parlatır ve kötülükleri bitirir.*

26- *İnsanlar bize sırtlarını döner ve kaçarlara, ancak kaçış onlara fayda vermez.*

27- *Hükümranlığımız krala itaat etmeyen kavmin ilk hükümranlığıdır, atalarımız Evd'in en seçkinleridir.*

28- *Elbette sizler, küçüklük mekânında oturan kıymetsiz tabilersiniz.*

29- *Biz savaş ehliyiz, savaş gününde parlak ve keskin kılıçlarımızla zafer kazandık.*

30- *Yerinizde kalın! Biz Mezhic'iz, az sabredin, gündüz geceleyin gizlenenleri rezil eder.*

Efveh yine Kuzey Araplarına karşı mücadeleleri çerçevesinde gerçekleşen savaşlardan bahsettiği bir şiirinde, kavminin ve kendisinin hamiyetperverliğine, cömertliğine ve komşularını korumak için

³³ Adnânîler'in ana kollarından birini teşkil eden Arap kabilesi. Bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Nizâr b. Mead (Beni Nizâr b. Mead)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 198, 199.

³⁴ Kahtaniler'e mensup Yemenli bir Arap kabilesi. Bk. Câsim Avcı, "Mezhic", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 543.

gösterdiği fedakârlığa değinirken, atı üzerinde savaş meydanına korkusuzca atıldığını söyler: (Serî')

- 3- وَقَدْ أَفْدَى عِنْدَ وَقْعِ الْقَنَا
وَأَدَّعَى مِنَ الْمَقَامِ الْبَيْتِيسِ
- 4- وَأَفْرُجُ الْأَمْرِ إِذَا أَحْجَمَتْ
أَقْرَانُهُ مُعْتَصِمًا بِالشُّؤُوسِ
- 5- وَأَقْطَعُ الْهَوَجَلَ مُسْتَأْنِسًا
بِهَوَجَلِ عَيْرَانَةٍ عَنْتَرِيسِ
- 6- وَاللَّيْلُ كَالدَّمَاءِ مُسْتَشْعِرٌ
مِنْ دُونِهِ لَوْنًا كَلَوْنَ السُّدُوسِ
- 7- وَالذَّهْرُ لَا تَبْقَى عَلَى صَرْفِهِ
مُغْفِرَةً فِي حَالِقِ مَرْمَرِيسِ
- 8- إِنَّ بَنِي أَوْدٍ هُمْ مَا هُمْ
لِلْحَرْبِ أَوْ لِلْجَدْبِ عَامَ الشَّمُوسِ
- 9- يَقُونَ فِي الْحَجْرَةِ جِيرَانَهُمْ
بِالْمَالِ وَالْأَنْفُسِ مِنْ كُلِّ بَوسِ
- 10- نَفْسِي لَهُمْ عِنْدَ انْكَسَارِ الْقَنَا
وَقَدْ تَرَدَّى كُلُّ قِرْنٍ حَسِيسِ
- 11- فَأَهْلُ أَنْ تُفَدُوا إِذَا هَبَّوْهُ
جَرَّتْ عَلَيْنَا الذَّيْلُ بِالدَّرْدَبِيسِ
- 12- أَقْدَ أَحْسَنَاتٍ أَوْدٍ وَمَا نَأْنَأَتْ
مَذْحُجٌ فِي ضَرْبِ الْكَلَى وَالرُّؤُوسِ
- 13- إِذْ عَايَنُوا بِالْخَبَثِ رَجْرَجَةً
تَمْشِي إِزْدِلَافًا كَارِذِلَافِ الْعُرُوسِ
- 14- إِذْ جَمَعَتْ عَدَوَانٌ فِيهَا عَلَى
عِدَاتِهَا مِنْ سَائِسٍ أَوْ مَسُوسِ
- 15- فِي مُضَرِّ الْحَمْرَاءِ لَمْ تَتْرَكَ
عُدَارَةً غَيْرَ النِّسَاءِ الْجُلُوسِ
- 16- قَدْ غَرَّهْمُ ذُو جَهْلِهِمْ فَانْتَنُوا
عَنْ رَأْيِهِ حِينَ انْتَنُوا بِالْعُبُوسِ
- 17- وَأَجْفَلَ الْقَوْمُ نَعَامِيَّةً
عَنَا وَفِينَا بِالنِّهَابِ النَّفِيسِ
- 18- مِنْ كُلِّ بَيْضَاءٍ كِنَانِيَّةٍ
أَوْ عَاتِقِ بَكْرِيَّةٍ غَيْطَمُوسِ
- 19- أَوْ حُرَّةٍ جَرْدَاءٍ مَلْبُوءَةٍ
أَوْ مُقَرَّمِ فِي إِبِلِهِ عِلْطَمِيسِ
- 20- أَوْ مَوْتَقٍ بِالْقِدِّ مُسْتَسْلِمِ
أَوْ أَشْعَثِ ذِي حَاجَةٍ مُسْتَتَّيسِ
- 21- يَمْشِي خِلَالَ الْإِبِلِ مُسْتَسْلِمًا
فِي قِدِّهِ مَشْيَ الْبَعْبِيرِ الرَّعِيسِ
- 22- كَأَنَّهَا عَدَاءَةٌ هَبِضَلٌ
حَوْلَ رَئِيسِ عَاصِبِ بِالرَّئِيسِ

- 23 وَالْمَرْءُ مَا تُصْلِحُ لَهُ لَيْلَةٌ
بِالسَّعْدِ تُفْسِدُهُ لَيْالِي النُّحُوسِ
- 24 وَالْخَيْرُ لَا يَأْتِي ابْتِغَاءً بِهِ
وَالشَّرُّ لَا يُفْنِيهِ ضَرْحُ الشَّمُوسِ
- 25 بِمَهْمَةٍ مَا لِأَنْيَسٍ بِهِ
حِسٌّ وَمَا فِيهِ لَهُ مِنْ رَسِيْسِ
- 26 لَا يُفْرِغُ الْبَهْمَةَ سِرْحَانُهَا
وَلَا رَوَايَاهَا حِيَاضُ الْأَنْيَسِ
- 27 مِنْ دُونِهَا الطَّيْرُ وَمِنْ فَوْقِهَا
مَهْفَاهِفُ الرِّيحِ كَجُبَّتِ الْقَلَيْسِ
- 28 أَبْلَغَ بَنِي أَوْدٍ فَقَدْ أَحْسَنُوا
أَمْسٍ بِضَرْبِ الْهَامِ تَحْتِ الْقُنُوسِ
- 29 وَلَا أَخُو تَيْهَاءَ ذُو أَرْبَعِ
مِثْلَ الْحَصَى يَرَعَى خَلِيْسَ الذَّرِيْسِ
- 30 يَعْشَى الْجَلَامِيْدَ بِأَمْثَالِهَا
مُرْكَبَاتٍ فِي وَطِيْفٍ نَهِيْسِ
- 31 تُغَادِرُ الْجُبَّةَ مُحَمَّرَةً
بِقَانِيءٍ مِنْ دَمِ جَوْفِ جَمِيْسِ

3- Mızrakların çarpıştığı savaş anında adamlar kendilerini bana feda etmiş ve beni sefil makamımdan yukarıya taşımışlardır.

4-Akranlarımla kaçıp güçlü adamlara sığındığı anlarda, zor işleri hallederdim.

5- Güçlü, atik ve sert develerin sırtında uzak yerlere giderdim.

6- Ve önümdeki yeşil renkli çöllere bakarak, geceyin deniz gibi karanlık çölleri aşardım.

7- Zaman, çorak yükseklerde yaşayan dağ keçisini bile hâline bırakmaz, yakalar.

8- Şüphesiz Benî Evd, eskiden beri, savaş, kıtlık ve zorluk anlarında cesaret ve önderlikleriyle bilinirler.

9- Sıkıntılı yıllarda komşularını mal ve canlarıyla her türlü zorluğa karşı korurlar.

10- Dengim olan herkesin helak olduğu, mızrakların kırıldığı şiddetli savaşlarda canım onlara feda olsun.

11- Savaşın tozları ve felâketi üstümüze geldiğinde, Ey komşularım, ailemsiniz, feda olunmaya lâıyksınız.

12- Şüphesiz Evd iyi davrandı, Mezhic de savaşlarda düşmanların böbreklerini sökmekte ve başlarını vurmakta aciz davranmadı.

13,14- Meydanda savaş topluluğu gördüğünde, onlara doğru yaklaşır ve meydana kuşatırlardı 'Advân³⁵ kabileleri efendileri ve tabileriyle düşmanlarına karşı durduklarında.

15- Mudaru'l-Hamrâ³⁶'da oturan kadınların dışında kimse kalmadı (herkes geldi).

16- Cahilleri onları kandırdı, savaşın kederiyle karşılaşınca görüşlerinden vazgeçip geri çekildiler.

17- Kavim deve kuşu gibi bizden kaçtı, biz ise, mükemmel ganimetlerle döndük.

18- Kinânelerin küçük çocukları Bekirlerin küçük kızları en güzel ganimetlerimizdendi.

19- Veya sütle beslenmiş tüysüz güçlü atlar veya değerli develer.

20- Yahut değerli olduklarından dolayı bağlanmış veya binilmekten ümit kesilmiş atlar.

21- Kaderine boyun eğmiş ve başını sallayarak yürüyen teslim olmuş develer.

22- Bu develer, reislerinin etrafında toplanmış silahlı bir topluluk gibiydiler.

23- Kişiyi bir gece mutlu kılsa, bela geceleri de onu ifsat eder.

24, 25- Bizi kuşatan iyilik, bize sevgisinden gelmez, kötülüğü ise, inatçı hayvanlar yok edemez ünsiyet edilecek kimsenin ve sahîh haberin olmadığı uzak çöllerde.

26- Çöldeki hayvanları korkutacak kurt yoktur, su havuzları sulayacak hayvan bulamaz.

27- Ötesinde kuşlar uçuşur, üstünde rüzgâr sert eser ve bal arısı gibi vızıldar.

28- Benî Evd'e söyleyin, dün savaşta miğfer altındaki başların üstüne vurmakla iyi yaptılar.

29- Çakıl taşları gibi çok sayıda otlanan hayvanları ele geçirdiler.

³⁵ Mudarlardan bir kabilenin adı. Kuzey Araplarından ve şâirin kavminin düşmanlarıdır. Bk. Ahmet Önkal, "Kays Aylân (Benî Kays Aylân)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 91, 92.

³⁶ Mudar kabilesinin diğer adıdır. Bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mudar (Benî Mudar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 358, 359.

30- İnce ayaklı ve zayıf deve ve atlarla kayalıkları sardılar.

31- Gözler, kurumuş olan karından gelen kanlarla kızarmış haldedir.

Efveh savaş meydanında babasının cesaretine değindiği şiirinde kavminin düşmana saldıracağı vaktin sabahın erken vakti olduğuna ve savaş araçları olan at, kılıç ve mızrağa değinir: (Tavîl)

- 1- أَبِي فَارِسُ الصَّرْمَاءِ عَمْرُو بْنُ مَالِكٍ عَدَاةَ الْوَعَى إِذْ مَالَ بِالْجَدِّ عَائِرُ
2- عَدَاةَ أَقَامَ النَّاسُ فِي حَجَرَتَيْهِمْ ضِرَابًا كَمَا نِيدَ الْخِمَاسُ الْبَوَاكِرُ
3- بِضَرْبِ يُطِيرُ الْهَامَ عَنِ سَكْنَاتِهِ وَإِصْرَادِ طَعْنٍ وَالْقَنَا مُتَشَاكِرُ
4- فَمَا عَمَّرَتْهُ الْحَرْبُ إِذْ شَمَّرَتْ لَهُ وَلَا خَارَ إِذْ جُرَّتْ عَلَيْهِ الْجَرَائِرُ
5- وَقَوْمِي إِذَا كَحَلَّ عَلَى النَّاسِ صَرَّحَتْ وَلَاذَ بِأَنْدَرَاءِ الْبُيُوتِ الْأَبَاعِرُ
6- وَكَانَ إِتْيَامًا كُلُّ حَرْفٍ غَزِيرَةٌ أَهَانُوا لَهَا الْأَمْوَالَ وَالْعِرْضُ وَافِرُ
7- هُمْ صَبَّحُوا أَهْلَ الطَّفَافِ وَسِرْبَةٍ بِشُعْتٍ عَلَيْهَا الْمُصَلِّتُونَ الْمَغَاوِرُ
8- كَأَنَّ الْجِيَادَ الشُّعْتِ تَحْتَ رِحَالِهِمْ سَمَامَ دَعَاها لِلْمَزَاجِفِ نَاجِرُ

1- Babam süvari 'Amr b. Mâlik, tökezleyenlerin olduğu vakitte savaşa erkenden atılırdı.

2- İnsanların diyarlarında ikamet ettiği sabah vakti vururduk, develerin sulanmak için tutulması gibi.

3- Başları uçuran kılıçların, şiddetle çarpışan ve bedenlere saplanan mızrakların vuruşuyla...

4- Onu savaş korkutmaz çünkü ona hazırdır, suçlar ona yıkılsa da kuvvetten düşmez.

5- Kavmim, kıtlık insanları kuşattığı ve hayvanların tersi evlerin etrafına yapıştığı zaman,

6- Değerli tüm develer kesildiği zaman, mallarını harcadılar, onurlarını korudular.

7- Toz toprak içindeki iyi atlar üstündeki bu cesur savaşçılar, Tafâf³⁷ ve Sirbe'ye³⁸ sabahleyin girdiler.

³⁷ Yer ismidir. Bk. Hamevî, "Tafâf", 4: 35.

³⁸ Yer ismidir. Bk. Ahmed Rızâ, Mu'cemu Metni'l-Luga (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1958), 3: 134.

8- Semerleri içindeki toz toprağa bulanmış has atlar, şiddetli sıcaklığın suya sürüklediği susuz kuşlar gibidirler.

Şair, insanlara iyilik etmek için etrafa dağıldıklarını ifade ederken kavmini çekirgelere benzetmiştir: (Kâmil)

- 1- بِمَنَاقِبِ بَيْضٍ كَأَنَّ وُجُوهَهَا زُهْرٌ قُبَيْلٌ تَرَجُلِ الشَّمْسِ
2- رَقُوا كَمُنْتَشِرِ الْجَرَادِ هَوَتْ لِلْبَطْنِ فِي دِرْعٍ وَفِي ثُرْسِ
3- وَكَأَنَّهَا إِقْبَالٌ غَادِيَةٌ حَاطَتْ إِلَى إِجْلِ مِنَ الْخُنْسِ

1- Kavmim güzel eylemlere sahiptir, yüzleri, güneşe yüzünü dönen çiçekler gibi parlaktır.

2- Hizmet için dağılırlar, yayılmış çekirgeler gibi, kalkan ve zırh içinde koşuşup dururlar.

3- Süratli sığırların basık burunlu ineklere saldırmaları gibi, hızlıydılar.

Şâir, herkesin kendilerine katılacak yeterlilikte olamayacağını zira savaşta kendilerinin çok cesur olduklarını belirterek övünür. Ayrıca şiirin 4. beytinde Efveh, kabilesinin misafire ikram etmedeki cömertliğini belirtir: (Remel)

- 1- أَئِهَا السَّاعِي عَلَى آثَارِنَا نَحْنُ مَنْ أَسْتَبَسَّعَاءٍ مَعَهُ
2- نَحْنُ أَوْدٌ حِينَ تَصْطَلُّكَ الْقَنَا وَالْعَوَالِي لِلْعَوَالِي مُشْرَعَهُ
3- يَوْمَ تُبْدِي الْبَيْضُ عَنِ الثُّرَى وَلِأَهْلِ الدَّارِ فِيهَا صَعَصَعَهُ
4- ثُمَّ فِينَا لِلْقَرَى نَارٌ يُرَى عِنْدَهَا لِلضَّيْفِ رُحْبٌ وَسِعَهُ

1,2- Ey izimizde yürümeye çalışan, bizimle yürüyecek biri değilsin, biz Evd'iz, uzun mızrakların birbirine girdiği savaş anında,

3- Kadınların bilezik ve halhallerini gösterdiği ve ızdırap duyduğu gün, bütün cesaretimizle savaşırız.

4- Sonra bizde misafire ikram hazırlamak için ateş ve hoş geldin temennisi vardır.

Şâir, geçmiş atalarının savaş tecrübelerinin önemine değinip onları anmış ve cesaret, cömertlik ve yardımseverlik gibi huylarıyla onları övmüştür: (Kâmil)

- 1- ذَهَبَ الَّذِينَ عَهَدْتُ أَمْسَ بِرَأْيِهِمْ
مَنْ كَانَ يَنْقُصُ رَأْيَهُ يَسْتَمْتَعُ
- 2- وَإِذَا الْأُمُورُ تَعَاظَمَتْ وَتَشَابَهَتْ
فَهُنَاكَ يَعْتَرِفُونَ أَيْنَ الْمَفْرَعِ
- 3- وَإِذَا عَجَاجُ الْمَوْتِ تَارَ وَهَلَهَتْ
فِيهِ الْجِيَادُ إِلَى الْجِيَادِ تَسْرَعُ
- 4- بِالْدَارِ عَيْنَ كَأَنَّهَا عَصَبُ الْقَطَا
أَسْرَابِ تَمَعُجُ فِي الْعَجَاجِ وَتَمْرَعُ
- 5- كُنَّا فَوَارِسَهَا الَّذِينَ إِذَا دَعَا
دَاعِيَ الصَّبَاحِ بِهِ إِلَيْهِ نَفْرَعُ
- 6- كُنَّا فَوَارِسَ نَجْدَةٍ لَكِنَّهَا
رُتْبٌ فَبَعْضُ فَوْقَ بَعْضٍ يَشْفَعُ
- 7- وَكُلُّ سَاعٍ سُنَّةٌ مِمَّنْ مَضَى
تَنْمَى بِهِ فِي سَاعِيهِ أَوْ تُبْدِعُ
- 8- وَكَأَنَّمَا فِيهَا الْمَذَانِبُ خِلْفَةٌ
وَدُمُ الدِّلَاءِ عَلَى قَلْبِ تَنْزَعُ
- 9- فِينَا لِثَعَابَةَ بْنِ عَوْفٍ جَفَنَةٌ
يَأْوِي إِلَيْهَا فِي الشِّتَاءِ الْجُوعُ
- 10- وَمَذَانِبٌ مَا تُسْتَعَارُ وَجَفَنَةٌ
سَوْدَاءُ عِنْدَ تَشِيحِهَا مَا تُرْفَعُ
- 11- مَنْ كَانَ يَشْتَوِي وَالْأَرَامِلُ حَوْلَهُ
يُرْوِي بِأَيْتِيَةِ الصَّرِيفِ وَيُشْبَعُ
- 12- فِي كُلِّ يَوْمٍ أَنْتَ تَفْقُدُ مِنْهُمْ
طَرَفًا وَأَيُّ مَخِيلَةٍ لَا تُقْلَعُ
- 13- كَمْ يَبْقَى بَعْدَهُمْ لِعَيْنِي نَاطِرٍ
مَا تَسْتَدْنِيمُ لَهُ الْعُيُونُ وَتَهْجَعُ
- 14- إِنْ الْمَلَامَةَ مِنْ رِجَالٍ قَدْ بُلُوا
فَهُمُوهُمُو وَأَخُو الْمَلَامَةِ يَجْزَعُ
- 15- إِنَّا بَنُو أَوْدِ الَّذِي بِلِوَائِهِ
مُنِعَتْ رِئَامٌ وَقَدْ غَزَاهَا الْأَجْدَعُ
- 16- وَبِهِ تَيَمَّنُ يَوْمَ سَارَ مُكَائِرًا
فِي النَّاسِ يَقْوَنُصُ الْمَنَاهِلُ تُبْعُ
- 17- وَلَقَدْ نَكُونُ إِذَا تَحَلَّلْتَ الْحُبَا
مِنَّا الرَّدِيسُ ابْنُ الرَّدِيسِ الْمَوْتَعُ

1- Dün sözlerine tutunduklarım gitti, düşüncesi zayıf olan görüş sahiplerinden istifade eder.

2- İşler büyüyüp, birbirine benzeyince, orada sığınulacak yer nerede diye itiraf ederler.

3- Savaş olunca, ölüm tozu yükselince ve atlar birbirine hızlıca yaklaşınca,

4-Tozun içine dalıp, hızlıca saldıran kuş sürüsü gibi olan, zırha bürünmüş kahramanlarımızla,

5-Biz, sabah vakti çağırınların davetine icabet etmekte tereddüt etmeyen savaş süvarileriyiz.

6-Yardım süvarileriyiz. Ancak bu yardımın dereceleri var, bazıları bazularından önce gelir.

7-Herkesin geçmişlerden alıp, izlediği bir metodu vardır, bu metotla ya çabasını artırır ya da hüsrana uğrar.

8-Sanki orada su taşkınları, peş peşe kulpundan tutulan ve kuyu suyundan doldurulan kovalar var.

9- Bizde Sa'lebe b. 'Aof'ın büyük çanağı var, kışın aç kalanlar ona sığınır.

10- Kabahatler ödünç alınmaz. Kaynayan siyah çanaklar kaldırılmaz.

11- Kışa giren ve etrafında dul kadınlar bulunan, saf gümüş tabaklarda yedirilir ve doyurulur.

12- Her gün onlardan birini kaybedersin, hangi bulut yağmur yağıdırmaktan vazgeçer ki?

13- Onlardan sonra gözlerim manzaraya bakmaz, gözler uykuya dalmaz ve talep etmez.

14- Ancak kınama belaya uğrayan adamlardan gelir, kınayanların korkması gerek.

15- Şüphesiz biz, sancağıyla Ri'âm'a³⁹ girişi engellenen ve Ecda'⁴⁰ ile savaşan Evd'in çocuklarıyız.

16- Kral, onunla Ri'âm'ı kutsadı, bize yönelip, sayılamayacak kadar çok asker topladığı zaman, Ecda' peş peşe pınarlar akıtmıştı.

17- Biz, ayağa kalktığımızda, ancak atalarından beri reisimiz olan bizi ikna edebilir.

Efveh, kavminin atlarını önce Gaydân'a ardından da önce el-Garkî ve el-'Arcâ'ya sürdüğünü sonra onların Tafâf'a ilerlediğinden ve tüm bu bölgelerdeki halka saldırı gerçekleştirdiğinden övünerek bahseder:(Vâfir)

-1 جَلَبْنَا الْخَيْلَ مِنْ غَيْدَانَ حَتَّى وَقَعْنَاهُنَّ أَيْمَنَ مِنْ صُنَافٍ

-2 وَبِالْعَرَقِيِّ وَالْعَرَجَاءِ يَوْمًا وَأَيَّامًا عَلَى مَاءِ الطَّفَافِ

³⁹ Yemen'de ziyaret edilen bir mabeddır. Bir rivayete göre de, bir şehirdir. Bk. İbn Manzûr, "Reeme", 12: 224.

⁴⁰ Himyer krallarındandır. Bk. Ebû 'Ubeyd, *Mu'cemu Mestu'cime min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi*, 2: 620.

1- Gaydân'dan⁴¹ atlar getirdik, ta ki Sunâf Dağı'nın sağından onları geçirdik.

2- Bir gün Garki⁴² ve 'Arcâ'da,⁴³ başka günlerde de Tafaf'ta⁴⁴ saldırdık.

Efveh, Benî 'Âmir kabilesine karşı övünürken söylediği şiirinde, kavimlerle savaştıklarını ve onların kadınlarını esir aldıklarını fakat hiçbir kavmin kendi kadınlarını esir alamadığını ifade eder. Şâir, kavminin düşmanı olup savaştığı Benî 'Âmir'e, intikam hususunda kararlı olduklarını diyet ödemeyi de kan dökmeye tercih ettikleri mesajını iletir:

(Tavîl)

- | | |
|-------------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| 2- نُفَاتِلُ أَقْوَامًا فَنَسَبِي نِسَاءَهُمْ | وَلَمْ يَرَ نُو عِزًّا لِنِسْوَتِنَا حِجْلًا |
| 3- نَقُوذُ وَنَأْبَى أَنْ نُقَادَ وَلَا نَرَى | لِقَوْمٍ عَلَيْنَا فِي مَكَارِمِهِمْ فَضْلًا |
| 4- وَإِنَّا بِطَاءِ الْمَشْيِ عِنْدَ نِسَائِنَا | كَمَا قَيَّدَتْ بِالصَّيْفِ نَجْدِيَّةٌ بُرْلًا |
| 5- نَظَلُّ غِيَارَى عِنْدَ كُلِّ سَتِيرَةٍ | نُقَلَّبُ جِيدًا وَاضِحًا وَشَوَى عَبْلًا |
| 6- أَلَا أَبْلِغَا عَنِّي يَزِيدَ بَنَ عَامِرٍ | بِأَنَا أَنَا لَ لَا نُضِيعُ لَنَا دَحْلًا |
| 7- وَإِنَّا لَنُعْطِي الْمَالَ دُونَ دِمَائِنَا | وَأَبَى فَمَا نُسْتَأْمُ دُونَ دِمِّ عَقْلًا |

2- Kavimlerle savaşırız ve kadınlarını esir alırız, güç sahibi hiç kimse de kadınlarımızın halhallerini göremez.

3- Öncülük ederiz ama boyun eğmeyiz, iyiliklerinde hiçbir kavmi kendimizden üstün görmeyiz.

4- Şüphesiz biz, yazın yağmurun hareket etmesini engellediği güçlü antilop gibi kadınlarımızın yanına yavaş yürürüz.

5- Biz örtünmüş kadınlara karşı çok kısıkcınız, boyunları açık, elleri doludur.

6- Dikkat edin, benden Yezîd b. 'Âmir'e iletin; biz intikamımızı yerde bırakmayan insanlarız.

⁴¹ Yemen'de bir yerin adıdır. Bk. Hamevî, "Abedân", 4: 77.

⁴² Yer ismidir. Bk. Hamevî, "Garkî", 4: 194.

⁴³ Yer ismidir. Bk. Ebû 'Ubeyd, "'Arcâ'", 3: 931.

⁴⁴ Yer ismidir. Bk. 34. dipnot.

7- Şüphesiz biz, canımızın yerine mal veririz, hakkımız olan diyet konusunda pazarlık yapmayız.

Şâir, Mereyb ve Me'rib yurdu kavminin nasıl savaşçı olduğunu bildiğini, dileyenin onlara sormasını önerirken, orada yaptıkları savaştan elde ettikleri genç kızları ve kadınları da zikrederek kavmini över: (Tavîl)

2- فَسَائِلُ بِنَا حَبِيٍّ مَرِيْبٍ فَمَارِبٍ بِرَائِسِ حَجْرٍ حَزْنُهَا وَسُهُولُهَا

3- فَأَبْنَا بِحُورٍ غَالِظِبَاءٍ وَجَامِلٍ وَكَمْ يَمْنَعُ الْبَيْضَ الْحِسَانَ بُعُولُهَا

2- Bizi Raisu Hacr'deki⁴⁵ Mereyb⁴⁶ ve Me'rib⁴⁷ diyarlarına sor; kolay ve zor yer bırakmadan onlara saldırdık.

3- Ceylan gibi kızlar ve kadınlarla döndük, kocaları onları kurtarmak için bir şey yapamadı.

Şâir, kavminin düşmana saldırı şeklini öğrenmek isteyen kimseden bunu kavmine ve düşmana sormasını ister. Efveh, düşman kavmin liderlerini kendilerine yiyecek vermelerini ümit eder bir halde ve eşlerini gözyaşları içinde bıraktıklarını söyleyerek kavminin askerî gücüyle iftihar eder: (Vâfir)

1- فَسَائِلِ جَمَعْنَا عَنَا وَعَنْهُمْ عَدَاةَ السَّيْلِ بِالْأَسْلِ الطَّوِيلِ

2- أَلَمْ تَنْزُكْ سَرَائِهِمْ عَيَامِي جُثُومًا تَحْتَ أَرْجَاءِ الذُّيُولِ

3- تُبَكِّغِيهَا الْأَرَامِلُ بِالْمَالِي بَدَارَاتِ الصَّفَائِحِ وَالنَّصِيلِ

4- وَقَدْ مَرَّتْ كُفْمَاءُ الْحَرْبِ مِنَّا عَلَى مَاءِ الدَّفِينَةِ وَالْحَجِيلِ

1- Bize ve düşmanlarımıza bir sor bakalım, sel sabahında uzun muzraklarımızla onlara hücum ettiğimiz zamanı.

2,3- (O zaman) Liderlerini elbiseleri içinde uyurken süt içme temennisinde bırakmadık mı? Dul kadınlar, Dârâtü's-Safâih⁴⁸ ve Nasîl'deki⁴⁹ ellerindeki yas ve gözyaşı mendilleriyle yas tutarlarken.

⁴⁵ Yer ismidir. Bk. Ebû 'Ubeyd, "Râis", 2: 624.

⁴⁶ Yemen'de bir kabiledir. Bk. Ebû 'Ubeyd, "Marib", 4: 1170.

⁴⁷ Ezd kabilesinin yurdu. Bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemahşerî, *el-Cibâlu ve'l-Emkinetu ve'l-Miyâhu* (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 1999), 36.

⁴⁸ Yer ismidir. Bk. Hamevî, "Dâratu's-Safâih", 2: 428.

⁴⁹ Bir kuyunun ismidir. Bk. Hamevî, "Nasîl", 5: 289.

4- Silah kuşanmış süvarilerimiz Defîne ve Hacîl⁵⁰ suyuna bizi ulaştırdılar.

Efveh yine bir lâmiyesinde, kavminin Dârâtu Cuhd, Sârâtü Cunbul, Kesîb, 'Azhel ve Efkel gibi yerlerde düşmanı bozguna uğrattıklarını belirterek kavmiyle gurur duyar ve onları över: (Tavîl)

1- فَرَدَّ عَلَيْهِمَ وَالْجِيَادُ كَأَنَّهَا قَطَأَ سَارِبٌ يَهُوي هُوِيَّ الْمُحَجَّلِ

2- بِدَارَاتٍ جُهْدٍ أَوْ بَصَارَاتٍ جُنُبِلٍ إِلَى حَيْثُ حَلَّتْ مِنْ كَثِيبٍ وَعَزْهَلِ

3- تَمَنَّى الْحِمَاسُ أَنْ تَزُورَ بِلَادَنَا وَتُدْرِكَ تَأْرَأَ مِنْ وَغَانَا بِأَفْكَلِ

1- Onlara saldırdı, atlar, yere doğru inen kuşun uçması gibi, onlara doğru yöneldi.

2- Dârâtu Cuhd⁵¹ veya Sârâtü Cunbul'dan⁵² bir kum tepesine ve 'Azhel'e⁵³ varıncaya kadar birçok yerde onlara saldırdık.

3- Efkel'de⁵⁴ onları yendiğimizden dolayı cesur savaşçılar yurdumuza varıp, intikam almak istediler.

Sonuç

Mezhic kabilesine mensup Salâ'e b. 'Amr el-Efveh, Arapların meşhur süvarilerinden biri olup, hayatı boyunca çok sayıda savaşa katılmıştır. Cahiliye döneminin bu ünlü savaşçısı aynı kavminin lideri olup şiirlerinde kavmiyle övünmüştür. Onun şairliği hakkında âlimlerden çok sayıda görüş nakledilmiştir. Şiirlerinde kullandığı kelime ile tasvirlerden dolayı Efveh'in şiirleri ve şairliği diğer yönlerinin önüne geçirilmiştir.

Efveh, fahr şiirlerini genel olarak özellikle Kuzey Arapları ile yaptıkları savaşlarda kavminin kazandığı başarılar ve savaş meydanlarında sergilediği performans üzerine bina etmiştir. Bu tür şiirlerinde Efveh, kabilesine mensup savaşçıların ata binme, kılıç kullanma yeteneği, cesaretlerine değinmiştir. Ayrıca yalnız savaş meydanında değil savaş dışında da yine kendisinin ve kavminin sahip olduğu hakka riayet etme, her durumda hakkı savunma,

⁵⁰ İki su kaynağı ismidir. Bk. Hamevî, "Hacîl", 2: 226.

⁵¹ Yer ismidir. Bk. Hamevî, "Dâretu Cuhd", 2: 426.

⁵² Yer ismidir. Bk. Hamevî, "Cunbul", 2: 168.

⁵³ Yer ismidir. Bk. Ebû 'Ubeyd, "Azhel", 3: 941.

⁵⁴ Yer ismidir. Bk. İbn Manzûr, "Fekele", 11: 530.

hamiyetperverlik, cömertlik ve fedakârlık gibi bazı ahlâkî nitelikleri, zikreder. Bu gibi özelliklerle övünme cahiliye devri fahr şiirlerinde genel olarak görülen bir durumdur.

Kaynakça

- Ahmed Rızâ. *Mu'cemu Metni'l-Luga*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1958.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *Dîvânu'l-Ma'ânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *es-Sinâ'ateyn*. Nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm - Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Unsuriyye 1419/1999.
- Ahfeş, 'Ali b. Süleyman. *el-İhtiyâreyn*. Nşr. Fahreddin Kabâve. Beyrut: y.y., 1420/1999.
- Ahmed Matlûb. *Mu'cemu Mustalahâti'n-Nahvi'l-'Arabiyyi'l-Kadîm*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 2001.
- Avcı, Câsim. "Mezhic". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 543. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Cebbûr 'Abdunnûr. *el-Mu'cemu'l-Edebî*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd. "Fahara". *Sihâh*. Nşr. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr. 2: 779. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-1*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2012.
- Durmuş, İsmail. "Fahr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 79. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Durmuş, İsmail. "Hamase". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 437. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebû 'Ubeyd 'Abdullah b. 'Abdul'azîz el-Endelûsî. *Mu'cemu Mestu'cime min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi'*. 4 Cilt. Beyrut: 'Alemu'l-Kutub, 1983.
- Efveh, Salâ'e b. 'Amr el-Evdî. *Dîvân*. Nşr. Muhammed Altuncî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1998.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. "Fahara". *Tehzîbu'l-Luga*. Nşr. Muhammed 'Avad. 7: 154. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 2001.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Fahr ve'l-Hamâse*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1992.

- Farès, Bichr. "Müfâhare". *İslam Ansiklopedisi*. 8: 790-791. İstanbul: y.y., 1940-1988.
- Fayda, Mustafa. "Adnân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 391-392. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Hamevî, Yâkût b. 'Abdillâh. "Hacîb". *Mu'cemu'l-Buldân*. 2: 226. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Hemedânî Hasen b. Ahmed. *Sıfatu Cezîreti'l-'Arab*. Nşr. Muhammed b. 'Ali el-Ekva' el-Hûlî. San'â': Mektebetu'l-İrşâd, 1990.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. "Fahara". *Cemheretu'l-Luga*. Nşr. Remzî Munîr Ba'lbekkî. 1: 589. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed. "Fahara". *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*. Nşr. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4: 480. 4 Cilt. Kahire: y.y., 1366/1946.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 1403/1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ'*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2003.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem el-İfrikî el-Mısrî. "Hacebe". *Lisânu'l-'Arab*. 1: 300. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî. *el-'Umde*. 2 Cilt. Nşr. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Beyrut: y.y., 1401/1981.
- İbn Sellâm el-Cumahî. *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'*. 2 Cilt. Nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: y.y., ts.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen 'Ali b. İsmâ'îl. *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*. 6 Cilt. Nşr. Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'ilmiyye, 1421/2000.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *el-Ağânî*. 27 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1415/1995.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Nizâr b. Mead (Benî Nizâr b. Mead)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 198-199. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mudar (Benî Mudar)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 358-359. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Ömer Ferrûh. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.

Önkal, Ahmet. "Cürhüm (Benî Cürhüm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 138. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Önkal, Ahmet. "Kays Aylân (Benî Kays Aylân)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 91-92. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Şeyho, Luvîs Rızkullah b. Yûsuf el-Yesû'î Luvîs. *Őu'arâ'u'n-Nasrâniyye*. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1890.

ZemaŐeri, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. *el-Cibâlu ve'l-Emkinetu ve'l-Miyâhu*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 1999.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 223-262

Hadîs Musannefâtında Niyet-Amel İlişkisi

Intention-Action Relation in Hadith Collections/al-Musannafat

Sinan Erdim

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assistant Professor, Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of
Hadith

Kastamonu, Turkey

serdim@kastamonu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2564-5027

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 **Sayfa / Pages:** 223-262

Atıf / Cite as: Erdim, Sinan. “Hadîs Musannefâtında Niyet-Amel İlişkisi [Intention-Action Relation In Hadith Collections/al-Musannafat]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 223-262.

<https://doi.org/10.18498/amailad.540944>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/amailad>

Intention-Action Relation in Hadith Collections / al-Musannafat

Abstract

The issue of how important and necessary intention is for the exercise of the religious services is a fact known by all Muslims. Especially when the books of

fiqh are reviewed, it is seen that the influence of intention is tried to be determined for almost every prayer with reference to evidences. As to haj, the influence of intention is emphasized for almost every ritual. However, in course of hadith readings, we realized that this topic is dealt in hadith books and especially in collection/al-musannafat types in a way that hardly matches up with the books of fiqh. The intention as a word has appeared neither in narratives nor in the chapter titles of the collections/al-musannafat, except for some prayers, in a detailed and emphasized way as they are in the books of fiqh. The issues of salah and ablution appear as the most obvious examples of this situation. There is no evidence that the Prophet ordered making intention for neither ablution nor salah to his Companions. In this article, it will be tried to identify the present situation of the subject based on both hadiths and chapter titles of the collections/al-musannafat, specific to ablution, salah, fasting, haj and alms prayers.

Summary

The importance and necessity of intention for the performance of ibadah is a fact known by every Muslim. Particularly, when the books on fiqh are reviewed, it is seen that the power of intention for almost every ibadah is tried to be determined with reference to the evidences. As to Haj, the power of intention is emphasized for almost every rite. However, we have realized during the readings of hadith that this issue is handled in hadith books and especially in musannaf works in a way that does not correspond to the books of fiqh much. The word intention is not studied in a detailed and stressed way neither in narratives nor under the chapter titles of musannafs, as it is in the books of fiqh. Ablution and salah appear as the most obvious examples. There is no happening about Hz. Mohammed's intending or ordering Sahabah to do so for neither ablution nor salah. Accordingly, in this study, specifically the ablution, salah, fasting, haj and zakat, the present state of the issue is tried to be determined based on both the hadiths and the chapter titles of musannafs.

There are not any chapter titles that necessitate intention about fundamental ibadah, except for fasting, in the musannef type of works of hijri first three centuries. One of the authors of *Kutub al Sittah*, Nesaî has composed chapter titles that necessitate intention about ablution, fasting and haj with a different attitude towards the issue. As for the musannafs after H. 3rd century, it is observed that they have been affected by the developments about fiqh much more and have tried to establish fiqh with reference to hadiths.

Besides, different from the later ones, the musannafs of the H. first three centuries did not have a common term to phrase intention. It is possible to see

that especially about fasting. They also often used the word intention with its dictionary meaning.

Much as some authors have composed some headings, they do not show a narrative that adduces them in the fullest sense, that is a narrative that states Hz. Mohammed and the Sahabah began to such cleanings by intending.

The hadith "*Actions are according to intentions,*" which is mostly presented as evidence in the context of intention-action obligation in fiqh books, has later been interpreted in this way. Because our conviction is that the jurists had been unaware of this narrative for a long time and this hadith became famous with the appearance of the sects and then it was used as evidence. It is enough to look at the sanad of hadith to see this situation. This narrative became famous only with the fourth figure in the sanad: Hz. Mohammed-Hz. Omar-Alkame b. Vakkâs (d. 86?)-Mohammed b. İbrahim et-Teymî (d. 119)-Yahya b. Saeed el-Ensârî (d. 143). As stated, it stayed as ferd until Yahyâ and became famous after him.

The public takes intention as fard for ablution and ghusl while Hanafis assume it as Sunnah. Those who accept it as fard show only "*Actions are according to intentions*" as the hadith, and the Hanafis, taking it as Sunnah, have asserted the necessity of intention to acquire sawab as justification.

As for tayammum, intention is unanimously fard. Likewise, the hadith "*Actions are according to intentions*" has been given as evidence to this.

It has been stated that the purpose of intention is to separate prayer from ritual. In our opinion, the most important reason of intention is to separate prayer from ritual, as well. Because, unless ablution and ghusl are started with intention, there will be no difference between a cleaning made with ordinary water and a cleaning made with the intention of ablution and ghusl. Besides, there must be a difference between touching ordinary sand and touching it with the purpose of intention. In brief, we are of the opinion that the coming out of this result depends on the developments and discussions about fiqh.

Intention for salah is fard with unanimity of the sects. The ayah "And they were not commanded except to worship Allah, [being] sincere to Him in religion, inclining to truth, and to establish prayer and to give zakat. And that is the correct religion" (al-Bayyinah (98/5) and the hadith "*Actions are according to intentions*" are given as evidence. In our opinion, the real purpose is to separate the fard prayer from nafl prayer with different phrases, that is by means of wordings like I intent for the fard or Sunnah. As a result, we can claim that beginning salah with the intention is an obligatory outcome of the studies on fiqh. It can be argued that the necessity of intention is stated in a most obvious way about fasting. Yet, there is only one precise narrative about the issue: "*There is no*

fasting for those who do not intend before the night (fajr).” As it is to be seen in the examples, this narrative has been conveyed sometimes as marfu and sometimes as mauquf. It must be for this reason that Bukhari and Muslim have not included this narrative as marfu or mauquf.

Although there is not an explicit ordinance in the narratives to necessitate intention for haj, there are a lot of hadiths showing that there cannot be haj without intention. From this point of view, we can claim that intention-action obligation appears most obviously in haj ibadah. Nonetheless, the practices during the time of Hz. Mohammed present some differences from the attitudes of the sects. As it is to be seen in the examples, Hz. Mohammed asks some of the sahabah why they are entering the ihram: for umrah, for haj, or for both. From these practices of Rasulullah’s (s), it can be concluded that the person should decide for what he/ she is entering while entering into ihram.

The sects are all in accord about the fact that intention is a must in giving zakat, since it is stated “*Actions are according to intentions*” in the hadith. Zakat is an action and an ibadah like prayer. So, intention is necessary to distinguish fard from nafl. The time and way of intention have been further handled by the sects in a detailed manner. However, it is seen that muhaddiths have almost never carried this issue to the chapter titles.

As a result of all these analyses, we want to recommend that a different study that will manifest how and when the obligation of intention appeared with reference to the sources of different majors is a necessity.

Keywords: Hadith, Intention, Action, Musannafat, Fıqh.

Hadîs Musannefâtında Niyet-Amel İlişkisi

Öz

İbâdetlerin îfâsı için niyetin ne kadar önemli ve lüzumlu olduğu konusu her Müslüman tarafından bilinen bir gerçektir. Özellikle fıkıh kitaplarına göz atıldığında hemen hemen her ibâdet için delillerden hareketle niyetin hükmünün belirlenmeye çalışıldığı görülmektedir. Hâc ibâdetinde ise neredeyse her nüsük için niyetin hükmü üzerinde durulmaktadır. Bununla beraber hadîs okumalarımız sırasında bu konunun hadîs kitaplarında ve özellikle de musannef türü eserlerde fıkıh kitaplarıyla pek de örtüşmeyen bir şekilde ele alındığını fark ettik. Gerek rivâyetlerde gerekse musanneflerin bâb başlıklarında, bazı ibâdetler hariç niyet kelimesi fıkıh kitaplarında görüldüğü üzere ayrıntılı ve vurgulu olarak yer almamıştır. Bunun en bariz örnekleri olarak abdest ve namaz konusu karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber’in gerek abdest gerekse de namaz için niyet ettiği veya sahabeye niyet edin şeklinde bir emrinin vukû söz konusu değildir. Dolayısıyla bu makalemizde abdest,

namaz, oruç, hac ve zekât ibâdetleri özelinde hem hadîsler hem de musanneflerin bâb başlıklarından yola çıkılarak konuyla ilgili mevcut durum tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Niyet, Amel, Musannefât, Fıkıh.

Giriş

Mezheplere göre farklılık arz etmekle beraber niyet, fıkıh kitaplarında kimi eylem ve ibâdetler için farz, kimisi için de sünnet sayılmıştır. Ancak hadîslerle ve musannef türü hadîs kitaplarındaki bâb başlıklarına bakıldığında bu durumun fıkıh kitapları ile uyum arz ettiği pek söylenemez. Tartışmalı bazı rivâyetler ile istisnai bir iki konu hariç, hadîslerde fikhî bir terim olarak niyet kelimesinin varlığından veya muhaddislerin kullandıkları aynı manaya delalet eden müşterek bir istilahtan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda abdest, namaz, oruç ve hac ibâdetleri başta olmak üzere, kronolojik olarak musannef türü eserlerden hareketle, konuyla alakalı bâb başlıklarının konuluş gayesi ve ibâdetler için niyetin zorunluluğunu ifade eden hadîslerin mevcudiyeti ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Ayrıca fıkıh kitaplarında çoğunlukla niyet-amel zorunluluğu bağlamında sunulan “*Ameller niyetlere göredir*” hadîsinin bu eserlerde nasıl ele alındığı da tespiti çalışılacaktır. Çünkü bizim kanaatimiz bu rivâyetten uzun süre fıkıhçıların haberdar olmadıkları ve mezheplerin ortaya çıkışıyla bu hadisin şöhret bulup bir delil olarak kullanıldığı yönündedir. Bu durumu görmek için hadisin senedine bakmak yeterlidir. Bu haber ancak seneddeki dördüncü kişi ile meşhur olmuştur: Hz. Peygamber-Hz. Ömer-Alkame b. Vakkâs (ö. 86 ?)-Muhammed b. İbrahim et-Teymî (ö. 119)-Yahya b. Saîd el-Ensârî (ö. 143). Yani ifade edildiği gibi Yahyâ'ya gelinceye kadar ferd kalmış ve ondan sonra şöhret bulmuştur.¹

Eserlerin kahir ekseriyetinde birçok başlık ve rivâyet müşterektir. Bu nedenle yöntem olarak sadece eser başlıklı hareket edilince çok fazla tekrara düşülmektedir. Sadece konu başlıklı hareket edilince de musanniflerin eserlerindeki durumları görmek mümkün olmamaktadır. Bu sebeple hem eser hem de konu başlıklı bir yöntem izlenilecektir. Ayrıca konusal başlıklar altında ayrıntılı ve kaynakları ile verilen

¹ Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-bârî fi şerhi'l- Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1: 11.

bilgilerin bir kısmına, kaynak tekrarına girmemek için eserler kısmında atıfta bulunulmakla yetinilecektir.

1. Musanneflerde Niyet-Amel İlişkisi

1. 1. Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/769) Câmi'i

Ma'mer'in eseri kendisinden sonra yazılan musanneflerden bazı yönleri ile ayrılmaktadır. Eserde fikhî konulardan ziyade zühd, ahlâk, akâid ve fiten gibi meselelere daha çok yer verilmiştir. Ayrıca konular bâblar şeklinde taksim edilmiştir. İzin isteme ile başlanılmış, selamı yayma, bineğe binme gibi konularla devam edilmiştir. Bu bağlamda eserde niyet-amel ilişkisini gösteren bir başlığa veya rivâyete yer verilmemiştir. Ayrıca "Ameller niyetlere göredir" hadîsi de eserde yer almamaktadır.²

1. 2. Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) Muvatta'ı

Muvatta' incelenirken Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/804) ile Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/849) nüshaları esas alınmıştır. "Ameller niyetlere göredir" hadîsi sadece Şeybânî nüshasında mevcuttur. Bu rivâyet Siyer Kitâbı'nın "Nevâdir" bâbında verilmiştir.³ Fikhî terimlerin İmâm Mâlik'in bâb başlıklarında, çok fazla yer aldığı söylenemez. Bu bağlamda niyet kelimesi bâb başlığı olarak sadece oruç kitabının bir yerinde kullanılmıştır: "Geceden niyet etmeyenin orucu yoktur." Bâb başlığında niyet kelimesi, rivâyette ise niyet anlamında "اجمع" fiili vardır.⁴ Leysî nüshasında ise hem bâbda hem rivâyette "اجمع" fiili kullanılmıştır.⁵ Bu rivâyet eserlerde bazen merfû, bazen de mevkûf olarak nakledilmiştir. Bu hadîsin metni makalenin ilgili başlığı altında verilmiştir. İmâm Mâlik'in mevkûf versiyonunu tercih ettiği görülmektedir. Hac konusunda ise her ne kadar direkt niyetin zorunluluğu belirten bir ifâde veya bu kelimenin kullanıldığını gösteren bir ibare yoksa da bu ibâdet için niyetin önemini rivâyetlerde belirgin bir şekilde görmek mümkündür. Bu vurgunun sebebinin ise bu ibâdete yönelirken hacca veya umreye ya da her ikisine birden niyet etme karmaşasını önleme amacı olduğu kanaatindeyiz.

² Bk. Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Ezdî el-Basrî, *el-Câmi'*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmi, 1403).

³ Muvatta', Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî Nüshası, "Siyer", 983: Bu eserin İmâm Muhammed eş-Şeybânî nüshasının kısaltması için (Ş), Yahyâ el-Leysî nüshası için ise (L) harfi kullanılacaktır.

⁴ Muvatta', (Ş), "Siyâm", 372.

⁵ Muvatta', (L), "Siyâm", 775.

İmâm Mâlik'in kendisi de niyet kelimesini kullanmıştır. İftitâh tekbiri, nezr vb. konularda bu kelimeyi terim anlamında kullandığı söylenebilir. Bunun örnekleri ileride verilecektir.

1. 3. Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826) Musannef'i

Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın *Musannef'i* bir sünen kitabı gibi temizlik, namaz, oruç vb. fikhî konular gözetilerek oluşturulmuştur. Ayrıca sahâbe ve tâbiîn görüşlerine de yer verildiğinden konu başlıkları da son derece geniştir. Bununla beraber bâb başlığı olarak ise sadece oruç bahsinde niyet etme anlamında "بيته" kelimesine yer verilmiştir. Nikâh ve talâk ağırlıklı olmak üzere, teyemmüm, nezr, tahâret, yemin ve seferi kişinin namazı ve geceden oruç bahisleri rivâyetlerinde de niyet kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz.⁶

"Ameller niyetlere göredir" hadîsi ise bulunmamaktadır.

1. 4. Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) Sünen'i

Saîd b. Mansûr'un bu eserinde tam bir düzenden söz etmek mümkün değildir. Eserde ibâdetten ziyade muamelât ve ukûbât konularına ağırlık verilmiştir. Bâb başlığı olarak tespit edemediğimiz niyet kelimesinin yine yoğunluklu olarak talâk bahsi rivâyetlerinde kullanıldığı görülmektedir.⁷ Bunun dışında bu kelimenin kullanımına rastlanılmamıştır.

"Ameller niyetlere göredir" hadîsi tahrîc edilmemiştir.

1. 5. İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) Musannef'i

Konuları ve bâb başlıkları bir fıkıh kitabı gibi düzenli ve ayrıntılıdır. Niyet meselesine bâb başlıklarında ve rivâyetlerde yer vermiş olmasına rağmen yine de çok kullanıldığı söylenemez. Tespit edebildiğimiz kadarıyla oruç, hac, yemin, talâk ve dua konularının beş bâb başlığında niyetin önemi vurgulanmıştır. Oruç bahsinde "يعزم" hacda "أردت" diğerlerinde ise niyet kelimesi kullanılmıştır.⁸ Bunlardan bir kısmı sözlük anlamında kullanılmışken bir kısmının da fikhî bir terim olduğu söylenebilir.

Ayrıca o "Ameller niyetlere göredir" hadîsine yer vermemiştir.

1. 6. Dârimî'nin (ö. 255/869) Sünen'i

⁶ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyârî el-Yemenî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403), 4: 271.

⁷ Ebû Osman Saîd b. Mansûr el-Horasânî, *Sünen*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1982), 2: 230.

⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *el-Kitâbu'l-Musannef*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409), 2: 292, 3: 352.

Yaklaşık yirmi üç konusu olup bir fıkıh kitabı düzenindedir. Bununla beraber ilmin önemini vurgulamak için kitabının mukaddimesinde iki yerde, Cihâd ile oruç'ta da birer yerde bâb başlığında niyet kelimesini kullanmıştır. Oruç'ta niyet anlamında "اجمع" fiili,⁹ diğerlerinde ise "نوي" kelimesi vardır. Oruç, cihâd ve talâk niyet meselesine yer verilen konulardandır. Bunlardan bazısı yine sözlük anlamında kullanılmıştır.

Dârimî, "Ameller niyetlere göredir" hadîsine yer vermemiştir.

1. 7. Buhârî'nin (ö. 256/870) el-Câmiu's-Sahîh'i

Buhârî, Beyhâkî'den sonra bâb başlığında niyet kelimesine en fazla yer veren muhaddistir. "Ameller niyetlere göredir" hadîsinin tahrîcinde de durum aynıdır.

"إنما الأعمال بالنيات" Sahîh'in ilk hadîsidir. Hadise bu versiyonu ile sadece burada yer vermiştir.¹⁰ Bir yerde "العمل بالنية",¹¹ kalanı ise hep "الأعمال بالنية" şeklindedir. "الأعمال بالنية" rivâyetlerinin üçü bâb başlığında yer alır.¹² Altı tanesini ise değişik bâblarda tahrîc etmiştir. Toplamı tespitlerimize göre on birdir.¹³

Yaklaşık on iki yerde de bâb başlığında niyet kelimesine yer vermiştir. İmân, İmâmlık, Cihâd, Yemin, Oruç, Talâk, Nikâh, Hiyel ve Zekât kitaplarında gerek bâb başlıklarında ve gerekse rivâyetlerde niyet kelimesi kullanılmıştır. Niyet bu bâb başlıklarının bazısında fikhî bir terim olarak yer almış, kiminde ise kelime anlamı kastedilmiştir.

Onun niyete bakışını İmân Kitâbı'nın şu bâbında net bir şekilde görmek mümkündür:

"Amellerin ancak güzel bir niyet ile geçerli olacağı ve kişiye niyetinin karşılığının verileceği hakkında gelen rivâyet. Bu sebeple, iman, abdest, namaz, zekât, hac, oruç ve ahkâm bu sözün kapsamına girmiştir. Yüce Allah da "Herkes kendi karakterine göre davranır." (el-İsra 17/84) buyurmuştur. Yani niyetine göre. Hz. Peygamber "Kişinin sevabını yalnız Allah'tan umarak ailesi için harcama yapması sadakadır" dedi. Ayrıca "(Fetihten sonra hicret yoktur) Lakin niyet ve cihad vardır" buyurdu."¹⁴

⁹ Dârimî, *Sünen*, "Sıyâm", 10.

¹⁰ Buhârî, "Bed'u'l-Vahy", 1.

¹¹ Buhârî, "Nikâh", 5.

¹² Buhârî, "İmân", 39, "Talâk", 10, "İkrâh", (İlk bâbdan önce).

¹³ Buhârî, "İmân", 39, İtk, 6, "Fedâilu's-Sahâbe", 74, "Nikâh", "Eymân", 22, "Hiyel", 1.

¹⁴ Buhârî, "İmân", 39.

Buhârî Rikâk Kitâb'ında "Kim iyilik veya kötülük düşünürse" bâbında Hz. Peygamber'den Yüce Allah'ın iyiliğe niyetlenip de yapamayana sevap yazacağı, kötülüğe niyetlenip te yapamayana ise günah yazmayacağı ifadelerine yer vermiştir. Bununla yine niyet ve uygulama arasındaki ilişki ortaya koyulmaya çalışılmıştır.¹⁵

1. 8. Müslim'in (ö. 261/875) el-Câmiu's-Sahîh'i

Müslim'in bâb başlıklarını Nevevî'nin koyduğu genel bir kabuldür. O üç kitabın toplamda dört yerinde niyetle alakalı bâb başlığı koymuştur: Oruç, Talâk ve İmâre. Buralarda "نية" kelimesine yer vermiştir.

Müslim, mezkûr hadîsi sadece İmâre Kitâb'ında "إنما الأعمال بالنية" şeklinde tahrîc etmiştir. Ancak hadîsin farklı tariklerinin olduğuna işaret etmiştir.¹⁶

Bu bilgilerden hareketle Nevevî'nin çok fazla bâb başlığına bu kelimeyi taşımadığı söylenebilir.

1. 9. İbn Mâce'nin (ö. 273/886) Sünen'i

Beş yerde bâb başlığı olarak niyet kelimesi kullanılmıştır: İkâmetu's-Salât, Sıyâm, Cihâd, Zühd, Sadakât. Oruç bölümünde niyet için "فرض" kelimesi kullanılmıştır.

Mezkûr hadisi "إنما الأعمال بالنيات" versiyonu ile bir defa Kitâbu'z-Zühd'ün "Niyet" bâbında nakletmiştir.¹⁷ Namaz bahsindeki niyetin ileride görüleceği üzere sözlük anlamı ile kullanıldığı ele alındığında, oruç hariç niyet-amel zorunluluğuna İbn Mâce'de de rastlanılmadığını söyleyebiliriz.

1. 10. Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888) Sünen'i

Talâk, Sıyâm ve Salât kitaplarında toplam üç bâb başlığında niyet kelimesini kullanmıştır. Bunlardan namazla alakalı olanı sözlük anlamındadır.

"Ameller niyetlere göredir" hadîsini ise sadece "Kendisiyle boşama kastedilen (kelimeler) ve niyetler" isimli bâbda vermiştir.¹⁸

Bütün bu bilgiler niyet meselesinin rivâyetlerde çok fazla yer almadığını göstermektedir.

¹⁵ Buhârî, "Rikâk", 31. Bk. Şemsettin Kırış, "Sünnetin Teolojik Boyutu", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018): 51.

¹⁶ Müslim, "İmâre", 155.

¹⁷ İbn Mâce, "Zühd", 26.

¹⁸ Ebû Dâvûd, "Talâk", 11.

1. 11. Tirmizî'nin (ö. 279/892) Sünen'i

Bâb başlığı olarak sadece Oruç Kitâbı'nın iki yerinde niyete yer vermiştir. Birinde "يعزم" fiilini, diğerinde ise "تبييت" fiilini bu anlamda kullanmıştır. Oruç, eymân ve hac konularında niyet kelimesine yer verilmiştir.

Tirmizî, niyet hadisini bir yerde "إنما الأعمال بالنيات" lafızları ile "Dünyalık ve riya için savaşıyor kimse" bâbında vermiş ve hakkında "hasen, sahih" değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁹

1. 12. Nesâî'nin (ö. 303/915) Sünen'i

Nesâî, tespit edebildiğimiz dokuz yerde niyet kelimesini bâb başlığında kullanmıştır. Birer yerde "قصد" ve "اجمع" fiilini, diğerlerinde ise "نوي" kelimesini ve türevlerini kullanmıştır. Konuları ise abdest, imâmlık, talâk, yemin, oruç, gece namazı, cihâd ve hacdır.

Kütüb-i Sitte'nin diğer müelliflerinin aksine Nesâî abdest ve hacda niyetin önemini belirtmek için bâb başlığı oluşturmuştur.

"Ameller niyetlere göredir" hadîsini ise üç yerde; Abdest, Talâk ve Yemin kitaplarında zikretmiştir.²⁰

*es-Sünenü'l-Kübrâ'*ında da aynı rivâyetleri ve aynı bâbları verdiği için buraya tekrar alınmadı.

1. 13. İbn Huzeyme'nin (ö. 311/923) Sahîh'i

İbn Huzeyme tespit edebildiğimiz on altı bâb başlığında niyete yer vermiştir. Buralarda kahir ekseriyetle "نوي" kelimesini kullanmıştır. Bazen de "اجمع" fiiline yer vermiştir. İbn Huzeyme'nin bâblarında niyet kelimesinin fikhîleştigini net bir şekilde görmek mümkündür. İbn Huzeyme'nin fikhü'l-hadise çokça önem verdiği kaynaklarda zikredilen hususlardandır.²¹

Örnek olarak, gusül, abdest, namaz, oruç ve hacda niyetin vacip olduğunu söylediğine şahit olunmaktadır. Niyet kelimesini de türevleri ile birlikte çok sık kullanmıştır.

Abdest, gusül, namaz, oruç, seferilik, zekât, imâmlık ve hac niyete yer verdiği konu başlıklarındandır.

¹⁹ Tirmizî, "Fedâilu'l-Cihâd", 16.

²⁰ Nesâî, "Tahâret", 60, "Talâk", 24, "Eymân", 19.

²¹ Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999) 20: 79-81.

“إنما الأعمال بالنية” versiyonu ile gusül ve abdest için niyetin vacipliği bâblarında üç,²² biri bâb başlığında olmak üzere namaza niyette iki,²³ oruca niyette²⁴ ve hac konusunda birer defa bu hadîse atıfta bulunmuştur.²⁵

1. 14. İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) Sahîh'i

Tespit edebildiğimiz on altı bâb başlığında niyete yer vermiştir. Burada çoğunlukla “نوي” kelimesini ve türevleri kullanılırken “عزم” ve “القاصد” gibi kelimelere de yer vermiştir. Gusül, ihsân, siyer, namaz, talâk, hac, seferilik, nikâh, cihâd ve rikâk konularında niyete dair başlıklar oluşturmuştur.

Namaz ve hac için niyetin gerekliliğini buralarda dile getirmiştir.

“Ameller niyetlere göredir” rivayetine Birr ve İhsan Kitâbı'nda iki,²⁶ Siyer'de ise bir defa yer vermiştir.²⁷

1. 15. Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Sünen'i

Tahâret ve Sıyâm kitaplarında birer kere bâb başlığında niyete yer vermiştir. Birincisinde “النية”, ikincisinde ise “نيت” kelimesini kullanmıştır. Bu bağlamda Dârekutnî'nin çok fazla niyet kelimesine değindiğini söylemek mümkün değildir.

“Ameller Niyetlere Göre” hadîsine bir defa Tahâret Kitâbı'nda yer vermiştir.²⁸

1. 16. Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) Sünen'i

Niyet konusuna eserinde en fazla yer veren hiç şüphesiz Beyhâkî'dir. Tespit edebildiğimiz yirmi iki yerde bâb başlıklarında niyete yer vermiştir. Abdest, gusül, teyemmüm, namaz, oruç ve hac konuları için hep niyet başlığı açmıştır. Yalnız bu bâblar altında başlığını delillendirebilecek herhangi bir rivâyet de söz konusu değildir. Örneğin “Hükmî temizlikte niyet”, “Teyemmüm için niyet” ve “Namaz için niyet” başlıklarından sonra sadece “Ameller niyetlere göredir” hadîsine yer vermiştir. Bâb başlıklarında genellikle “نوي” kelimesine yer vermekle

²² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 73, 114.

²³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 232.

²⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 232.

²⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 221.

²⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed b. Hibbân el-Büstî, *Sahîhi İbn Hibbân bi tertibi İbn Belbân*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1997), 2: 113-5.

²⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, 11: 210.

²⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. es-Seyyid Abdulhaşim el-Yemenî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), “Tahâret”, 14.

beraber “يجمع”, “يبيت”, “يريد” fiillerine de yer vermiştir. Tahâret, (Abdest, gusûl), namaz, zekât, infak, oruç, hac, nikâh-talâk, cihâd ve yemin konularında bâb başlıklarında niyete yer vermiştir.

Onun eserinde niyet kelimesinin tamamen fikhî bir görünümüne kavuştuğunu söyleyebiliriz. İmâm Şafîî'nin “İlmin üçte biri bu hadîsin kapsamına girer” sözüne yer vermesini de niyete verdiği önemi göstermektedir.²⁹

“Hükmî temizlikte niyet” bâbında iki,³⁰ “Teyemmüm için niyet” de bir,³¹ “Gusle niyet” de biri bâbın başlığında diğeri de içinde olmak üzere iki,³² “Sıyâm” da iki,³³ “Namaz için niyet”,³⁴ “Kişi selam ile namazdan çıkmaya niyetlenir”,³⁵ “Zekât verirken niyet”,³⁶ “İhrâma girerken niyet”,³⁷ “İkinci namazını kılanın ardında öğle kılma”,³⁸ “İhrâma girmeden telbiye getiren”,³⁹ “Ticaret niyetiyle savaşa katılan”⁴⁰ ve “Talâk” bâblarında da birer defa⁴¹ olmak üzere toplamda on beş yerde “Ameller niyetlere göredir” hadîsini zikretmiştir. “Parmaklarla Misvak” bâbında ise “Muhakkak ki niyeti olmayanın ameli, ihlası olmayanın da ecri yoktur” şeklinde bir hadîsi tahrîc etmiştir.⁴²

2. Niyet-Amel İlişkisine Konusal Bakış

Yukarıda da ifade edildiği üzere amacımız abdest, gusûl, namaz, oruç, hac, zekât gibi temel ibâdetlerde niyetin konumunu hadîslerden ve bâb başlıklarından hareketle ortaya koymaktır. Rivayetleri incelerken ilim, nikah-talâk, nezr-eyman, dua, cihad, deyn konularında da bâb başlığı oluşturulduğunu gördük. Fakat talâk konusu hariç diğerlerinde

²⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebîr* (Mekke: Mektebetu Dâri'l-Bâz, 1994), 2: 14, (Beyhakî, *Sünen* olarak verildiğinde bu eseri kastedilmektedir.)

³⁰ Beyhakî, *Sünen*, 1: 41.

³¹ Beyhakî, *Sünen*, 1: 215.

³² Beyhakî, *Sünen*, 1: 298.

³³ Beyhakî, *Sünen*, 4: 234, 235.

³⁴ Beyhakî, *Sünen*, 2: 14.

³⁵ Beyhakî, *Sünen*, 2: 180.

³⁶ Beyhakî, *Sünen*, 2: 112.

³⁷ Beyhakî, *Sünen*, 4: 39.

³⁸ Beyhakî, *Sünen*, 3: 87.

³⁹ Beyhakî, *Sünen*, 5: 40.

⁴⁰ Beyhakî, *Sünen*, 6: 331.

⁴¹ Beyhakî, *Sünen*, 7: 341.

⁴² Beyhakî, *Sünen*, 1: 41.

daha çok sözlük anlamında kullanılması söz konusudur. Makalenin hacminin fazlaca büyümemesi ve asıl vurgulanmak istenen noktanın kaybolmaması açısından temel ibâdetlerin verilmesi ile yetinilecektir.

2. 1. Tahâret

Tahâret başlığı altında abdest, gusül ve teyemmüm konuları ele alınacaktır. Bu konularla ilgili bazı müellifler her ne kadar bazı başlıklar oluşturmuşsa da bunları tam anlamı ile delillendirecek, yani Hz. Peygamber ve sahâbenin niyet ederek bu tür temizliklere başladığını ifade edecek bir rivâyet vermemektedirler. Bu meselelerle ilgili bâb başlığı oluşturan veya bu tür rivâyetlere eserlerinde yer veren müellifler şunlardır:

1- İmâm Mâlik'ten konuyla ilgili tek örnek mevcuttur. "Şeytan taşlama" bâbında "Abdestsiz bir şekilde taş toplayıp atan ve say yapan için bir şey gerekmez. Ama bunu kasıtlı (niyet ederek) yapmış olmamalıdır." demiş ve bu anlamda "تعمد" kelimesini kullanmıştır.⁴³

Bunun dışında abdest, gusül ve teyemmüm için niyeti gerekli, ya da müstehab kılan bir başlık veya merfû, mevkûf ve maktû herhangi bir rivâyete rastlayamadık.

2- Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın eserinde de tek örnek tespit edebildik. "Bir adamın teyemmümün kendisi için yeterli olacağını bilmesi" bâbında Süfyân es-Sevrî (ö. 161) "Bir adama teyemmümü öğretince ona şunu da öğret ki niyet etmezsen yeterli olmaz. Abdestte ise niyetsiz de olacağını bildir" sözüne yer vermiştir.⁴⁴

Bu örnek haricinde abdest, gusül ve teyemmüm için niyeti gerekli kılan ya da sünnet olduğunu bildiren bir bâb başlığı veya bir rivâyet tespit edilememiştir.

3- Nesâî ise "Abdeste niyet" isimli bir bâb açmıştır. Ancak bâbda sadece "إنما الأعمال بالنية" hadîsini vermiştir.⁴⁵

Gusül ve teyemmüm için ise bu şekilde bir başlık söz konusu değildir.

4- İbn Huzeyme abdest ve guslü tek başlık altında birleştirmiş ve niyetin vacip olduğunu belirtmiştir: "Gusül ve abdest için niyet getirmenin gerekli kılınması (vacip kılınması)." Bâb başlığında "النية"

⁴³ Muvatta', (L), "Menâsik", 1341.

⁴⁴ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 1: 232.

⁴⁵ Nesâî, "Tahâret", 60.

kelimesini kullanmıştır. Fakat bâbda sadece “إنما الأعمال بالنية” hadîsini iki versiyonu ile vermiştir.⁴⁶

Bir başka başlığın ise Hanefilere itiraz amacıyla oluşturulduğu görülmektedir: “Cünüplük için gusülde niyetin vacip olması. Cünüp kişi gusle niyet etmeyip yüzme niyetiyle bir nehre girse, su bütün bedenine temas etse, ne farzlığını ne de nafileliğini dahi amaçlamasa, hatta istemediği halde üzerine dökülen su bütün bedenine temas etse, farz olan gusül ondan düşer, tezini savunanlara karşı delil.” Delil olarak da yine “Ameller niyetlere göredir” hadîsini vermiştir.⁴⁷

Teyemmüm hakkında ise niyet bâbına yer verilmemiştir.

5- İbn Hibbân’ın mezkûr temizliklere niyetle başlanması konusunda bir rivâyeti veya bâb başlığı yoktur. Yalnız “Sular” bâbının “Cünüp kişi kuyuya düşse ve gusle niyet etse suyu kirletmiş olur diyen kişinin sözünü geçersiz kılan haber” alt başlığında şu rivâyete yer vermiştir: “Hz. Peygamber, Ebû Hureyre’nin cünüp olduğu halde elini tutması üzerine Ebû Hureyre elini çekip gidip yıkanır. Dönünce durumunu açıklar. Hz. Peygamber ise ona “Mü’min necis olmaz” der.⁴⁸

6- Dârekutnî temizlik bölümünde “Niyet” isimli bir bâb açmıştır. Burada “Ameller niyetlere göredir” haberini, kıyamet günü Yüce Allah’ın kendi rızası dışındaki amelleri kabul etmeyeceği rivâyetini ve Yüce Allah’ın ihlaslı olmayan amelleri kabul etmeyeceği hadîsini nakletmiştir.⁴⁹

Bu başlık hariç, temizlik konusunda herhangi bir niyet bâbını ve rivâyetini görmek mümkün değildir.

7- Beyhâkî’nin abdest ve gusül için ayrı ayrı değil de tek bir niyet başlığı açtığı görülmektedir: “Hükmî temizlikte niyet” bâbında “Ameller niyetlere göredir.” hadîsi ile “Abdesti olmayanın namazı, besmeleyi zikretmeyenin ise abdesti yoktur” hadîslerini vermiştir.⁵⁰

“Teyemmüm için niyet” bâbında ise sadece “Ameller niyetlere göredir” hadîsini tahrîc etmiştir.⁵¹

“Parmaklarla Misvaklama” isimli bir bâb açmış ve orada “Bir adam Rasûlullah’a “Misvağın yerini bir şey tutar mı” diye sorunca “İki

⁴⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 73.

⁴⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 114.

⁴⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, 4: 69.

⁴⁹ Dârekutnî, “Tahâret”, 14.

⁵⁰ Beyhakî, *Sünen*, 1: 41.

⁵¹ Beyhakî, *Sünen*, 1: 215.

parmağını dişlerinin üzerinde gezdirdi. Muhakkak ki niyeti olmayanın ameli, ihlası olmayanın da ecri yoktur” hadîsine yer vermiştir.⁵² Ancak Aynî, “Bu hadîsin isnadında meçhul râvi vardır.” demiştir.⁵³

Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd gibi diğer musanniflere baktığımızda bu konularda bir bâb başlığı oluşturmadıkları görülmektedir. Ancak “Abdeste besmele ile başlamak” başlığı altında Ebû Hureyre’den gelen “Besmeleyi zikretmeyenin ise abdesti yoktur” hadîsini ise Buhârî ve Müslim dışında birçoğunun verdiği görülmektedir.⁵⁴ Bu rivâyet doğrudan niyetle alakalı olmadığından bu sıralamaya yerleştirilmemiştir.

Ebû Dâvûd ve Beyhâkî bu hadîsin tefsiri için Rebia’nın “Hz. Peygamber namaz abdesti ve cünüplük guslü için niyet etmezdi” dediğini aktarırlar. Elbânî, bu rivâyet için “sahih, maktu” demiştir.⁵⁵ Rivâyette ismi geçen Rebia, Ebû Osman Rebia b. Ebî Abdurrahman el-Medenî’dir (ö. 136) ki meşhur ismi “Rebiatü’r-Re’y”dir.⁵⁶

Değerlendirme: Abdest ve gusül için cumhur niyeti farz, Hanefiler ise sünnet saymaktadır. Farz diyenler hadîs olarak sadece “Ameller niyetlere göredir” hadisini, sünnet gören Hanefiler ise sevap kazanılması için niyet edilmesi gerektiğini gerekçe olarak ileri sürmüşlerdir.⁵⁷

Teyemmüm’de ise niyet ittifakla farzdır. Buna yine “Ameller niyetlere göredir” hadîsi delil olarak verilmiştir. Ayrıca teyemmümün hadesi kaldırmadığı, toprağın hakiki bir temizlik aracı olmayıp suya vekil olduğu şeklindeki fikhî gerekçeler diğer delillerdendir.⁵⁸

Niyetten kasdın ibâdeti adetten ayırmak olduğu ifade edilmiştir.⁵⁹ Bize de niyetin en önemli gerekçesi ibâdeti adetten ayırmaktır. Çünkü niyetle abdest ve gusle başlanılmazsa sıradan bir suyla temizlik ile

⁵² Beyhakî, *Sünen*, 1: 41.

⁵³ Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Kahire: y.y., 1972), 1: 21.

⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1: 12; Dârimî, “Tahâret”, 25; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 48; Tirmizî, “Tahâret”, 20; İbn Mâce, “Tahâret”, 41; Dârekutnî, “Tahâret”, 24; Beyhakî, *Sünen*, 1: 41.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 48; Beyhakî, *Sünen*, 1: 41.

⁵⁶ Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Riyâd: Mektebetu’r-Rüşd, 1420), 1: 275; Şükrü Özen, “Rebia b. Ebû Abdurrahman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007) 34: 499-500.

⁵⁷ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, trc. Komisyon (İstanbul: Risale, 2018), 1: 157, 279.

⁵⁸ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, 1: 329.

⁵⁹ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, 1: 158.

abdest ve gusül niyetiyle yapılan temizlik arasında fark kalmayacaktır. Ayrıca sıradan bir toprakla temasın niyet kasdıyla yapılan temastan bir farkının olması gerekmektedir. Özetle bu sonucun çıkmasının fikhî gelişmelere ve tartışmalara bağlı olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca geç dönem musanniflerinin fikhî mezheplerden etkilendikleri ve bu görüşler doğrultusunda bâb başlıkları oluşturdukları görülmektedir.

2. 2. Namaz

Aşağıda görüleceği üzere musanniflerin önemli bir kısmı namaza niyet isimli bir bâb açmamıştır. Açanlar ve bunu farz görenler de konuyla ilgili “*Ameller niyetlere göredir*” hadîsi dışında önemli bir delil vermemişlerdir.

1- İmâm Mâlik’in “İftitah tekbiri” bâbında namaza niyetle başlanması konusunda sadece şu kendi yorumu dışında herhangi bir rivâyet tespit edilememiştir: “İbn Şihâb demiştir ki: “Bir kişi namazın bir rekâtına yetişir de bir tekbir alırsa o namaza yetişmiştir.” Sonrasında ise İmâm Mâlik “Bu tekbir, iftitah tekbirine niyet etmiş ise yeterli olur” kaydını koymuştur.⁶⁰

“Bir şehre giren kişi ne zaman namazını tam kılar” bâbında İbn Ömer’in “Kalmaya karar vermedikçe on iki gece kalsam bile yolcu namazı kılarım” sözünü nakletmiştir. İbârede niyet için “*ما لم أجمع*” kullanılmıştır. Ancak burada bir yerde ikâmet etmeye karar verme yani sözlük anlamında kullanılmıştır.⁶¹

“Gece namazı” bâbında Hz. Peygamber’in gece namazı alışkanlığı olan fakat uykusu ona galip gelen kişi için sevap vardır, hadîsini vermiş fakat burada niyet veya onu çağrıştıran bir ifade yoktur.⁶² Bu rivâyeti vermemizin sebebi ise ileride görüleceği üzere hemen hemen her musannif bu rivâyeti gece kalkmaya niyet eden kişi başlığı altında vermeleridir.

2- Abdurrezzâk b. Hemmâm, namaz için niyetin gerekli olduğuna dair herhangi bir bâb başlığı oluşturmadığı gibi bir rivâyet de vermemiştir. Yalnızca “Misafir veya mukim” bâbında Sevri’den şu sözü nakletmiştir: “Seferi olarak bir belde bir rekât kıldıktan sonra orada mukim olacağın anlaşılırsa tam kılarınsın. İkâmete niyet ettiğin halde

⁶⁰ Muvatta’, (L), “Vukûtu’s-Salât”, 214.

⁶¹ Muvatta’, (Ş), “Salât”, 194.

⁶² Muvatta’, (Ş), “Salât”, 167.

ayrılman gerekirse şehirden çıkıncaya kadar tam kılmalısın”⁶³ Burada niyet kelimesi yine bir yerde kalmaya karar verme, anlamında kullanılmıştır.

3- Buhârî ise Sıfatu’s-Salât’ın ilk bâbına “Namaza başlama ve tekbirin vacipliği” ismini vermiştir. Ancak onun bireyin namaza niyetle başlaması şeklinde bir bâbına veya konuyla ilgili bir rivâyetine rastlanılmamıştır. Cemaatle namaz konusunda ise sadece şu bâb tespit edilebilmiştir: “İmâm olmaya niyet etmediği halde bir grup gelip de onlara imâm olan kimse.” Burada İbn Abbas’ın gece Hz. Peygamber namaza durduktan sonra arkasına gelip ona tabi olması rivâyeti verilmiştir.⁶⁴

4- İbn Mâce, “Namaza başlama” bâbında Hz. Peygamber’in tekbir getirip namaza başlamasını nakletmiştir.⁶⁵ Bunun dışında namaza niyetle başlama ilgili bir rivâyet veya bâb başlığına rastlanılmamaktadır.

Bir diğer bâbda ise niyete kelime anlamıyla yer verilmiştir: “Kim gece namaza kalkma niyetiyle uyur da uyanamazsa ona niyet ettiği amelin sevabı yazılır.”⁶⁶ Burada bu kişinin niyetinin karşılığını alacağını anlatan rivâyete yer verilmektedir.

5- Ebû Dâvûd da “Namaza başlama” bâbında Hz. Peygamber’in tekbir getirip namaza başlaması rivâyetini tahrîc etmiştir.⁶⁷ Burada da niyetle alakalı bir bâb veya rivâyet görülmemektedir.

“Gece kalkmaya niyetlenip de uyuyan kimse” bâbında yine Hz. Peygamber’in bu kişinin niyetinin karşılığını alacağı hadisine yer verilmiştir.⁶⁸

6- Nesâî ise “Namaza başlarken yapılan amel” bâbında Hz. Peygamber’in tekbir getirirken ellerini kaldırmamasını aktarmıştır.⁶⁹ Tek başına kılınan namaza niyetle başlama ile ilgili bir ifade mevcut değilken Buhârî’nin *Sahîh*’inde olduğu gibi cemaatle namaz için “İmâm ile cemaatin niyetinin farklı olması” şeklinde bir başlık oluşturmuştur.

⁶³ Abdurrezâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2: 541.

⁶⁴ Buhârî, “Cemaat”, 31.

⁶⁵ İbn Mâce, “İkâmetu’s-Salât”, 1.

⁶⁶ İbn Mâce, “İkâmetu’s-Salât”, 177.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, “Salât”, 117.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 310.

⁶⁹ Nesâî, “Sıfatu’s-Salât”, 1.

Burada Muâz'ın (r) Hz. Peygamber'le namaz kıldıktan sonra gidip yaşadığı bölgedeki insanlara imâmlik yaptığı nakledilmiştir.⁷⁰

İbn Mâce ve Ebû Dâvûd gibi o da “Kim gece namaza kalkma niyetiyle yatağına gelir de uyursa” bâbını oluşturmuş ve mezkûr hadîsi tahrîc etmiştir.⁷¹

7- İbn Huzeyme kendinden önceki musanniflerin aksine namaz için niyeti net bir şekilde vacip olarak bab başlığına taşımıştır: “Kişinin farz veya nafil olsun her namaza başlarken niyet etmesi (gerekir). Ameller ancak niyetle gerçekleşir. Hz. Nebi Mustafa'nın hükmüne göre kişi için niyet ettiği vardır.” Bu başlıktan sonra yine sadece “Ameller niyetlere göredir” rivâyetine yer vermiştir.⁷²

Bu başlığın dışında da örnekler görmek mümkündür.

“Farz niyetiyle namazın iadesinin yasaklanması” bâbında İbn Ömer'in “Hz. Peygamber “Bir namazı bir günde iki defa kılmayın” dedi.” hadîsini tahrîc etmiştir.⁷³

“Misafirin, bir şehre gelip de orada namazını tamamlamayı gerekli kılan bir duruma niyet etmedikçe namazını kısaltması caizdir” bâbında ifade edilen gerekli durum, rivâyetlerde imâma uymak olarak açıklanmıştır.⁷⁴

Bazı bâblarda ise niyet sözlük anlamında kullanılmıştır. “İmâm namazı uzatmaya niyetlenmişken cemaatten bazılarının ihtiyaçlarının zahir olması yüzünden kısaltmasına izin” bâbında Hz. Peygamber'in böyle bir niyetinin olduğu ama çocuk ağlaması yüzünden namazını kısalttığı nakledilmiştir.⁷⁵

“Gece ibâdete kalmayı niyet eden ama uykunun kendisine ağır geldiği kişi” bâbında Hz. Peygamber'in, “Kişiye niyet ettiği amelin sevabı verilir” rivâyeti vardır.⁷⁶

8- İbn Hibbân da namaz için niyeti gerekli gören ve bu konuda bâb başlığı oluşturan muhaddislerdendir. “Namazın şartları” bâbının⁷⁷ “İlimde uzman olmayan kişinin niyetsiz namaz caizdir lafzı” alt

⁷⁰ Nesâî, “İmâmet”, 41.

⁷¹ Nesâî, “Kıyâmu'l-leyl”, 63.

⁷² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 232.

⁷³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 69.

⁷⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 73.

⁷⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 50.

⁷⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 2: 195.

⁷⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, 4: 622.

başlığından sonra cevap olarak, Hz. Peygamber'in Ebû Zerr'e (r) "Namazını vaktinde kıl ve mescide gel. Bak kılmışlarsa sen namazını zaten eda ettin. Kılmamışlarsa tabi ol o zaman o senin için nafîle olur." sözlerini delil olarak vermiştir.⁷⁸

"Namazın iadesi" bâbının "Namazını tekrar kılmak isterken nafileyi değil de yeniden farzı murad eden kişi kınanır" alt başlığından sonra ise Hz. Peygamber'in (s) namazlarını kıldıktan sonra camiye giren bir kişi için sahâbeye "Tasadduk etmek isteyen onunla beraber kılsın" hadisi tahrîc edilmiştir.⁷⁹

Bazı bâblarda ise niyet kelimesi sözlük anlamında kullanılmıştır.

"Sefere niyet eden ve gideceği yer de hâşimî ölçüsü ile 48 mil olan kişiye, namazlarını ilk konakladığı yerde kısaltmak mubahtır" bâbında Hz. Peygamber'in Zülhuleyfe'de namazını iki rekât kıldığı aktarılmıştır. Burada niyet, yolculuğa karar verme anlamındadır.⁸⁰

"Gece namaza kalkmayı nefesine söyleyen fakat uykunun kendisine galip geldiği kimseye niyet ettiği ecrinin yazılması" bâbında mezkûr hadîs verilmiştir.⁸¹

9- Beyhâkî'nin temizlik meselelerindeki yaklaşımının benzeri namazda da görülmektedir. "Namaz için niyet" isimli bâb başlığından sonra sadece "Ameller niyetlere göredir" hadîsi ile İmâm Şafiî'nin "İlmin üçte biri bu hadîsin kapsamına girer" sözünü nakletmiştir.⁸²

"İmâm ve cemaatin niyetlerinin farklı olması" bâbında imâmın arkasında nafîle ve diğer namazları kılanların durumu tespiti çalışılmıştır.⁸³

"Gaip kişi niyetiyle cenaze namazı" bâbında ise Necaşî'nin kılınan cenaze namazına yer vermiştir.⁸⁴

Aşağıdaki örneklerde ise niyet, kelime anlamında kullanılmıştır:

"Tahrîmden sonra niyetin uzaklaşması" bâbında Hz. Peygamber'in namazda yanılıp sehiv secdesi yaptığını anlatan iki rivâyet

⁷⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, 4: 624

⁷⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, 6: 157.

⁸⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, 6: 453.

⁸¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, 6: 323.

⁸² Beyhakî, *Sünen*, 2: 14.

⁸³ Beyhakî, *Sünen*, 3: 85.

⁸⁴ Beyhakî, *Sünen*, 4: 49.

nakledilmiştir.⁸⁵ Bu başlıktaki niyet ile düşüncenin dağılması ve kişinin ne kıldığını unutmamasının kastedildiği kanaatindeyiz.

“Teşehhüde kişinin işareti ile niyet ettiği şey” bâbında Hz. Peygamber’in tevhid amaçlı teşehhüde parmağını işaret etmesi aktarılmıştır ki sözlük anlamında kullanılmıştır.⁸⁶

“Kişi selam ile namazdan çıkmaya niyetlenir diyen kişi” bâbında bazı hadîsleri aktarmış ve yorumlarda bulunmuştur: “Hz. Peygamber *“Namazın yasaklarının kalkması selam iledir”* ve *“Ameller niyetlere göredir”* demiştir. Bu sebeple imâm cemaate ve hafaza meleklerine selama niyet eder, cemaat ise melekler ile imâma selama niyetlenir.” Sonrasında ise Hz. Peygamber’in bir sahabiye *“Selam verirken sağ ve soldaki kardeşine ve imâma selam ver”* emirlerine yer vermiştir.⁸⁷

“Namaza kalkmaya niyet etmeyerek sabahlayan kişi” bâbında sabah namazına kalkmayan adam için Rasûlullah’ın *“Şeytan kulaklarına bevl etmiştir.”* hadîsini tahrîc etmiştir.⁸⁸

“Kalkmaya niyet eden ama uyanamayan kişi” bâbında da böyle bir durumdaki kişi için sevap yazılacağını ifade eden mezkûr rivâyet aktarılmıştır.⁸⁹

Değerlendirme: Namaza niyet mezheplerin ittifakıyla farzdır. Delil olarak ise “Hâlbuki onlara, ancak dini Allah’a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O’na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir.” (el-Beyyine (98/5) ayeti ile *“Ameller niyetlere göredir”* hadîsi verilmektedir. Mâverdî demiştir ki *“Arapların sözlerinde ihlas niyettir.”* Fikhî gerekçe ise yine ibâdeti âdetten ayırmadır.⁹⁰ Bizim kanaatimiz de bu yorumla benzerlik arz etmektedir. Asıl amaç nafîle namazlarla farz namazları farklı ibarelerle, yani niyet ettim farzına sünnetine gibi lafızlarla birbirinden ayırmaktır. Netice itibariyle namaza niyetle başlamanın farz olması fikhî çalışmaların zorunlu bir neticesidir diyebiliriz. İbn Hibbân, İbn Huzeyme ve Beyhâkî gibi geç dönem musanniflerin yine ilk dönem musanniflerine göre niyete, namaz konusunda eserlerinde daha fazla yer verdikleri görülmektedir. Bunu ise uzun süre hadisçilerin gündeminde yer alan

⁸⁵ Beyhakî, *Sünen*, 2: 15.

⁸⁶ Beyhakî, *Sünen*, 2: 132.

⁸⁷ Beyhakî, *Sünen*, 2: 180.

⁸⁸ Beyhakî, *Sünen*, 3: 15.

⁸⁹ Beyhakî, *Sünen*, 3: 15.

⁹⁰ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, 1: 490.

fıkhü'l-hadisın yani hadislerden hareketle bir fıkıh ortaya koyma çalışmalarının biraz daha gelişmesine bağlayabiliriz. Nitekim bu muhaddisler fıkhü'l-hadis çalışmalarıyla temayüz etmiş kimselerdir.⁹¹

2. 3. Oruç

Niyetin gerekliliğinin en net ifade edildiği konu oruçtur denilebilir. Yalnız konuyla ilgili sahih tek rivâyet vardır: “*Geceden, (fecerden önce) niyet etmeyen orucu yoktur.*” Bu rivâyet de örneklerde görüleceği üzere bazen merfû bazen de mevkûf olarak aktarılmıştır. Bu sebepten olsa gerek Buhârî ve Müslim bu rivâyete merfû veya mevkuf olarak yer vermemişlerdir.

1- Muvatta'nın Şeybânî nüshasında “Oruca geceden niyet” isimli bir bâb vardır. Burada İbn Ömer'den mevkûf olarak “*Fecerden önce niyet etmeyen orucu yoktur*” rivâyetine yer verilmiştir. Bâb başlığında “*نوي*” rivâyette ise “*اجمع*” fiili kullanılmıştır.⁹²

Bâb başlığı “*Fecerden önce oruca niyet eden kimse*” şeklindeki Leysî nüshasında da rivâyet aynı lafızlarla verilmiştir. Burada ilaveten İbn Şihâb'ın Hz. Âişe ve Hafsa'dan benzer şekilde naklettiği bilgisine yer verilmiştir. Hem bâbda hem de rivâyette “*اجمع*” kelimesi kullanılmıştır.⁹³

“Şek gününde oruç” bâbında İmâm Mâlik, “Âlimler o gün orucu yasakladılar ve biri şek günü hilali görmeden Ramazan'a niyetlense ve sonra haklı olduğu ortaya çıksa bile orucunu kaza eder. Çünkü hilali görmemiştir” der. Burada “*نوي*” kelimesini kullanmıştır.⁹⁴

İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) nakline göre, İmâm Mâlik geceden niyet etmeyen kişinin gündüz bir şey yememiş olsa bile oruç tutmasını caiz görmez. Ayın başındaki bir niyeti ise bütün ay için yeterli saymıştır.

İmâm Şafiî de Ramazan orucu, kazası ve nezr için geceden niyeti gerekli sayarken, nâfile için ise zevalden önce mümkün görmüştür.

Ebû Hanife ve arkadaşları ise her gün için oruca niyeti gerekli görmekle birlikte, “*Geceden niyet edilmemişse zevalden önce yapılan niyetler caizdir*” demişlerdir.⁹⁵

⁹¹ Mehmet Görmez, “Fıkhü'l-Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995) 12: 547-549.

⁹² Muvatta', (Ş), “Sıyâm”, 372.

⁹³ Muvatta', (L), “Sıyâm”, 775.

⁹⁴ Muvatta', (L), “Sıyâm”, 836.

⁹⁵ Ebû Amr Yûsuf b. Abdullah b. Abdullah b. Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3: 285.

2- Abdurrezzâk b. Hemmâm ise mezkûr rivâyeti “Geceden niyet edilmeyen nafilâ orucun tutulması ve bozulması” bâbında vermiştir. Bâbda niyet kelimesine karşılık “بيت” lafzı kullanılmıştır. Sahâbe ve tâbiûnun bu konudaki fetvalarına değinildikten sonra Muvatta’da İbn Ömer’in sözü olarak geçen rivâyeti Hz. Hafsa’nın sözü olarak vermiştir. Niyet etmezse anlamında ise “لم يجمع” kelimesi mevcuttur. Bir isnadda ise bu rivâyeti İbn Ömer’in Hz. Hafsa’dan naklettiği görülmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in nafilâ oruçları gündüzden tutma ve bozma örneklerini vermiştir.⁹⁶

İbn Ömer’e ait bir ibarede “إذا حدث نفسه بالصيام”, “kendi iç dünyasında oruç tuttum dese” ifadeleri vardır.⁹⁷

İtikâf konusunda da tâbiûnun niyet kelimesinin kullandıklarını görmekteyiz. “Şehirli ile bedevinin durumlarının ayrılması” bâbında Amr b. Dinâr “Bedevi Mekke’ye komşu olmayı nezretse ama mescidin kapısını niyetlenmese Mekke’de istediği yerde mücavir olabilir” der. Tâvûs da “Mekkeli itikâfta mescidin kapısında itikâfa niyetlenirse oraya mücavir olur” der.⁹⁸

3- İbn Ebî Şeybe’nin bâb başlığı şu şekildedir: “Geceden niyet etmeyen orucu yoktur.” Burada niyet etmeyen kişi anlamında “من لم يعزم” ifadesi tercih edilmiştir.⁹⁹ Biri mevkuf diğeri merfû nakledilen iki rivâyete yer vermiştir. Hz. Hafsa’dan mevkûf olarak “Fecrden önce oruca niyet etmeyen orucu yoktur”, Hz. Peygamber’den ise “Geceden oruca hazırlanmayan (niyet etmeyen) orucu yoktur” hadîslerini tahrîc etmiştir. Bu merfû rivâyet de Hz. Hafsa kanalı ile gelmiştir. Rivâyette kullanılan “لم يورثه” kelimesi, hazırlanma, niyet etme anlamındadır.¹⁰⁰

“Nezr orucunu tutarken onu belirtmezse ne olur” meselesinde de niyetin gerekliliği vurgulanmıştır. Ancak burada da Hz. Peygamber’den aktarılan bir rivâyet yoktur. Sahabe ve tabiîn fetvaları nakledilmiştir.¹⁰¹

4- Darimî’nin bâb başlığı “Geceden niyet etmeyen kişi” dir. “اجمع” fiilini bâb başlığında kullanmıştır. Bâbdaki tek rivâyet merfû olarak Hz. Hafsa tariki ile tahrîc edilmiştir. Rivâyette geçen kelime “بيت” ‘dir.

⁹⁶ Abdurrezzak b. Hemmâm, *Musannef*, 4: 271, vd.

⁹⁷ Abdurrezzak b. Hemmâm, *Musannef*, 4: 275.

⁹⁸ Abdurrezzak b. Hemmâm, *Musannef*, 4: 368.

⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2: 292.

¹⁰⁰ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Amr b Ahmed ez-Zamehşerî, *el-Fâik fi garîbi’l-hadîs* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1: 35.

¹⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 403.

Ayrıca İbn Ömer'in "Ben bunu farz oruçlar için söylüyorum" kaydı vardır.¹⁰²

5- Buhârî'nin bâb başlığı biraz farklılık arz etmektedir. "Bir insan oruç tutmaya gündüz niyet ettiği zaman geçerli olur mu?" Bu bâbda Ümmü'd-Derdâ'dan, "Ebû'd-Derdâ gündüz vakti yanınızda bir yiyecek var mı?" diye sorardı biz yok deyince "Ben oruçluyum o zaman" derdi." rivâyeti ile "Ebû Talha, Ebû Hureyre, İbn Abbas ve Huzeýfe de böyle yapardı." bilgisini muallak olarak vermiştir. Sonrasında ise Hz. Peygamber'in Aşûra günü gündüz münadi göndererek, isteyen kişilerin o günün kalanında bir şeyler yemiş dahi olsa oruç tutabileceğini ilan etmesi hadîsini muttasıl olarak vermiştir.¹⁰³ Bâb başlığında "نوى" fiilini kullanmıştır. Yalnız dikkat edileceği üzere burada kastedilen nafîle oruçlardır.

İbn Hacer, (852/1448) Buhârî'nin Hz. Hafsa hadîsinin ref'inde ihtilaf edilmesi sebebiyle bu rivâyeti tahrîc etmeyip Seleme b. el-Ekva'dan merfû olarak gelen Aşûra günü rivâyetini vererek Ramazan veya haricindeki bir oruca gecedan niyet etmeyen kişinin orucunun sahih olacağını delillendirdiği kanaatindedir.¹⁰⁴

Bir bâbda ise niyet kelime anlamında kullanılmıştır.

"Ramazan'ı inanarak, sevabını yalnız Allah'tan umarak ve niyet ederek (ihlasla) tutan kimse" bâbında Hz. Âişe'nin merfû "*İnsanlar niyetlerine göre diriltirler*" rivâyetini ta'lîk yoluyla ve Ebû Hureyre'nin bâb başlığındaki merfû hadîsini tahrîc etmiştir.¹⁰⁵

6- Müslim'in *Sahîh*'inde Nevevî'nin (ö. 676/1277) oluşturduğu farz oruç için niyetin gecedan gerektiğini ifade eden net bir bâb başlığı yoktur. Yalnız "Nafîle oruca zevalden önce niyet etmenin ve bu orucu özürsüz olarak bozmanın cevazı" isimli bir bâb oluşturmuştur. Burada Hz. Peygamber'in eve geldiğinde bir şey yoksa bu şekilde oruç tutması veya varsa tutmuş olduğu orucu bozması nakledilmiştir.¹⁰⁶

Nevevî neden Hz. Hafsa rivâyetine yer verilmediği konusunda da bir yorumda bulunmamış, yalnız mezkûr rivâyetin nafîle bir orucun

¹⁰² Dârimî, "Savm", 10.

¹⁰³ Buhârî, "Savm", 21.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4: 142.

¹⁰⁵ Buhârî, "Savm", 6.

¹⁰⁶ Müslim, "Sıyâm", 169, 170.

bozulmasında bir mahzur yoktur diyen Şafîilere delil teşkil ettiğini söylemiştir.¹⁰⁷

7- İbn Mâce'nin bâb başlığı şöyledir: "Geceden oruca niyetlenme ve nafilede bozma serbestliği." Burada niyet için "فرض" kullanılmıştır. Merfû olarak Hz. Hafsa'nın mezkûr rivâyeti ile Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in gündüz gelip yemek için bir şeyler sorduğu yoksa oruca tutması rivâyeti verilmiştir.¹⁰⁸ Hz. Hafsa'nın hadisinde "لم يفرضه" ifadesi kullanılmıştır.

8- Ebû Dâvûd'un bâb başlığı "Oruç için niyet"tir. Burada Hz. Hafsa'nın rivâyetini merfû olarak vermiştir. Bâbda "النية" rivâyette ise "لم يجمع" kelimesi vardır.¹⁰⁹

Bir sonraki bâb başlığı ise "Bu konuda ruhsat, izin" şeklindedir. Hz. Peygamber'in eve gelip yemek sorması, yoksa "O zaman ben oruçluyum" demesi ve nafile orucun bozulabileceğine izin veren rivâyetlerini tahrîc etmiştir.

Hattâbî (ö. 388/ 998) şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Ehli reyden bir kısmı bu hadîsin müsned olmadığını söylemiştir. Onlara göre Süfyân ve Ma'mer, Hafsa'dan bunu mevkûf olarak naklettiler. Ben de derim ki bunun bir zararı yok. Abdullah b. Amr b. Hazm(ö. ?)¹¹⁰ onu müsned olarak nakletti. Sikâların ziyadeleri makbuldür."¹¹¹

9- Tirmizî, "Geceden niyet etmeyen orucu yoktur rivâyetleri" bâbında Hz. Hafsa rivâyetini merfû olarak vermiştir. Niyet için "يعزم" kelimesini kullanmıştır. Rivâyetin akabinde Salim b. Abdillâh-İbn Ömer-Hafsa tariki ile gelen bu rivâyetin başka merfû bir versiyonunun olmadığına ve asıl olanın ise Nafi-İbn Ömer tarikinde olduğu gibi mevkûf olduğuna dikkat çekmiştir. "Bu sözü Yahya b. Eyyûb'dan başka ref edeni de görmedik. Ehli ilme göre bu (geceden niyet) Ramazan, kazası ve nezr oruçları için geçerlidir. Nafilelerde güneş doğduktan sonra da niyet edebilir. Şafii, Ahmed ve İshak da bu görüştedir." der.¹¹²

¹⁰⁷ Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi'l-Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392), 8: 33.

¹⁰⁸ İbn Mâce, "Sıyâm", 26.

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 71.

¹¹⁰ Hakkında pek bilgi olmayan bir sahâbîdir. Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* (Beyrut: y.y., 1412), 4: 163.

¹¹¹ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî, *Meâlimu's-sünen* (Haleb: el-Matbeatu'l-ilmîyye, 1932), 1: 395.

¹¹² Tirmizî, "Sıyâm", 33.

Ayrıca “Gece niyet etmeksizin nafile oruç” bâbında Hz. Peygamber’in bu şekilde oruç tutması ve tutmuş olduğu nafile orucu bozması anlatılır. Başlıkta kullandığı kelime “بغير نية” dir.¹¹³

10- Nesâî'nin konu ile ilgili birden fazla bâb başlığı vardır. İlki “Geceden niyet etmeyen kişi nafile tutabilir mi?” şeklindedir. Burada niyet yerine “اجمع” fiilini kullanmış ve Hz. Peygamber’in insanlara gündüz yemek yemişlerse bile Aşûra orucu tutturması rivâyetine yer vermiştir.¹¹⁴

İkincisi “Oruçta niyet ve Talha b. Yahya b. Talha’nın Hz. Âişe’den Naklettiği Haber Hakkındaki İhtilâf”tır. Burada Hz. Peygamber’in nafile oruçlardaki mezkûr tutumları anlatılmıştır. Bâb başlığında “النية” kelimesi kullanılmıştır. Elbânî bu rivâyetler için “sahih” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹¹⁵

Üçüncüsü ise “Bu konudaki Hafsa rivâyetini nakledenlerin ihtilafları”dır. Burada hadîsin merfû ve mevkûf isnadları olduğuna dikkat çekmiş ve bu isnadları metinleri ile tahrîc etmiştir. Bu metinler hemen hemen aynıdır.

- a) İbn Ömer-Hz. Hafsa-Hz. Peygamber
- b) İbn Ömer-Hz. Hafsa
- c) İbn Ömer-Hz. Ömer-Hz. Hafsa
- d) Mâlik-Nâfi-İbn Ömer
- e) Mâlik-İbn Şihâb-Hz. Âişe ve Hz. Hafsa

Elbânî son isnad hariç diğerleri için “sahih” değerlendirmesinde bulunmuştur. Son isnad hakkında “sahih liğayrihi” demiştir. Ayrıca Hz. Hafsa’nın merfû haberleri hakkında “sahih” derken, mevkûf haberleri içinse “Sahih ancak merfû hükmündedir.” demiştir.¹¹⁶

Bu rivâyetlerin bazısında geceden bazısında ise fecirden önce niyet etmezse kaydı mevcuttur. Niyet anlamında ise “يجمع” ve “نية” ifadeleri kullanılmıştır.

11- İbn Huzeyme “Vacip oruçta fecirden önce genel bir ifade ve özel bir muradla niyet etmenin vacip kılınması” başlığı altında merfû olarak Hz. Hafsa rivâyetini vermiştir. Bâbda niyet anlamında “الإجماع” rivâyette ise “يجمع” kelimeleri kullanılmıştır.

¹¹³ Tirmizî, “Siyâm”, 35.

¹¹⁴ Nesâî, “Siyâm”, 66.

¹¹⁵ Nesâî, “Siyâm”, 67.

¹¹⁶ Nesâî, “Siyâm”, 68.

“Hz. Peygamber’in “*Geceden oruca niyet etmeyen kişinin orucu yoktur*” sözü vacip olan oruçlar içindir” başlığı altında Hz. Peygamber’in nafile oruçtaki tasarrufları anlatılmıştır. Bâbdaki fiil yine “*اجمع*” dir.¹¹⁷

“Bir vakitte bir niyet bütün ay için caizdir diye savunanların aksine her gün fecrin doğuşundan önce niyetin vacipliği” başlığının ise Mâlikilere reddiye mahiyetinde oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Burada “*Ameller niyetlere göredir*” hadîsini tahrîc etmiştir.¹¹⁸

“Aşûra günü bir kişi geceden niyet etmediği halde sabahlarsa. Hz. Peygamber’in “*Geceden niyet etmeyen orucu yoktur*” sözü farz olan oruç içindir” başlığı altında Hz. Peygamber’den nakledilen aşure günü rivâyetine yer vermiştir. Bu bâbda yine “*اجمع*” fiili kullanılmıştır.¹¹⁹

“Oruca niyet etmiş ve günün bir kısmını oruçlu olarak geçiren bir kişinin orucunu bozmasının mübahlığı” bâbında Hz. Peygamber’in seferî iken orucunu bozması rivâyetini vermiştir ki bu Ramazan orucudur.¹²⁰

“Nafile bir oruca niyet etmiş ve günün bir kısmını oruçlu geçirmiş birinin orucunu bozmasının mübahlığı” başlığı altında yine Hz. Peygamber’in böyle bir uygulamasına yer vermiştir.¹²¹

12- İbn Hibbân’ın iki bâb oluşturduğu görülmektedir. “Nafile oruç” bâbının “Geceden niyetsiz nafile oruç tutmanın kişi için mümkün olduğu” alt başlığında Hz. Peygamber’in böyle bir uygulamasına yer vermiştir.¹²² Bâbda “*غير نية*” kelimesini kullanmıştır.

“Orucun kazası” bâbında “Nafileye niyet eden sonra onu bozan kişinin kaza etmesi” alt başlığında Hz. Peygamber’in eşlerinin oruçlarını bozması üzerine Hz. Peygamber’in “*Yerine tutun*” rivâyeti vardır.¹²³

13- Dârekutnî’nin “Geceden niyet etme ve gece dışındaki niyetler” bâbında kullandığı kelime “*تبيت*” dir. Burada otuz altı rivâyete yer vermiştir.

İncelediğimiz önceki kaynaklardan farklı olarak Hz. Hafsa’nın mezkûr rivâyeti, merfû olarak Hz. Âişe’den de nakledilmiştir. Bu hadîse “*من لم يبيت*” ifadeleri ile başlanılmıştır. Yalnız rivâyetten sonra “İsnaddaki

¹¹⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 213.

¹¹⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 212.

¹¹⁹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 290.

¹²⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 264.

¹²¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 3: 308.

¹²² İbn Hibbân, *Sahîh*, 8: 392.

¹²³ İbn Hibbân, *Sahîh*, 8: 284.

isimlerin hepsi sikadır. Abdullah b. Abbâd bu rivâyetin Mufaddal b. Fedâle'den naklinde teferrüd etmiştir" kaydına da yer vermiştir.¹²⁴

Sonra merfû olarak Hz. Hafsa rivâyeti "من لم يفرضه" lafızları ile verilmiştir. Hz. Hafsa'dan yukarıda verdiğimiz "يجمع" rivâyeti hem merfû hem de mevkûf olarak nakledilmiştir. Bununla beraber bu rivâyetin ref'inde ihtilaf edildiğine ve kimilerinin merfû, kimilerinin de mevkûf olarak naklettiğine işaret edilmiştir.

Mezkûr hadîs benzer bir ifade ile merfû olarak Meymune bnt. Sa'd'dan da nakledilmiştir.¹²⁵

Sonrasında ise Ümmü Hani, Ümmü Seleme ve Hz. Aîşe'den Rasûlullah'ın fecrden sonra da nafîle oruçlara niyet ettiği, nafîlelerin bozulmasına onay verdiği ve davet sebebiyle böyle bir orucunu bozması aktarılmıştır.¹²⁶

14- Beyhâkî "Oruca niyetle girme" bâbında Hz. Hafsa rivâyetinin merfû tariklerini tahrîc etmiştir. Rivâyetlerde "لم يجمع" ile "بيت لم" kelimeleri mevcuttur. Merfû rivâyetlerden sonra mevkûf isnadların varlığına da atıfta bulunmuş ve bu hadîsin ref'inde ihtilaf edildiğini söylemiştir. Ayrıca bu rivâyetin İbn Ömer'in sözü olarak nakledildiğine de değinmiştir. Benzer bir rivâyetin ferd bir senedle Hz. Âîşe'den de geldiğine işaret etmiştir ki bunu Darekutni de tahrîc etmişti.¹²⁷

"Kişiyi her gece ertesi gün için niyet gerekir" bâbında yine Hz. Hafsa'nın mezkûr rivâyetini merfû olarak tahrîc etmiştir.¹²⁸

"Nafîle oruca kişi zevalden önce gündüz niyeti ile girebilir" bâbında Hz. Peygamber'in mezkûr tasarruflarını aktarmıştır.¹²⁹

"Şek günü oruca niyet etmeden sabahlayan kimse o günün Ramazan olduğunu öğrenirse şu hadîsten delille kalanını oruçlu geçirir" bâbında aşûra günü rivâyetini vermiştir.¹³⁰

Değerlendirme: Oruç, farz veya nafîle olsun niyetin gerekli olduğu konusunda mezhepler ittifak etmişlerdir. Hanefiler, Mâlikiler ve Hanbeliler niyeti orucun şartı, Şafiîler ise rüknü kabul ederler. Delilleri ise "Ameller niyetlere göredir", "Sabah vaktinden önce oruca niyet etmeyenin

¹²⁴ Dârekutnî, "Sıyâm", 3.

¹²⁵ Dârekutnî, "Sıyâm", 3.

¹²⁶ Dârekutnî, "Sıyâm", 3.

¹²⁷ Beyhakî, *Sünen*, 4: 202.

¹²⁸ Beyhakî, *Sünen*, 4: 213.

¹²⁹ Beyhakî, *Sünen*, 4: 203.

¹³⁰ Beyhakî, *Sünen*, 4: 220.

orucu yoktur” hadîsleri ve Hz. Âişe’den merfû olarak gelen “*Sabah vakti girmeden, geceden niyet etmeyenin orucu yoktur*” rivâyetidir. Ayrıca gerek Ramazan orucu ve gerekse diğer oruçlar ibâdetdir. İbadeti, adetten ayırmak için niyet gereklidir.¹³¹

Yukarıda verdiğimiz bilgiler aslında Hz. Hafsa’dan nakledilen ve ref’inde ihtilaf edilen sahih bir rivâyet hariç konuyla ilgili herhangi sahih, merfû ve muhkem bir hadîsin olmadığını göstermektedir. Ama fikhî gelişmeler namaz ibâdetinde olduğu gibi oruçta da niyeti zorunlu bir hale getirmiştir. Örneklerde de görüldüğü üzere bu gelişmeler sahâbe zamanında başlamıştır. Yine rivâyetlerde görüldüğü üzere ilk asırlarda niyet kelimesine karşılık çok farklı kelimeler kullanılmış olup ortak bir istilâh mevcut değildir. Mezheplerle birlikte niyetin gerekliliği genel bir kabul görmüş ve mezheplerin tesiri İbn Huzeyme ve Beyhâkî örneklerinde olduğu gibi hadîs kitaplarına da bâriz bir şekilde yansımıştır. Ayrıca dikkatten kaçırılmaması gereken bir diğer nokta da Hanefilerin oruç için niyetin gerekliliğini kabul etmeleriyle beraber yukarıdaki Hz. Hafsa hadîsi ile amel etmeyip ayırım yapmadan bütün oruçlar için niyeti zeval vaktine kadar caiz görmeleridir.

2. 4. Hac

Hz. Peygamber, (s) zamanında “Niyet ettim” şeklinde bir ifade ile hacca başlanıldığını gösteren rivâyetler mevcut olmasa da niyetsiz bir haccın olmayacağını gösteren birçok hadîs vardır. Buradan hareketle niyet-amel zorunluluğun en bariz şekilde hac ibâdetinde tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber Hz. Peygamber dönemi uygulamaları mezheplerin yaklaşımlarından biraz farklılık arz eder. Örneklerde de görüleceği üzere Hz. Peygamber bazı sahâbeye ihrâma ne için, yani umre veya hac ya da her ikisi için mi girdiğini sormaktadır. Rasûlullah’ın (s) bu uygulamalarından da kişinin ihrâma girerken ne için girdiğini belirlemesi sonucu çıkmaktadır. Fakat mezheplerde bu durum ihrâm, tavaf ve sa’y ibâdetleri için ayrı ayrı ele alınmaktadır.

Hz. Peygamber’in hadîslerinde daha çok “*ne ile, hangi sözler ile ihrâma girdin?*” sorularını görmekteyiz. Hacca başlama konusunda öne çıkan kelime ise “*نوي*” değil “*اهل*” dir. Bu fiil “*dua, ağlama vb. işlerde sesini yükseltme*” anlamlarına gelmektedir. “*وأخْرَمَ الرجلُ إذا دخل في الإحرام بالإهلال*”, “*Adam ihrâma girerken sesini yükseltince (telbiye ile) ihrâma girdi*”

¹³¹ Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, 3: 152-3.

denilir.¹³² Şârihler bu duruma dikkat çekmiş ve “Her sesini yükseltene ” *مهل*” denilir” demişlerdir.¹³³ İbn Hacer, “Zamanla bu kelime telbiye ile sesi yükseltme anlamında kullanılır oldu” demiştir.¹³⁴

Hz. Peygamber’in hacca nasıl başladığı birçok sahabîden nakledilmiştir. Bu başlamayı anlatmak için farklı kelimeler kullanılsa da ağırlıklı olarak “اهل” lafzı tercih edilmiştir. Rivâyetler arasında bazı ihtilaflar mevcuttur. Hz. Peygamber’in telbiyeye nerede ve hangi ifadelerle ve hacca nasıl başladığı bunlardan bazılarıdır. Tekrara düşmemek için önce sahabî rivâyetleri verilecek sonra da musanniflerin bâb başlıklarına bakılacaktır.

a) İbn Ömer’den (r) gelen rivâyetlerde daha çok Hz. Peygamber’in Zülhuleyfe’de iki rekât namaz kılıp hayvanına binince telbiye getirdiği ve bu şekilde hacca başladığı vurgusu öne çıkmaktadır. Beydâ’da telbiyeye başladığı bilgileri ise reddedilmektedir. Kullanılan fiil “اهل” dir.¹³⁵ Bu ifade aynı zamanda Hz. Peygamber’in telbiye ile hacca başlamasını, niyet etmesini ve ihrâma girmesini anlatmaktadır.

b) Hz. Âişe’den nakledilen hadîsler bazı ihtilaflar içermektedir:

“Rasûlullah ile Veda Haccı’na çıktık. Umreye niyetlenmiştik. Sonra dedi ki “*Yanında hedy olan umre ve hacca niyetlensin.*”¹³⁶

“Rasûlullah ile Veda Haccı’na çıktık. Kimimiz umreye, kimimiz de hem hacca hem umreye niyetlendi. Allah’ın elçisi yalnız hacca niyetlendi. Umreye niyet edenler ihrâmdan çıktı. Hacca veya hem hac hem umreye niyet edenler çıkmadı.”¹³⁷

“... Rasûlullah (s) dedi ki “*Dileyen hac, dileyen umre için ihrâma girsin. Eğer kurbanımı getirmemiş olsaydım ben de umre için ihrâma girerdim*”¹³⁸ Rivâyetin bazı tarikleri ise “*Dileyen her ikisi için ihrâma girsin*” şeklindedir.¹³⁹

¹³² Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrikî el-Mısri, “Hrm”, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 12: 119.

¹³³ İbn Abdilber, *et-Temhîd lima fi’l-Muvatta mine’l-meânî ve’l-esânid* (Fas: Vezâretu Umumi’l-Evkâf, 1387), 13: 168.

¹³⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1: 202.

¹³⁵ Muvatta’, (Ş), “Hac”, 385; Muvatta’, (L), “Menâsik”, 1067; Buhârî, “Hac”, 19.

¹³⁶ Müslim, “Hac”, 111.

¹³⁷ Muvatta’, (L), “Menâsik”, 1075.

¹³⁸ Buhârî, “Hac”, 5; Müslim, “Hac”, 115.

¹³⁹ Müslim, “Hac”, 111.

Bu hadîslerde kullanılan fiil yine "اهل" dir. Yani yukarıda verdiğimiz niyet ifadelerinin lafzî tercümeleri "Kimimiz umre için kimimiz hac için telbiye getiriyordu, sesini yükseltiyordu." şeklindedir.

Bir başka rivâyetinde ise "Hz. Peygamberle beraber sadece hac niyetiyle çıktık." Burada kullanılan ifade "خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا نُرَى إِلَّا "أَنَّ الْحَجَّ" şeklindedir.¹⁴⁰ Lafzî tercümesini yine "Biz bu yolculuğumuzu sadece hac olarak görüyorduk" şeklinde yap mak mümkündür.

c) Enes b. Mâlik'in rivâyetlerinde İbn Ömer'de olduğu gibi Hz. Peygamber'in ihrâma girdiği yer olarak Zülhuleyfe vardır: "Hz. Peygamber devesine binip de deve yerinden doğrulunca sesini yükseltmeye (telbiyeye) başladı."¹⁴¹ Kullanılan kelime yine "اهل" dir.

Bir diğer rivâyetinde ise "Hac ve umre için telbiye getirdi "أَهْلًا بِحَجِّ" (sesini yükseltti)" bilgisi bulunmaktadır.¹⁴²

d) Câbir b. Abdullah'dan (r) Hz. Peygamber'in haccını baştan sona anlatan uzunca bir hadîs nakledilmiştir. Burada Hz. Peygamber'in Zülhuleyfe'de namaz kılması ve Beydâ düzünde telbiye getirmesi nakledilmiştir. Burada "Biz hacca niyetlenmiştik. Umreyi ise bilmiyorduk" demektir. Sonrasında ise Mekke'ye varınca Hz. Peygamber'in Haceru'l-Esved'i selamlayarak tavaf ile sa'y yapması ve "Yanında hedy (kurbanlık) olmayan haccını umreye çevirsin" emri nakledilmiştir.

"Telbiye getirdi" ifadesi için yine "اهل" kelimesi kullanılmıştır. "Sadece hacca niyetlenmiştik" kısmında ise "لَسْنَا نَوِي إِلَّا الْحَجَّ" ifadelerine yer verilmiştir.¹⁴³

Bu rivâyette başka sahabilerden de nakledilen Hz. Peygamber ile Yemen'den yeni dönmüş olan Hz. Ali arasındaki bir konuşma yer verilmiştir. Hz. Peygamber Hz. Ali'ye ihrâma nasıl girdiğini sormuştur. Bu soru Câbir (r) rivâyetinde "مَاذَا قُلْتَ جِئِنَ فَرَضْتَ الْحَجَّ",¹⁴⁴ Berâ b. Âzib (r) rivâyetinde ise "بِمَ أَهَلَّتْ",¹⁴⁵ Enes (r) rivâyetinde ise "بِمَ أَهَلَّتْ"

¹⁴⁰ Buhârî, "Hac", 33; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 23; Nesâî, "Menâsiku'l-Hac", 48.

¹⁴¹ Buhârî, "Hac", 23; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 21.

¹⁴² Buhârî, "Hac", 26; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 24.

¹⁴³ Müslim, "Hac", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 24.

¹⁴⁴ Müslim, "Hac", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 24.

¹⁴⁵ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 24.

şeklindedir.¹⁴⁶ Hz. Ali'nin cevabı ise "Hz. Peygamber'in girdiği gibi girdim", "أهللت كإهلال النبي صلى الله عليه وسلم" şeklindedir.¹⁴⁷

Hz. Câbir'in bir başka rivâyetinde "Biz Rasûlullah ile geldik ve diyorduk ki "Emret Allah'ım, emret hac için" "لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ بِالْحَجِّ". Bize emretti biz de onu umreye çevirdik."¹⁴⁸

e) İbn Abbas'tan nakledilen bir rivâyette ise telbiyeye nerede başladığı ihtilafı çözülmeye çalışılmıştır. Bu ihtilafının sebebi olarak kim nerede duydu ise orayı başlangıç sayması gösterilmektedir. Bu yüzden kimi Zülhuleyfe'de devesi doğrulurken, kimi de Beydâ tepesinde demiştir. Bu rivâyete göre ise Hz. Peygamber Zülhuleyfe'de kıldığı iki rekât namazın ardından ihrâma girmiştir: "أوجب في مجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه". Bu rivâyet için Elbânî "zayıf", Şuayb el-Arnâvût ise "hasen li gayrihi" demiştir.¹⁴⁹

f) Ebû Musa el-Eş'ari'ye Bathâ'da Rasûlullah "Hac yapıyor musun?" diye sorunca "Evet" demiştir. "Nasıl telbiye getirdin?", "بما أهللت" sorusuna ise "Hz. Peygamber, ihrâma ne için girdiyse ben onun için girdim, emrine uydum Allah'ım dedim" cevabını vermiştir.¹⁵⁰

g) Hz. Ömer'den ise şöyle bir rivâyet nakledilmiştir: "Hz. Peygamber'den akik vadisinde iken işittim ki "Bu gece bana Rabbim'in katından biri geldi ve dedi ki "Bu mübarek vadede namaz kıl ve de ki Hac içinde umreye" "وقل عمرة في حجة".¹⁵¹

Sahabilerden gelen bu rivâyetler musannifler tarafından daha çok şu bâblar altında zikredilmiştir: Mîkâtlar, telbiye, ihrâm, ifrâd ve kıran haccı. "Hacca niyet" başlığına ise çok az musannefte rastlanılmaktadır.

1- Muvatta'nın Şeybanî nüshasında mezkûr rivâyetlere şu bâblarda yer verilmiştir:

İhrâma namazın ardından ve hayvanı kalkarken girme.¹⁵²
Telbiye.¹⁵³

Bir kadın Mekke'ye gelmeden önce veya geldikten sonra hayz görürse.¹⁵⁴

¹⁴⁶ Müslim, "Hac", 34.

¹⁴⁷ Buhârî, "Hac", 31; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 23.

¹⁴⁸ Buhârî, "Hac", 34.

¹⁴⁹ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 21.

¹⁵⁰ Buhârî, "Hac", 124.

¹⁵¹ Buhârî, "Hac", 15; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 24.

¹⁵² Muvatta', (Ş), "Hac", 384, vd.

¹⁵³ Muvatta', (Ş), "Hac", 386, vd.

Yahyâ el-Leysî nüshasında da benzer başlıklar bulunmaktadır:

İhrâma girenin yıkanması.¹⁵⁵ İhrâma girme yerleri.¹⁵⁶ İhrâma girerken amel.¹⁵⁷ Telbiye esnasında sesi yükseltme.¹⁵⁸ Kıran haccı.¹⁵⁹ vb.

2- Abdurrezzâk b. Hemmâm eserinde “Menâsik” isimli bir bölüm açmıştır. Burada hac günlerinin faziletini anlattıktan sonra hacda avlanma ve öldürülen hayvanlar konusuna genişçe yer vermiştir. Yalnız mîkât yerleri ve telbiye ile hacca başlama konularına yer vermemiştir.

3- İbn Ebî Şeybe’nin rivâyetleri verdiği başlıklar şöyledir:

Namazın ardında ihrâma girmeyi müstehab sayan.¹⁶⁰ Telbiye nasıl olmalı.¹⁶¹ Hac nüsüklerinin öğretilmesini emreden kişi.¹⁶²

Bununla beraber İbn Ebî Şeybe’nin içinde niyetin geçtiği bir bâb başlığı da oluşturduğu görülmektedir: “Hacca niyet ettiğin zaman herhangi bir şey söyleme diyen kişi.” Burada İbn Ömer, Atâ, Tavus b. Keysan gibi isimlerin “İhrâma girerken hac veya umre diye ifade etmen gerekmez sana niyet yeter” dediklerini aktarmıştır.¹⁶³ Bâb başlığında “أردت” fiilini kullanmıştır. Bâbda ise bu fiille beraber birçok yerde “النية” kelimesi kullanılmıştır.

4- Buhârî (ö. 256) rivâyetleri şu bâblarda tahrîc etmiştir:

Mekkelilerin, Medinelilerin, Şamlıların ... mîkât yeri.¹⁶⁴

Medinelilerin mîkât yeri ve Medineliler Zülhuleyfe’den önce telbiye getirmezler.¹⁶⁵ Zülhuleyfe Mescidi’nde telbiye getirme.¹⁶⁶ Telbiyede sesi yükseltme.¹⁶⁷ Telbiye.¹⁶⁸ Devesi doğrulunca telbiye getiren.¹⁶⁹

¹⁵⁴ Muvatta’, (Ş), “Hac”, 467, vd.

¹⁵⁵ Muvatta’, (L), “Menâsik”, 1033, vd.

¹⁵⁶ Muvatta’, (L), “Menâsik”, 1060, vd.

¹⁵⁷ Muvatta’, (L), “Menâsik”, 1065, vd.

¹⁵⁸ Muvatta’, (L), “Menâsik”, 1071, vd.

¹⁵⁹ Muvatta’, (L), “Menâsik”, 1079, vd.

¹⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3:131.

¹⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3:205.

¹⁶² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3: 335.

¹⁶³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3:352.

¹⁶⁴ Buhârî, “Hac”, 7-12.

¹⁶⁵ Buhârî, “Hac”, 8.

¹⁶⁶ Buhârî, “Hac”, 19.

¹⁶⁷ Buhârî, “Hac”, 24.

¹⁶⁸ Buhârî, “Hac”, 25.

¹⁶⁹ Buhârî, “Hac”, 27.

5- Müslim’de de niyetin geçtiği bir bâb başlığı görülmemektedir. Bunun yerine söz konusu rivâyetler şu bâblarda tahrîc edilmiştir:

Hac ve umre mîkâtları.¹⁷⁰ Telbiyenin sıfatı ve vakti.¹⁷¹

Medinelilere Zülhuleyfe Mescidi’nin yanında ihrâma girmelerinin emredilmesi.¹⁷² Hayvanın kalktığı zaman telbiye getirilmesi.¹⁷³ Hz. Peygamber’in haccı.¹⁷⁴ Umre’nin vecihlerini beyan.¹⁷⁵

6- İbn Mâce’nin bâb başlıkları da öncekilerle benzerlik arz eder:

Mîkâtlar. İhrâm. Telbiye. Telbiyede sesi yükseltme.¹⁷⁶ İfrâd ve kıran.¹⁷⁷

7- Ebû Dâvûd’un bâb başlıkları ise şöyledir:

Mîkâtlar.¹⁷⁸ İhrâmın vakti.¹⁷⁹ Telbiye nasıldır.¹⁸⁰ Hz. Peygamber’in haccının özelliği.¹⁸¹ İfrâd ve kıran.¹⁸²

8- Tirmizî’nin de benzer başlıklar oluşturduğu görülmektedir:

Hz. Peygamber nerede ihrâma girdi. Hz. Peygamber ne zaman ihrâma girdi.¹⁸³ İfrâd haccı ve umreyi birleştirme konusunda varid olanlar.¹⁸⁴ Telbiye ve telbiyede sesi yükseltme.¹⁸⁵

9- Nesâî (ö. 303) benzer başlıklar oluşturmakla beraber Kütübi Sitte’nin diğer müelliflerin aksine niyet kelimesini bâb başlıklarına taşımıştır. Benzer başlıklar:

Hz. Peygamber’in hac için Medine’den çıktığı vakit.¹⁸⁶ Medine, Şam ... diğer bölgeler için mîkât. Zülhuleyfe’de geceleme, Beydâ.¹⁸⁷ İfrâd ve kıran.¹⁸⁸ Telbiye nasıl idi. Telbiyede sesi yükseltme. Telbiyede amel.¹⁸⁹

¹⁷⁰ Müslim, “Hac”, 2.

¹⁷¹ Müslim, “Hac”, 3.

¹⁷² Müslim, “Hac”, 4.

¹⁷³ Müslim, “Hac”, 5.

¹⁷⁴ Müslim, “Hac”, 19.

¹⁷⁵ Müslim, “Hac”, 17.

¹⁷⁶ İbn Mâce, “Menâsik”, 13, 14, 15, 16.

¹⁷⁷ İbn Mâce, “Menâsik”, 37, 38.

¹⁷⁸ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 9.

¹⁷⁹ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 21.

¹⁸⁰ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 26.

¹⁸¹ Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56.

¹⁸² Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 23-4.

¹⁸³ Tirmizî, “Hac”, 8-9.

¹⁸⁴ Tirmizî, “Hac”, 10-11.

¹⁸⁵ Tirmizî, “Hac”, 13-15.

¹⁸⁶ Nesâî, “Hac”, 16.

Niyet ifadesini bâb başlığında kullanarak “İhrâma girerken niyeti dille söylemeyi terk”¹⁹⁰ bâbında Hz. Cabir rivâyetine yer vermiştir.

“İhrâma girenin amaçladığı hac için niyet belirlememesi” bâbında ise yukarıda verdiğimiz Ebû Musa el-Eş’ari’nin Bathâ’da Rasûlullah ile karşılaşması rivâyetini tahrîc etmiştir.¹⁹¹

10- İbn Huzeyme’nin bâb başlıkları şöyledir:

İhrâm Mîkâtları.¹⁹² “Hac veya umreye ya da ikisine ihrâma girerken telbiye esnasında niyetle yetinme.” bâbında Hz. Câbir’in rivâyetine yer vermiştir.¹⁹³ Zülhuleyfe Mescidi’nde telbiye getirme.¹⁹⁴ Zülhuleyfe’de devesi doğrulunca binicisinin telbiye getirmesi.¹⁹⁵ Hz. Peygamber’in telbiyesinin sıfatı.¹⁹⁶ Telbiyede sesi yükseltmenin güzel olması.¹⁹⁷ “Hac veya umre olduğunu belirtmeksizin ihrâmın mubahlığı” bâbında Hz. Cabir’in “Biz onu sadece hac olarak görüyorduk” sözü var.¹⁹⁸

11- İbn Hibbân önce üst başlıklar oluşturmuştur:

Mîkâtlar.¹⁹⁹ İhrâm.²⁰⁰ Hz. Peygamber’in haccı hakkında varid olan rivâyetler.²⁰¹ Mekke’ye giriş.²⁰² Hz. Peygamber’in hac ve umresi.²⁰³

Sonrasında ise alt başlıklar oluşturmuştur. Örneğin ihrâm başlığının altında “Mustafa’nın telbiyesinin vasfı”²⁰⁴ isimli bir başlık görmekteyiz.

¹⁸⁷ Nesâî, “Hac”, 24-5.

¹⁸⁸ Nesâî, “Hac”, 54-5.

¹⁸⁹ Nesâî, “Hac”, 48-9.

¹⁹⁰ Nesâî, “Hac”, 51.

¹⁹¹ Nesâî, “Hac”, 52.

¹⁹² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 158.

¹⁹³ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 164.

¹⁹⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 164.

¹⁹⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 168.

¹⁹⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 171.

¹⁹⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 173.

¹⁹⁸ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 170.

¹⁹⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, 9: 74.

²⁰⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, 9: 82.

²⁰¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, 9: 82.

²⁰² İbn Hibbân, *Sahîh*, 9: 142.

²⁰³ İbn Hibbân, *Sahîh*, 9: 253.

²⁰⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, 9: 89.

Niyeti çağrıştıran iki başlık ise şu şekildedir: “Hacca azmetsin ya da etmesin “إن عزم أو لم يعزم” kurbanlığını ve takısını gönderen kişinin artık ihrâm üzere olduğunu iddia eden kişinin sözünü geçersiz kılan rivâyetin zikri.” Burada Hz. Aişe’den, Hz. Peygamber’in kurbanını gönderdiği halde ihrâm yasaklarına başlamadığı bilgisi nakledilmiştir.²⁰⁵

“Mekke’de olan ve hacca niyet eden bir kişinin telbiyeye başlayacağı vakit” bâbında “إذا عزم على الحج” ifadesini kullanmıştır.²⁰⁶

12- Dârekutnî, Hac Kitâbı’nda sadece “Mîkâtlar” isimli bir bâb oluşturmuştur. Bu bâbdaki İbn Ömer’in şu rivâyeti dikkat çekicidir: “Biz Rasûlullah ile sadece hac için (ihrâma girdik) telbiye getirdik.”²⁰⁷ Kullanılan kelime “أهلنا” ‘dır.

13- Beyhâkî, *Sünen*’inde önceki musanniflerle benzer başlıklar oluşturmuştur:

Mîkât Yerleri.²⁰⁸ Namazdan sonra telbiye getirilir diyen. Devesi doğrulduğu zaman getirilir diyen.²⁰⁹ Telbiyede sesi yükseltme.²¹⁰ Telbiye nasıldır.²¹¹

Bununla birlikte niyetin gerekliliğini açıkça ifade eden bâb başlıkları da görmek mümkündür: “İhrâma girerken niyet”²¹² başlığın altında sadece “Ameller niyetlere göredir” hadîsini vermiştir.

“İhrâma girerken hac veya umre olarak belirtilmez. Kişiye niyet etmesi yeterli olur diyen kişi” bâbında ise Hz. Âişe’nin “Biz Rasûlullah ile yola çıktığımızda hac veya umre olarak niyeti ifade etmedik.” hadîsini tahrîc etmiştir. Câbir (r.) rivâyetinde ise “Hz. Peygamber “La ilahe illallah” dedi. İnsanlar da dedi. Telbiyesine devam etti ve biz sadece hacca niyet etmiştik. Umreyi bilmezdik” ifadeleri mevcuttur.²¹³ Ayrıca Câbir’in (r) “Rasûlullah telbiye getirirken hac veya umre için diye belirtmedi.” sözlerine yer vermiştir.

“İhrâma girerken hac veya umre olarak belirtilir diyen kişi” bâbında ise şu rivâyetleri tahrîc etmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî şöyle

²⁰⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, 9: 323.

²⁰⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, 9: 78.

²⁰⁷ Dârekutnî, “Hac”, 1.

²⁰⁸ Beyhâkî, *Sünen*, 5: 26.

²⁰⁹ Beyhâkî, *Sünen*, 5: 37.

²¹⁰ Beyhâkî, *Sünen*, 5: 41.

²¹¹ Beyhâkî, *Sünen*, 5: 44.

²¹² Beyhâkî, *Sünen*, 5: 39.

²¹³ Beyhâkî, *Sünen*, 5: 39.

demiştir: “Biz hac için diye sesimizi yükseltiyorduk.”²¹⁴ Hz. Câbir’den gelen bir başka rivâyette ise “Biz hac için Lebbeyk diyorduk. Rasûlullah (s) bize emredince onu umreye çevirdik” ifadesi vardır.²¹⁵ Ayrıca şu rivâyetlere yer vermiştir: “İbn Ömer bir adamın “Hac için lebbeyk” dediğini işitince onun göğsüne vurdu ve “Allah’ın nefsinde olanı bilmesi yetmez mi” dedi.” Enes b. Mâlik: “İnsanlar, Zülhuleyfe de hep birlikte hac ve umre için seslerini yükseltiyorlardı” ve “Hz. Peygamber ihrâma girdi ve “Hac ve umre için lebbeyk” dedi.”²¹⁶

Değerlendirme: Mezheplerin olaya bakışları özetle şöyledir: İhrâm yasaklı olmak demektir. İstilah anlamı ise hac veya umre ibâdetlerine, amellerine girmeye niyet etmedir. İhrâmın yalnızca niyetle gerçekleşeceği konusunda Şafii, Hanbelî ve tercih edilen görüşe göre Mâlikiler arasında ihtilaf yoktur. Yalnız Mâlikiler niyet esnasında telbiye getirilmemesi ve dikişli elbisenin çıkarılmaması halinde cezayı gerekli görür. Hanefiler ise niyetle birlikte telbiye de gerekir demişlerdir.

Mezheplerin delilleri ise “Ameller niyetlere göredir” ile Hz. Âişe isnadı ile Buhari ve Müslim’in tahrîc ettiği şu hadîstir: “Sizden her kim hac ve umre için telbiye getirmek isterse ona göre getirsin. (Niyet etsin) Kim de hac için isterse ona göre getirsin. Kim de umre için isterse ona göre getirsin.”²¹⁷

Ayrıca haccın namaz ve oruç gibi bir ibâdet olması ve dolayısıyla niyetsiz ibâdetin olmayacağı bir başka delildir.²¹⁸

Bizim kanaatimiz ise bu ibâdetde de niyetin bir zorunluluk arz ettiğiidir. Hem ihrâma girmenin birçok yasağı beraberinde getirmesi, hem de sadece hac, sadece umre veya her ikisine birden niyet etme zorunluluğu böyle bir netice doğurmaktadır. Zaten Hz. Peygamber’in (s) ifadelerinde de bunları görmekteyiz. İhrâma girme ve telbiye getirmenin aynı zamanda niyet yerine geçmesi sebebiyle muhaddislerin yeniden niyet isimli bir bâb başlığını tercih etmedikleri kanaatindeyiz. Nesâî, İbn Huzeyme ve Beyhâkî ise niyete özel olarak önem verdiklerinden onu hacda da bâb başlıklarına taşımışlardır.

2. 5. Zekât

Musanneflerin kâhir ekserisinde zekâtın ne zaman, nelerden ve kimlere verileceğine dair bâb başlıklarına rastlanıldığı halde zekât

²¹⁴ Beyhakî, *Sünen*, 5: 40.

²¹⁵ Beyhakî, *Sünen*, 5: 40.

²¹⁶ Beyhakî, *Sünen*, 5: 40.

²¹⁷ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, 4: 12.

²¹⁸ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, 4: 10.

verilirken niyet edilmesi gerektiğini ifade eden başlık sadece Beyhâkî'nin *Sünen*'inde mevcuttur. Onun dışında bâb başlığında verilen niyet kelimeleri sözlük anlamında kullanılmıştır.

1- Buhârî'nin eserinde "Bilmeyerek kendi oğluna sadaka verme" isimli bir bâb vardır. Burada Ma'n b. Yezid isimli sahabînin babasının tasadduk etmesi için birine verdiği altını gidip alması üzerine Hz. Peygamber'e başvurmaları anlatılır. Hz. Peygamber babaya "*Senin için niyetinin karşılığı vardır.*" Çocuğu da "*Aldıkların da senindir*" der.²¹⁹

2- İbn Mâce'nin "*Zekâtın verilmesi esnasında ne söylenir*"²²⁰ isimli bâb başlığı her ne kadar niyeti andırsa da Hz. Peygamber'in zekâtını verene "*Allah'ım ona ve ailesine salât eyle*" diye dua etmesi hadîsi aktarılmıştır.

3- İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inde şu şekilde bâb başlıkları vardır: "*Zekâtı gönüllü olarak toplayan ve ameline karşı bir şey istemeyen ve niyet etmeyen kişiye devlet başkanının karşılığını vermesi ve onun da alması caizdir.*" Konu ile alakalı Hz. Ömer'in Ebû Ubeyde ile aralarında yaşanan bir rivâyetini vermiştir.²²¹

"Kişi bir malı sadaka niyeti ile verse ve onu belirtmese de o yine sadakadır." bâbında kişinin malını ihtiyaç sahibi kendi aile bireylerine harcasa da bunun en değerli sadaka olacağı rivâyetlerine yer verilmiştir.²²²

Buralarda niyetin kelime anlamında kullanıldığı görülmektedir.

4- Beyhâkî'nin *Sünen*'inde net bir şekilde zekât için niyet gerekli sayılmıştır: "*Zekât verirken niyet*" isimli bâbda sadece "*Ameller niyetlere göredir*" hadîsine yer vermiştir.²²³

"Zekâtı ehline verdiğini zannedip başka birine verdiği ortaya çıkması" bâbında Hz. Peygamber, bu kişinin niyeti sebebiyle amelinin kabul edileceğini ifade etmektedir.²²⁴

Değerlendirme: Mezhepler zekâtı verirken niyetin şart olduğunda ittifak etmişlerdir. Çünkü hadîste "*Ameller niyetlere göredir*" denilmiştir. Zekât bir ameldir ve namaz gibi bir ibâdettir. Dolayısıyla farzı nafilenden ayırt etmek için niyet şarttır. Niyetin zamanı ve yapma şekli mezheplerce

²¹⁹ Buhârî, "*Zekât*", 14.

²²⁰ İbn Mâce, "*Zekât*", 8.

²²¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 68

²²² İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4: 102.

²²³ Beyhakî, *Sünen*, 4: 112.

²²⁴ Beyhakî, *Sünen*, 7: 34.

ayrıca detaylıca ele alınmıştır.²²⁵ Bununla birlikte muhaddislerin neredeyse bu konuyu bâb başlıklarına hiç taşımadığı görülmektedir.

Bu konular dışında talâk, nezr, dua, cihâd vb. meselelerde de niyet kelimesi bâb başlıklarına taşınmıştır. Talâk hariç diğerlerinde tabiatıyla sözlük anlamında kullanılmıştır. Talâk konusu niyetle direkt bağlantılı olduğundan niyete en fazla yer verilen meselelerdendir. Buralarda öne çıkan ise kinayeli ifadelerde boşamanın kastedilip kastedilmediği, sarih boşama ifadelerinde bir mi üç mü kastedildiğidir. Makalenin hacmini daha fazla artırmamak için verilen bu örneklerle yetinilecektir.²²⁶

Sonuç

Bu çalışmamızın, niyetin ibâdet hayatımızda, zamanla nasıl vazgeçilmez bir unsur haline geldiğini göstermede belli ölçülerde ışık tuttuğu kanaatindeyiz. Verilen örnekler göstermektedir ki niyet belirli bir süreç içerisinde birçok ibâdet için zorunlu bir mesele haline gelmiştir. Bu süreç içerisindeki en belirgin etken ise fıkıhın kural ve kaidelerinin gelişerek olgunlaşmasıdır.

Hicri ilk üç asrın musannef türü eserlerinde oruç konusu hariç diğer temel ibâdetlerle ilgili niyeti gerekli kılan bir bâb başlığına rastlanılmamaktadır. Kütüb-i Sitte müelliflerinden Nesaî bu konuda farklı bir tutum takınarak abdest, oruç ve hac konusunda niyeti gerekli kılan bâb başlıkları oluşturmuştur. Hicri üçüncü asır sonrası musannıfların ise fikhî gelişmelerden çok daha fazla etkilendikleri ve hadîslerden hareketle bir fıkıh oluşturma gayreti içine girdikleri görülmektedir. Dolayısıyla İbn Huzeyme, İbn Hibbân ve Beyhâkî temel ibâdetlerin kahir ekserisinde niyeti bâb başlıklarına taşımışlardır.

Ayrıca sonrakilerin aksine hicri ilk üç asır musannıflarının niyeti ifade etmek için kullandıkları ortak bir ıstılah da yoktur. Bunu özellikle oruç konusunda görmek mümkündür. Çoğu zaman da niyet kelimesini luğavî anlamında kullanmışlardır.

Bu incelemenin tamamlayıcısı olarak farklı branşların kaynaklarından hareketle niyet etme zorunluluğunun nasıl ve ne zaman ortaya çıktığını ortaya koyacak bir başka çalışmanın da gerekli olduğunu salık vermek isteriz.

²²⁵ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkıhı Ansiklopedisi* 3: 264-6.

²²⁶ Muvatta', (L), "Talâk", 1569 vd.; Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 6: 368; Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 3: 230; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5: 27, 100; Buhârî, "Talâk", 5, "Nikâh", 5; Ebû Dâvûd, "Talâk", 11.

Kaynakça

- Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr b. Nâfi' el-Himyerî el-Yemenî. *el-Musannef*. Thk. Habiburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslamî, 1403.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 22 Cilt. Kahire: y.y., 1972.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1420.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenu'l-Kebîr*. 10 Cilt. Mekke: Mektebetu Dâri'l-Bâz, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Thk. Mustafa Dîb el-Boğa. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünen*. Thk. es-Seyyid Abdulhaşim el-Yemenî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman. *Sünen*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Kahire: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Görmez, Mehmet. "Fıkühü'l-Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 547-549. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrahim. *Meâlimu's-Sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Matbeatu'l-İlmiyye, 1932.
- Işık, Mustafa. "İbn Huzeyme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 79-81. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Abdilber, Ebû Amr Yusuf b. Abdullâh b. Abdullâh. *el-İstizkâr*. Thk. Salim Muhammed Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- İbn Abdilber, Ebû Amr Yûsuf b. Abdullâh b. Abdullâh. *et-Temhîd lima fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânid*. 22 Cilt. Fas: Vezâretu Umumi'l-Evkâf, 1387.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî. *el-Kitâbu'l-Musannef*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî fi şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhari*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1412.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhi İbn Hibbân bi tertibi İbn Belbân*. Thk. Şuayb el-Arnâvût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-rîsâle, 1997.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî. *Sahîh*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1970.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.
- İbnu'l-Manzûr, Muhammed b. Mükrem el-İfrikî el-Mısırî. "Hrm". *Lisânu'l-Arab*. 12: 119. 24 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kırış, Şemsettin. "Sünnetin Teolojik Boyutu". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018): 43-63.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh. *Muvatta'*. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî nüshası. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh. *Muvatta'*. Yahyâ el-Leysî nüshası. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve el-Ezdî el-Basrî. *el-Câmi'*. Thk. Habiburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. Thk. Dr. Abdulğaffâr Süleymân el-Bendârî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Kitâbi'l- ilmiyye, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi'l-Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Özen, Şükrü. "Rebâa b. Ebû Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 499-500. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Sâid b. Mansûr, Ebû Osman el-Horasânî. *Sünen*. Thk. Habiburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 263-281

Aziz Pavlus'un Seyahatleri Çerçevesinde Arnavutların Hıristiyanlıkla İlk Temasları Konusundaki İddiaların Değerlendirilmesi

The Evaluation of the Arguments on the Albanians' First Contacts with Christianity in Scope of St. Paul's Journeys

İlir Rruqa

Dr. Öğr. Üyesi, Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Bilimleri Anabilim Dalı

Assistant Professor, Trakya University, Faculty of Theology,
Department of Science of Religion

Edirne, Turkey

rrugailir@trakya.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4637-7340

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 **Sayfa / Pages:** 263-281

Atıf / Cite as: Rruqa, İlir. "Aziz Pavlus'un Seyahatleri Çerçevesinde Arnavutların Hıristiyanlıkla İlk Temasları Konusundaki İddiaların Değerlendirilmesi [The Evaluation of the Arguments on the Albanians' First Contacts with Christianity in Scope of St. Paul's Journeys]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 263-281.

<https://doi.org/10.18498/amailad.539539>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/amailad>

The Evaluation of the Arguments on the Albanians' First Contacts with Christianity in Scope of St. Paul's Journeys

Abstract

Considering religious structure of today's Albanians; although their majority is Muslims, their majority used to have Christian beliefs before adopting Islam. Some studies conducted on this subject indicate that the first contacts of Albanians with Christianity began with St. Paul. This claim is supported by the information that Christianity was firstly spread in Albanian cities of Dyrhachium (Durrës) and Apollonia which were visited by St. Paul while he was passing through Albania on his way to Italy, as a part of his "Journey to Rome", a journey made in order to spread the Christian message to other nations. Although this claim is strongly advocated by the Albanian Churches, archaeological studies show that the earliest ruins of Christianity in Albania date from no earlier than IV – VI centuries. Besides this, our studies results show that St. Paul has no entered the borders of today's Albania. However, the participation of bishops from the dioceses of Durrës, Apollonia, Saranda, Berat and Vlora to the ecumenical councils of İznik, Efes, Kadıköy and İstanbul is considered to take place at the head of the arguments that this belief has an early date and spread very quickly among Albanians.

Summary

Although it is historically one of the oldest and most indigenous nation of the Balkans, it can be said that Albania, today a small country in terms of geography and population, has historically served as a bridge linking East and West in social, cultural, religious and administrative terms. When it comes to religion, even though nowadays Albanians are mostly Muslims, most of them had Christian beliefs before adopting Islam. This topic has attracted the attention of many authors and researchers. The majority of the authors claimed that the origin of the Christianity in the Albanian regions should be attributed to the time of apostolicism, linking it to St. Paul's journeys to Rome. However, it is difficult to say that the first contact of the Albanians with the Christian faith began in the period of the apostleship, and this seems to be the main reason of disagreements between Albanian and foreign researchers.

There are two arguments used by those claiming that the origin of Christianity in the Albanian regions extends to the apocalyptic period. The first one was St. Paul's statement in the Holy Bible's "Romans passages" of 15/18-19:

"For I will not dare to speak of anything except what Christ has accomplished through me in order to bring about the obedience of the Gentiles, by word and deed, in the

power of signs and wonders, in the power of the Spirit of God. So from Jerusalem even as far as Illyricum I have fully preached the gospel of Christ".

St. Paul's "from Jerusalem even as far as Illyricum I have fully preached the gospel of Christ" statement made the Albanian Orthodoxies and Catholic Christians as well as the majority of researchers to claim that Christianity existed in Albania from the first century. Related to this, it is obvious that they even pretend that St. Paul has used the famous road of Via Egnatia during his journey to Rome, passing through Dyrrhachium (Durrës), one of the most important Albanian cities of that period. It is also claimed that while in Durres, he appointed Saint Caesar/Qezar as archbishop.

The second basis of their argument is the name of the city of Apollonia mentioned in the Holy Bible. The "After they traveled through Amphipolis and Apollonia, they came to Thessalonica, where there was a Jewish synagogue" (Acts, 17/1) passage was used as an argument for claiming that Saint Paul has come to Apollonia in Albania and spread Christianity. However, it is understood that there is a misunderstanding resulting from the similarity of the Apollonia name. It is not the Albanian Apollonia, but the Apollonia of today's Greece that is mentioned in the statement above. These two cities are geographically far from each other. Thus, claiming's on the arrival of St. Paul in nowadays Albania and the spreading of the Christianity by him remain very weak due to the lack of any basis or any concrete evidence of archaeological relic. Neither there is any St. Paul's statement like "I have delivered the gospel of Jesus in Illyricum" nor is it given to us by the second or third person in the form of "St. Paul delivered the gospel of Jesus in Illyricum". Thus, all these information's are nothing but an indication that Paul himself did not spread the Christian faith in nowadays Albania. Nevertheless, it can easily be said that Christianity is spreaded at an early date and in a quickly way, while this is true for the big cities of Albania at least. Participation of bishops from dioceses of Dyrrhachium (Durrës), Apollonia, Aulon (Vlora), Scampa (Elbasan), Lychnidus (Ohri), Pulcheriopolis (Berat), Byllis, Amantia, Phoinike (Finiq), Onchesmos (Saranda) and Buthrotum (Butrint) to the ecumenical councils such as Iznik, Ephesus, Kadikoy and Istanbul from the) diocese as well as the archaeological Christian remains dating back to the II - VI centuries also confirm this view. The participation of many Albanian regions in the above mentioned ecumenical councils is extremely important for the Albanian church due to the fact that such a wide participation in ecumenical councils from various regions of Albania shows how fast and in a how wider geography of Albania the Christian faith was spreaded.

In this study, it has been tried to bring a different point of view to the claims put forward to the present day and at the same time to examine the subject in the light of scientific criteria and in an objective perspective. In addition, it should be noted that this study includes the period of Saint Paul and the geographical borders of nowadays Albania. In this regard; in order to be able to consider every view related to topic, efforts have been made to use relevant sources of Albanian and other languages.

Keywords: Illyricum/Albania, Saint Paul's Journeys, Spread of Christianity, Dyrrachium (Durrës), Albanian Church.

Aziz Pavlus'un Seyahatleri Çerçevesinde Arnavutların Hıristiyanlıkla İlk Temasları Konusundaki İddiaların Değerlendirilmesi

Öz

Günümüzde Arnavutların dinî yapısına bakıldığında, halkın çoğunluğunun Müslümanlardan oluştuğu görülse de, İslâm dinini benimsemeden önce ekseriyetle Hıristiyan inancına sahip idiler. Bu konu kapsamında yapılan bazı çalışmalarda Arnavutların Hıristiyanlık ile ilgili ilk temaslarının Aziz Pavlus ile başladığı ifade edilmektedir. Bu iddiayı öne sürenler, Aziz Pavlus'un Hıristiyan mesajını diğer milletlere duyurmak üzere yapmış olduğu seyahatlerinden biri olan "Roma'ya Yolculukları" esnasında Arnavutluk'un Dyrrhachium (Durrës) ve Apollonia şehirlerine uğrayarak Hıristiyan inancını yaydığı sonucuna varmışlardır. Bu görüş her ne kadar Arnavut Kiliseleri tarafından şiddetle savunuluyor ise de arkeolojik Hıristiyan kalıntılarının en erken IV.-VI. yüzyıllara ait olması ve yaptığımız çalışmalar sonucu Aziz Pavlus'un günümüz Arnavutluk'un sınırları içerisinde girmediğini göstermektedir. Ancak Aziz Pavlus bizzat Arnavutluk'ta bulunmamış olsa da Hıristiyan merkezleri olan "Dyrrhachium (Durrës), Apollonia, Aulon (Avlonya), Pulcheriopolis (Berat) gibi piskoposluklardan İznik, Efes, Kadıköy ve İstanbul gibi ekümenik konsillere Arnavutluk'tan piskopos katılımının gerçekleşmiş olması, hem bu inancın erken bir tarihte Arnavutlar arasında yayıldığını hem de hızlı bir şekilde yayıldığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İllirikum/Arnavutluk, Aziz Pavlus'un Seyahatleri, Hıristiyanlığın Yayılması, Dyrrachium (Durrës), Arnavut Kilisesi.

Giriş

Tarihsel olarak Balkanların en eski ve yerli halklarından biri olmasına rağmen günümüzde nüfus ve coğrafi açıdan küçük bir ülke olan Arnavutluk'un tarih boyunca adeta Doğu ile Batı'yı sosyal, kültürel, dini ve idari alanlarda birbirine bağlayan bir köprü görevi gördüğü olduğu söylenebilir. İnanç bakımından Arnavutlar günümüzde ekseriyetle Müslüman olarak karşımıza çıkmakta ise de, İslam dinini benimsemeden önce çoğunluğunun Hıristiyan inancına sahip olduğu görülmektedir. İşte bu çalışma, Arnavutların Hıristiyan inancı ile ilk temaslarının ne zaman başladığı hususundaki tartışmaları ortaya koymaya çalışmaktadır.

Hıristiyan inancının özellikle Miladi ilk yüzyıldaki yayılışı incelendiğinde şüphesiz bu konuda dikkatimizi çekecek ilk isim Aziz Pavlus (ö. miladi 67)'tur. Çünkü Hıristiyan inancını diğer milletlere ulaştırabilme çabası Aziz Pavlus'un misyonerlik anlayışı, seyahatleri ve gittiği yerlerdeki çalışmaları gerek söz konusu dönem ve gerekse günümüz misyonerlik faaliyetlerine ışık tutmak ve anlamak açısından önem arz etmektedir. Bu noktada belirtilmesi gereken hususlardan biri Hıristiyanlık inancının Batı'ya doğru Aziz Pavlus ile yayılmaya çalışıldığı gerçeğidir. Aziz Pavlus, Hıristiyan mesajını her devlete ve topluma ulaştırabilmek amacıyla hem farklı bölgelerdeki idarecilere ve toplumun ileri gelenlerine mektuplar yazmış hem de seyahatler yaparak Hıristiyan mesajını Anadolu, Balkan ve Batı'ya duyurabilme çabası içerisinde bulunmuştur.¹ Bu konu, ekseriyetle birçok Arnavut yazar ve araştırmacısının dikkatini çekmiştir. Bu nedenle Arnavut bölgelerindeki Hıristiyan inancının menşeinin Aziz Pavlus'un Roma'ya seyahatlerine bağlayarak havarilik dönemine ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu konuda Aziz Pavlus'un Balkanlara ve Roma'ya yönelik yaptığı seyahat güzergâhlarının birinde Arnavut topraklarından geçtiği şeklindeki düşüncelerle bu iddialarını desteklemeye çalışmışlardır. Ancak Arnavutların Hıristiyan inancı ile ilk temaslarının havarilik döneminde başladığını söylemek bir hayli zordur. Bundan olsa gerek ki bu hususta Arnavut ve yabancı araştırmacının hem fikir olmadığı görülmektedir.

¹ Bk. Şinasi Gündüz, *Paavulus: Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 68-73; Süleyman Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Paavulus* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006), 91-119.

Bu çalışma sürecinde günümüze dek ileri sürülen iddialara farklı bir bakış açısı getirmek ve aynı zamanda konunun bilimsel kriterler ışığında ve objektif bir bakış açısı ile incelenmesine gayret edilmiştir. Bunun yanında çalışmanın zaman itibarıyla Aziz Pavlus'un dönemini ve coğrafi açıdan da günümüz Arnavutluk sınırlarını kapsadığını belirtmek gerekir. Bahsedilen dönemi konu edinen Arnavutça ve diğer dillerdeki eserlerden yararlanılıp mümkün olabildiğince her görüşe yer verilmeye gayret gösterilmiştir. Çalışma, giriş ve ardından Hıristiyanlığın Arnavutlar ile ilk temaslarına değindikten sonra bu konuda ileri sürülen her iki iddiayı destekleyen argümanlar ayrı başlıklar altında aktarılmıştır.

1- Arnavutların Hıristiyanlık İle İlk Temasları Hakkındaki İddialar

Günümüzde her Hıristiyan grup, her kilise, genel olarak kendisini Hz. İsa'ya veya onun Havarilerine bağlama gayreti içindedir. Bu gayretin sebeplerinden biri "kadîmlik" kazanmaktır. Kendisini Hz. İsa Dönemi'ne kadar dayandıran ve "kadîmlik" iddiasında olan kiliselerden biri olan Gregoryen Ermeni Kilisesi tarafından nasıl on iki Havari arasında sayılan Taddeus ile Bartolomeus'u ilk kurucuları ve aydınlatıcıları kabul ediliyorsa,² Arnavut kilisesinin de, Hıristiyanlığın mimarı sayılan³ Aziz Pavlus'u ilk kurucusu ve aydınlatıcısı olarak kabul ettiği görülüyor.

Hıristiyanlığın Arnavut bölgelerindeki menşenin havarî döneme kadar uzandığını gösteren kanıtlarından en önemlisi, Aziz Pavlus'un *Kutsal Kitap*'ta yer alan "Aziz Pavlus'tan Romalılar'a Mektup 15/18-19" pasajlarındaki şu ifadesi olmuştur:

"Ulusların söz dinlemesi için Mesih'in benim aracılığım, sözle ve eylemle, mucizeler ve harikalar yaratan güçle, Kutsal Ruh'un gücüyle yaptıklarından başka şeyden söz etmeye cesaret edemem. Yeruşalim'den başlayıp İllirikum⁴ bölgesine kadar

² Bk. Abdurrahman Küçük, "Gregoryan Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1996): 117.

³ Bk. Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 9, 12-19.

⁴ İllirikum (Illyricum) bölgesinin sınırlarının günümüz Arnavutluk'un yanında Karadağ, Bosna Hersek ve Dalmaçya gibi bir coğrafyaya tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Bu bölgede adından da anlaşılacağı üzere İllirler yaşamakta olup konuştukları dil de Arnavutça idi. Arnavut halkı İllirlerin

dolaşarak Mesih'in Müjdesi'ni her yerde duyurdum" (Romalılara Mektup, 15/ 18-19, 167).

Aziz Pavlus'un "Yeruşalim'den başlayıp İllirikum bölgesine kadar dolaşarak Mesih'in Müjdesi'ni her yerde duyurdum" ifadesinden hareketle Arnavut Ortodoks ile Katolik Hıristiyan geleneği ve araştırmacıların ekseriyeti, Hıristiyanlığın Arnavutluk'ta ilk asırdan itibaren var olduğu sonucuna varmışlardır. Ancak bu düşünceyi farklı açıdan bakarak reddedenlerin olduğu da görülmektedir. Her iki görüşün detaylı bir şekilde incelenmesinde fayda vardır.

2- Temasların Havarilik Dönemine Kadar Uzandığını İddia Edenler

Hıristiyanlığın Arnavutluk'a gelişinin havariler zamanından itibaren olduğunu öne sürenler, düşüncelerini şu şekilde desteklemektedir: Miladi 53-58 yıllarında üçüncü seyahatinde Aziz Pavlus, Andrea, Bartalamay ve onların öğrencileri ile Arnavutluk'a gelmişlerdir.⁵ Daha sonra Aziz Pavlus, Arnavutluk'un o dönemin en önemli şehirlerinden olan Dyrrhachium (Durrës),⁶ Shkoder (İşkodra) ve Dalmacia (Dalmaçya)'dan geçerek Roma'ya geçmiştir.⁷ Bir diğer kaynağa göre; 58 yılında Aziz Pavlus Durrës'tan geçerken Hz. İsa'nın 72

soyundan gelmektedir. Geniş bilgi için bk. Kristo Frasher, *Skënderbeu: Jeta dhe Vepra* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2002), 76; P. W. Schmiedel, "Galatia", *Encyclopedia Biblica a dictionary of the Bible* (Toronto: George N. Morang & Company Limited, 1902), 2: 1605-1606; Edwin Jacques, *Shqiptarët: Historia e Popullit Shqiptar nga Lashtësia Deri në Ditët e Sotme*, trc. Edi Seferi (Tiranë: Kartë e Pendë, 1996), 3617.

⁵ Pjeter Pepa, *Tragjedia dhe Lavdia e Klerit Kalotik në Shqipëri* (Tiranë: 55 Yayinevi, 2007), 56.

⁶ Durrës şehri, coğrafi konumu, limana ve benzer özelliklere sahip olması nedeniyle hep önem arz etmiştir. Arnavutluk'ta Hıristiyanlığın yayılması ve Ortodoks ile Katolik olarak Hıristiyanlığın iki mezhebe ayrılmasından en çok etkilenen Arnavut bölgesi olmuştur. Her iki mezhep için son derece önemsenmiştir. Özellikle papalık tarafından hep önemsenmiş bir yer haline geldiği görülür. Geniş bilgi için bk. Frucht Richard, "Albania - History", *Encyclopedia of Eastern Europe (From the Congress of Vienna to the Fall of Communism)* (Londra - New York: Garland Publishing, 2000), 7.

⁷ Markus W. E Peters, *Përballjet e Historisë së Kishës Katolike në Shqipëri 1919-1996*, trc. Klaudia Darragjati (Lezhë: Gjergj Fishta, 2010), 27-28; Don Shan Zefi, *Islamizimi i shqiptareve gjate shekujve: arsytet e islamizimit dhe qëndrimi i Kishes ndaj kesaj dukurie* (Prizren : Drita, 2000), 15.

şakirtlerinden biri olan Aziz Sezari (Qezar), Durrës'in başpiskoposu olarak tayin etmiştir.⁸ O zamanda Durrës şehrinde 70 Hıristiyan aile vardı. O halde bu durum, Hıristiyanlığın İlliria bölgelerine havarilik döneminde ulaştığını göstermektedir. Böylece Hıristiyanlık, o dönemde Arnavutluk'un en büyük bölgelerinden olan Durrës, Nikopoja ve İşkodra gibi (deniz kıyısı olan) büyük şehirlerinde yayılmaya başlamıştır.⁹ Sonraki dönemlerde de Preval, Dardania, Epiri i Ri ve Epiri i Vjeter gibi bölgelerine doğru yayıldığı aktarılmaktadır.¹⁰ Ancak Aziz Pavlus'un seyahatleri incelendiğinde yukarıda zikredildiği gibi Dalmaçya'dan Roma'ya geçtiği bilgisine hiç rastlanılmamaktadır.

Bir başka görüş ise, Aziz Pavlus'un Durrës ve Lychnidos şehirlerine 62 yılının yazının sonuna doğru geldiği ve 64 yılında ilkbaharın başlarına doğru geri gittiği belirtmektedir. Böylece İllirikum'un bölgelerini bu iki yıl içerisinde ziyaret ettiği ve Roma'ya seyahat ettiği söylenebilir şeklinde ifade ediliyor.¹¹ Bahsedilen iki yıl ile ilgili başka bir eserde konuyla ilgili şu bilgiler aktarılmaktadır:

"Aziz Pavlus, Yeruşalim'den Antakya'ya, oradan Küçük Asya eyaletleri ve Ege Denizi'nden Makedonya'ya geçer. Oradan güney Ahaya'ya devam eder, sonra doğudan tekrar Ege Denizi'ne geçerek Efes üzerinden Antakya ve Yeruşalim'e geri döner. Fakat Makedonya ile sınırlı olan İllirikum'da Hıristiyanlığı yayıp yaymadığı ile ilgili "Luka bize Elçilerin İşleri'nde, Aziz Pavlus'un İllirikum'u ziyaret ettiğini söylemez. Ama bu konuyla ilgili bilgi boşluğu bırakır. Belki o iki yıl gibi bir zaman boşluğunda geçmiş olabilir".¹²

Bu hususta diğer görüşlerden bazıları da şu şekildedir: Arnavutluk'ta Hıristiyan inancının ilk iki asrını ispat edecek her ne kadar çok delil yoksa da, Hıristiyan grupların varlığı yabancı kaynaklarda

⁸ Tajar Zavalani, *Histori e Shqipnis* (Tiranë: Phoenix, 1998), 78.

⁹ Zefi, *Islamizimi i shqiptareve gjate shekujve*, 25.

¹⁰ Skender Anamali, (vd.), *Historia e Popullit Shqiptar* (Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë Instituti i Historisë - Toena, 2002), 1: 200-202.

¹¹ Nikolle Loka - Gjet Kola, *İlliria Biblike, Shejtorët Iliro-Shqiptare nga Konstadini i Madh te Nënë Tereza* (Tiranë: Geer, 2005), 6-7; Schmiedel, "Galatia", 2: 1605-1506; W. J. Woodhouse, "Illyricum", *Encyclopedia Biblica a dictionary of the Bible* (New York: The Macmillan Company, 1901), 2: 2160-2161.

¹² John R. W. Stott, *Romalılar Mektubu'nun Mesajı*, trc. Leyla Güleç (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2006), 583-584.

geçmektedir.¹³ Aziz Pavlus, Durrës şehrinde kendisinden sonra Aziz Sezar'ı bırakmıştır. Aziz Sezar'dan sonra Asti (ö. 110) gelmektedir. Ayrıca piskopos Asti'nin Hıristiyan inancından dolayı öldürüldüğü bilgisi aktarılmaktadır.¹⁴

Aziz Pavlus'un Titus'a yazdığı mektubundaki "Ben Artemas'ı ya da Tihikos'u sana gönderir göndermez, Nikopolis'e, yanıma gelmeye gayret et. Çünkü kışı orada geçirmeye karar verdim" (Pavlus'un Titusa mektubu, 3: 12, 225) ifadesinden yola çıkan bazı araştırmacılar, Aziz Pavlus'un Nikopolis'e gitmek için İllirikum'un güneyinden geçtiği ve bu seyahatinde de Arnavutlara Hıristiyanlık inancını ulaştırdığını iddia ettikleri görülmektedir.¹⁵

Hıristiyanlığın Arnavutluk'taki menşeinin havarilik dönemine ait olduğunu savunan diğer yaklaşımlar özetle şu şekilde aktarılabilir: Aziz Petrus Arnavut bölgelerinde halka Hıristiyanlık mesajını ulaştırdıktan sonra Dalmaçya'ya geçmiştir. Ayrıca İsa'nın 72 öğrencisinden olan Sezar'ın Durrës Aziz Andrea'nın Epir,¹⁶ Aziz Andronik'in Panoni, Aziz Luka ve Aziz Titi'nin Dalmaçya, Aziz Matta'nın Dardania bölgelerine gelerek bu bölgelerde Hıristiyanlığı yaydığı ve azizlerin öğrencilerinin de bu konuya dâhil oldukları bilinir¹⁷ şeklindeki iddialarla görüşlerini ispatlamaya çalıştıkları görülmektedir. Yalnız aktarılan bu tür görüşler, herhangi bir dayanağının veya arkeolojik kalıntı gibi somut bir delilinin olmayışı nedeniyle oldukça zayıf kalmaktadır.

Hıristiyanlığın Arnavutluk'a Aziz Pavlus ile geldiğini savunanlardan bazılarının, bir de Aziz Pavlus'un, Arnavutluk'un Apollonia şehrine geldiğine dair iddiaları da mevcuttur. Bu

¹³ Zef Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare* (Prizren - Zagreb: Drita & Misioni Katolik Shqiptar ne Zagreb, 1998), 145-146.

¹⁴ Aleksandër Meksi, *Shën Pali Ungjillëzuesi i Ilirëve (Shën Pali Dhe Fillimet e Krishtërimin në Trojet e Sotme Të Shqiptarëve)* (Prishtinë: Universiteti Mbretëror Iliria & Drita, 2009), 8; Peters, *Përballjet e Historisë së Kishës Katolike në Shqipëri 1919-1996*, 15; Dhori Qiriaz, *Krishtërimi në Shqipëri* (Tiranë: Argeta-LMG, 2000), 14.

¹⁵ Loka - Kola, *Iliria Biblike, Shejtorët Iliro-Shqiptare nga Konstandini i Madh te Nënë Tereza*, 7.

¹⁶ Peters Markus W. E, *Përballjet e Historisë së Kishës Katolike në Shqipëri 1919-1996*, 9.

¹⁷ Loka - Kola, *Iliria Biblike. Shejtorët Iliro-Shqiptare nga Konstandini i Madh te Nënë Tereza*, 9.

düşüncelerini “Amfipolis ve Apollonya’dan geçerek Selanik’e geldiler. Burada Yahudiler’in bir havrası vardı” (Elçilerin İşleri, 17/1) şeklindeki Kutsal Kitap’ta yer alan bu pasajla desteklemektedirler.

Apollonia iddiası, anlaşılamayan ve açık olmayan bu konuyu aydınlatması beklenirken tam tersi konuyu daha da karmaşık hale getirmiştir. Çünkü pasajda zikredilen “Apollonia” kelimesinden yola çıkarak “Aziz Pavlus Arnavutluk’taki Apollonia’ya gelmiş, tebliğde bulunmuş ve İsa’nın 70’ler şakirtlerinden Marin’i piskopos olarak tayin etmiştir”¹⁸ diyerek “Aziz Pavlus’un Arnavutluk Fier’deki eski Apollonia şehrinden geçtiğinin çok açık ve net gözüktüğü”¹⁹ şeklinde bir düşünceye kapılmalarına neden olmuştur. Ancak yapılan çalışmalar sonucu, bu düşünceyi savunanların yanıtlarının başlıca nedeni, bu yerin günümüzde Yunanistan’da yer alan Apollonia şehri ile olan isim benzerliğidir. Konu dikkatli bir şekilde incelendiğinde Arnavutluk’ta bulunan Apollonia’nın ve Kutsal Kitap’ta bahsedilen Aziz Pavlus’un geçtiği Apollonia’nın aynı isim olmasına rağmen coğrafi açıdan birbirinden uzak ve farklı yerler olduğu ortaya çıkmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması adına, tanınmış Arnavut arkeoloğu Neritan Ceka’nın şu isabetli açıklaması önemlidir:

“Apollonia ismi ile Yunanlar 30 şehir kurdular. Onlardan biri (günümüzde şehir kalıntıları Fier’i şehrine yakın bir yerde bulunan) Arnavut Apollonia’sıdır. Ancak kutsal kitaptaki bahsedilen Apollonia, Arnavutluk’taki değil, (eski) Makedonya’da (günümüz Yunanistan’da) bulunan Apollonia’dır” (Bk. Ek. 1).²⁰

Ceka’nın bu açıklaması konuya açıklık getirmekte ve Aziz Pavlus’un Arnavutluk’taki Apollonia’sına uğradığını ve Hıristiyan inancını halka iletğine dair düşünceyi de çürütmektedir. Ayrıca Aziz

¹⁸ Pirro Kondilli, “Apostull Pavli ne viset e Shqiperise se sotme”, *Kisha Orthodhokse e Shqiperise*, Temmuz 2008, 5, <https://tr.scribd.com/doc/97569465/Gazeta-e-Nentorit-2008>; Koço Zheku, “Peshkopata e Bylisit nje nga peshkopatat me te hershme ne Shqiperi” (2000 vjet art dhe kulturë Kishitare në Shqipëri, Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000, Tiranë: Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë, 2003), 65.

¹⁹ Kristo Frasheri, “Fillimet e Krishtërit në Viset Shqiptare”, 1-2 (2000): 7; Andrea Llukani, *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë: (nga vitet apostolike deri në vitet tona)* (Tiranë: Botimet Trifon Xhagjika, 2009), 7; Woodhouse, “Illyricum”, 2: 2160-2161.

²⁰ Llukani, *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë: (nga vitet apostolike deri në vitet tona)*, 6-7.

Pavlus'un üçüncü Roma seyahatine²¹ ve genel yolculuklarına bakıldığında, (Bk. Ek. 1, EK. 2 ve Ek. 3) ne Arnavut Apollonia'sına, ne de günümüz genel Arnavutluk'un sınırlarına uğradığı söz konusu edilmemiştir. Dolayısıyla bu bilgiler, Pavlus'un bizzat günümüz Arnavutluk'unda Hıristiyan inancını yaymadığının bir göstergesidir.

3- Temasların Havarilik Döneminden Sonra Olduğunu İddia Edenler

Hıristiyan inancının Arnavutluk'ta Aziz Pavlus ve başka herhangi bir havari aracılığıyla yayılmadığı, bunun sonraki yüzyıllarda kademeli bir şekilde gerçekleştiği görüşüne sahip olanların iddiaları şu şekildedir:

Arnavutluk'a ilk Hıristiyan piskoposlar, II. yüzyılda Yunanlılar tarafından gönderilmiştir.²² Ayrıca Aziz Pavlus'un "İllirikum bölgesine kadar" ifadesi İllirikum'u dâhil etmez. Lakin Aziz Pavlus'tan sonraki dönemlerde Hıristiyanlar, İllirikum bölgesine gelerek halkı Hıristiyanlığa davet etmişlerdir.²³

Hıristiyanlık Miladi 313 Milan Fermanı ile meşrulaştırılıncaya kadar Kilise kurumsal hale getirilememiştir. Dolayısıyla Arnavutların yaşadığı coğrafyada Hıristiyan kiliselerinin havariler döneminde kurulmuş olması da imkânsızdır. Bilindiği üzere Roma Devleti, Hıristiyanlığı kabul edenleri takibe alıp ortadan kaldırıyordu. Bu bakımdan devlet tarafından yeni dinin henüz şahıslar nezdinde yaşanmasına müsaade edilmemiştir.²⁴

Durrës (Dıraç), Shkoder (İşkodra), Lezhe (Leş), Mat, Apollonia, Elbasan (İlbasan), Diber (Debre), Ohri, Tiran, Aulon/Vlora (Avlonya), Gjirokaster (Ergirikastrı), Sarande ve Butrint bölgelerinde yapılmış arkeolojik çalışmaların ortaya çıkardığı ve günümüze kadar ulaşan Hıristiyan mezar, tapınak, vaftizhaneler gibi Hıristiyan yerleşim kalıntıları ilk temasların ancak IV.-VI. yüzyıla ait olduğunu

²¹ Pavlus'un Roma'ya üçüncü seyahati ile ilgili geniş bilgi için bk. Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 66, 68-73; Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*, 95, 114-119.

²² Nuray Bozbora, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi* (İstanbul: Boyut Kitapları, 1997), 35.

²³ Aleksandër Meksi, *Shën Pali Ungjillëzuesi i Ilirëve (Shën Pali Dhe Fillimet e Krishërimit në Trojet e Sotme Të Shqiptarëve)*, 7.

²⁴ Sead Paqarizi, "Hıristiyanlığın Arnavutluk ve Kosova'ya Giriş ve Yayılış Sürecine Kısa Bir Bakış - 2". *Balkan Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2011): 73.

göstermiştir.²⁵ O halde Hıristiyanlığın Arnavut bölgelerine Aziz Pavlus döneminden sonra ulaştığı anlaşılmaktadır.

4- Genel Değerlendirme

Bu tartışmalar çerçevesinde dikkat çeken hususlardan biri, ne Aziz Pavlus'un "İllirikum'da İsa'nın müjdesini ulaştırdım" şeklinde bir ifadesinin ne de Aziz Pavlus'un zamanından ikinci veya üçüncü şahıs tarafından bize aktarılan "Aziz Pavlus İllirikum'a İsa'nın müjdesini ulaştırdı/ulaştırmıştır" şeklinde açık bir ibarenin olmadığıdır. Arnavutluk'un, Aziz Pavlus'un yaptığı yolculuklarının bir sınırı olduğu açık bir şekilde yer almaktadır. Fakat İllirikum'un, bu sınıra dâhil olup olmadığı konusunda bizi aydınlatacak herhangi bir kanıt/bilgi eklenmemiştir.²⁶ Ayrıca Aziz Pavlus'un Arnavut bölgelerine geldiğini söyleyenler dahi "hiçbir yerde bizzat kendisinin, İllirikum bölgesinin içine girdiğini belirten herhangi bir sözüne ulaşılmış değildir ve buna dair de bir delil bulunmamaktadır" dedikleri aktarılmaktadır.²⁷

Çalışmalarında Aziz Petrus, Aziz Andrea, Aziz Luka, Aziz Matta vb. gibi bazı havari ve azizlerin isimlerini zikrederek Hıristiyanlığın Arnavut bölgelerindeki başlangıcının havarilik dönemine ait olduğunu göstermeye çalışmışlardır (Bk. Llukani 2009: 8-10; Elsie 2007: 9; Peters 2010: 15, 71; Topalli 2000: 404). Araştırmacıların bazıları, havari Matta, Petrus vb. gibi havari isimleri öne sürerken hem onların doğrudan Arnavutluk'a gelip Hıristiyanlık mesajını ulaştırdıkları belirtilmiş hem de Tiran, Avlonya, Ergirikastrı, Sarande ve Butrinti gibi şehirlerde bulunan yer isimlerinin varlığı argüman olarak öne sürülmüştür. Ancak Aziz Serj, Aziz Baku, Aziz Tekla, Aziz Vlashi gibi Miladi IV-VI yüzyıla ait Hıristiyan mabetlerinin bulunması ve Hıristiyan Azizlerin isimlerinin

²⁵ Anamali (ve öte.), *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 200; Afrim Hoti, "Aspekte të Përhapjes së Krishterimit Të Hershëm Në Provincën e Epirit të Ri" (2000 Vjet Art Dhe Kulturë Kishtare Në Shqipëri (Simpozium Ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000), Tiranë: Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë - 2003, 2000), 25.

²⁶ Francis D. Nichol, *The seventh-day adventist Bible commentary: the Holy Bible with exegetical and expository comment* (Washington: Review and Herald Publishing Association, 1957), 6: 646.

²⁷ Gasper Gjini, *Ipeshkvia Shkup Prizren neper shekuj* (Ferizaj: Drita, 1992), 23; Aleksandër Meksi, *Shën Pali Ungjillëzuesi i Ilirëve (Shën Pali Dhe Fillimet e Krishtërimit në Trojet e Sotme Të Shqiptarëve)*, 8; Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare*, 37.

Arnavutluk'un çeşitli bölgelerine ad olarak verilmesi, Hıristiyanlığın daha geç dönemlerde bu bölgelerdeki varlığını ispatlayan en önemli bulgulardan sayılmaktadır.²⁸ Mabet vb. yer isimlerinde görüldüğü gibi, bölgede Hıristiyanlığın varlığı havarilik dönemine ait olmayıp, IV-VI. yüzyıllara ait olduğu belirtilmektedir.

Hıristiyanlığın Arnavut bölgelerinde yayılmasının iki aşamada gerçekleştiği görülmektedir. Birinci aşamada, dönemin şartlarına ve genel durumlarına bakıldığında en gelişmiş ve en önemli şehirlerinden denize kıyısı olan Durrës, Nikopoja ve İşkodra gibi bölgelerde ve ikinci aşamada ise İllirikum'un Preval, Dardania, Eski Epir ve Yeni Epir gibi iç bölgelere doğru yayıldığı görülür.²⁹

Mehdi Frasheri, Arnavutların Hıristiyanlık inancını kabul etmede zorlanmadıkları ve bu dinin aralarında hızlı bir şekilde yayıldığını şu şekilde dile getirmiştir:

"Hıristiyanlık tüm Avrupa'da hızla yayıldığı gibi Arnavut bölgelerinde de hızlı bir şekilde yayıldı. Hatırlayalım ki Arnavutların eski inançları, ateşe ve yıldızlara tapma gibi politeist bir inançtı. Hıristiyanlık, politeist bir din olup bu inanç onlara sunulunca, ateş ve diğer tanrıları Hıristiyanlığın teslisi ile değiştirmiş oldular. Böylece rahatlıkla tanrıları değiştirerek Hıristiyan oldular."³⁰

Aktarılan bilgilerden de yola çıkılarak Aziz Pavlus'un Roma seyahatlerinde Durrës'a uğradığına dair iddianın sağlam bir dayanağının olmadığı sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte Hıristiyanlığın erken bir tarihte ve hızlı bir şekilde Arnavutluk'un en azından büyük şehirlerine yayıldığı rahatlıkla denebilir. Arnavutluk'ta ilk kurulan Hıristiyan merkezleri olan "Dyrrhachium (Durrës), Apollonia, Aulon (Avlonya), Scampa (İlbasan), Lychnidus (Ohri), Pulcheriopolis (Berat), Lezha, Byllis, Amantia, Phoinike (Finiq-Avlonya), Onchesmos (Saranda) ve Buthrotum (Butrinti) piskoposluklardan İznik, Efes, Kadıköy ve İstanbul gibi ekümenik konsillere piskopos katılımının gerçekleşmiş olması ve IV.-VI. yüzyıllara ait ortaya çıkan arkeolojik

²⁸ Anamali (ve öte.), *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 200-201.

²⁹ Geniş bilgi için bk. Anamali (ve öte.), *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 200, 209-210; Sonila Kora, "Kisha e Provincës Epirus Nova në Marrëdhëniet e saj me Selinë e Romës (Shek. V-VI)", 3-4 (2006): 7-23; Mirdita, *Krishtenizmi nder Shqiptare*, 145.

³⁰ Mehdi Frashëri, *Historia e Lashtë e Shqipërisë dhe e Shqiptarëve*, 2. Baskı (Tiranë: Phoenix, 2000), 21.

Hıristiyan kalıntıları bu görüşü doğrular niteliktedir.³¹ Arnavut bölgelerinden ekümenik konsillere katılımın gerçekleşmiş olması Arnavut kilisesi için son derece önem arz etmektedir. Çünkü Arnavutluk'un çeşitli bölgelerinden ekümenik konsillere bu denli geniş bir katılımın gerçekleşmiş olması, Hıristiyan inancının Arnavut bölgelerinde ne denli hızlı ve ne kadar geniş bir coğrafyada yayıldığını göstermektedir.

Sonuç

Aziz Pavlus'un Roma'ya yolculuk güzergâhlarında Arnavutluk'taki Apollonia ve Durrës gibi şehirlerden geçen yolunu takip ettiği iddianın deliller bakımından yoksun olması nedeniyle gerçeklikten uzak olduğu ortaya konmuştur. Buna benzer ileri sürülen Havarî Matta, Petrus ve benzer havarilerin Arnavut diyarlarına gelerek Hıristiyanlığı yaydıklarına dair iddiaların sağlam bir dayanaktan yoksun oldukları kanaatindeyiz.

Hıristiyanlığın Arnavutluk ile ilk temasları hususunda çok büyük önem arz eden çeşitli yerlerinde yer alan Hıristiyan topografya isimleri ile arkeolojik çalışmalardan sonra ortaya çıkan eski Hıristiyan mezar, kilise, şapel vb. bulgular, Arnavutluk'ta Hıristiyanlığın menşeinin sonraki yüzyıllara ait olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanında konu hakkında çalışma yapmış ve çoğunluğunu Hıristiyan araştırmacılarının ileri sürdükleri Kutsal Kitap pasajında yer alan "İllirikum" ifadesi "Hıristiyanlığın Arnavutluk'taki menşeinin Aziz Pavlus dönemine aittir" şeklinde iddiaları tarihi gerçeklerle örtüşmediği

³¹ Konsillere katılmış olmaları ve benzer tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Anamali (ve öte.), *Historia e Popullit Shqiptar*, 1: 202, 209-210; Machiel Kiel, *Ottoman Architecture in Albania 1385-1912* (İstanbul: Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA), 1990), 48; Sonila Kora, "Kisha e Provincës Epirus Nova në Marrëdhëniet e saj me Selinë e Romës (Shek. V-VI)", 10-23; Kosta Lako, "Qyteti dhe Peshkopata e Anchiasmosit (Sarandës) në Krishtërimin e Hershëm" (2000 vjet art dhe kulturë Kishtare në Shqipëri, Simpozium ndërkombëtar 16-18 Nëntor 2000 (Tiranë: Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë - 2003, 2000), 46; Aleksander Meksi, *Arkitektura e Kishave të Shqipërisë (shekujt VII-XV)* (Tiranë: Uegen, 2004), 18; Shaban Sinani, "Berati-Qyteti qe rrezatoi", *KERKIMI*, 6 (2010), 21-22; Shaban Sinani, *Berat, Beratinus, Buhara* (Tiranë: Naimi, 2015), 6; Pirro Thomo, *Kishat Pasbizantine ne Shqiperine e Jugut* (Tiranë: KOASH (Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqiperise), 1998), 201.

görülmüştür. Bu tür iddialar objektiflikten uzak olup Hıristiyanlığın mimarı sayılan Aziz Pavlus, havari Matta, Andrea, Luka, Petrus gibi tarihte iz bırakmış önemli şahsiyetlerle irtibatlandırılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

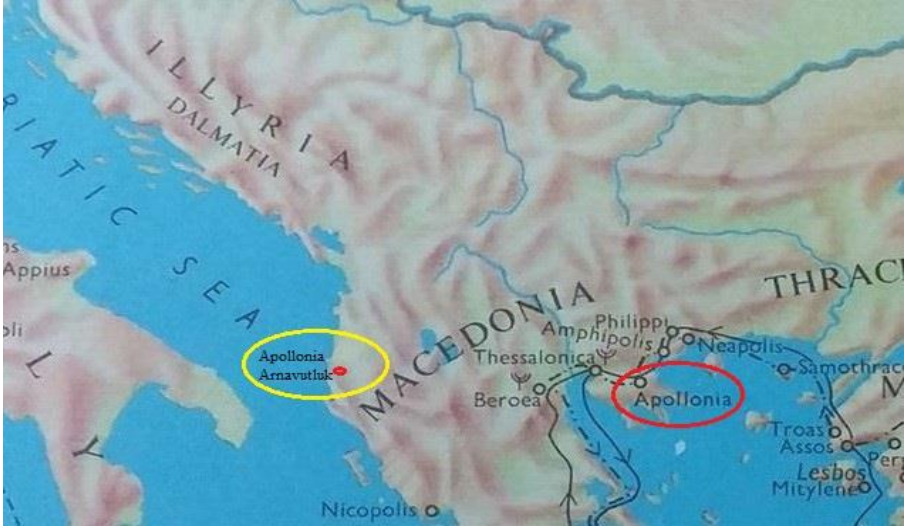
- A new catholic commentary on holy scripture*. New York: Thomas Nelson And Sons Ltd., 1975.
- Anamali, Skender... (ve öte.). *Historia e Popullit Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë Instituti i Historisë - Toena, 2002.
- Bozbor, Nuray. *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi*. İstanbul: Boyut Kitapları, 1997.
- Dürüşken, Çiğdem. *Pavlus'un Kutsal Görev Gezileri ve Anadolu Halklarına Mektupları: Latince-Türkçe*. İstanbul: Homer Kitabevi, 2003.
- Edwin, Jacques. *Shqiptarët: Historia e Popullit Shqiptar nga Lashtësia Deri në Ditët e Sotme*. Trc. Edi Seferi. Tiranë: Kartë e Pendë, 1996.
- Elsie, Robert. "Shenjtorët e Krishterë të Shqipërisë". *Mitropolia e Shenjtë e Korçës*. 12 (2007): 71-93.
- Frasheri, Kristo. "Fillimet e Krishtërimin në Viset Shqiptare". 1-2 (2000): 5-19.
- Frashëri, Mehdi. *Historia e Lashtë e Shqipërisë dhe e Shqiptarëve*. 2. Baskı. Tiranë: Phoenix, 2000.
- Gjini, Gasper. *Ipeshkvia Shkup Prizren neper shekuj*. Ferizaj: Drita, 1992.
- Gündüz, Şinasi. *Paulus: Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Hoti, Afrim. "Aspekte të Përhapjes së Krishtërimin në Hershëm Në Provincën e Epirit të Ri". Tiranë: Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë - 2003, 2000.
- Kiel, Machiel. *Ottoman Architecture in Albania 1385-1912*. İstanbul: Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA), 1990.
- Kondilli, Pirro. "Apostull Pavli ne viset e Shqiperise se sotme". *Kisha Orthodhokse e Shqiperise*. Temmuz 2008. <https://tr.scribd.com/doc/97569465/Gazeta-e-Nentorit-2008>.
- Kora, Sonila. "Kisha e Provincës Epirus Nova në Marrëdhëniet e saj me Selinë e Romës (Shek. V-VI)". 3-4 (2006): 7-24.
- Kristo, Frasheri. *Skëndërbeu: Jeta dhe Vepra*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2002.

- Küçük, Abdurrahman. "Gregoryan Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 (1996): 117-154.
- Lako, Kosta. "Qyteti dhe Peshkopata e Anchiasmosit (Sarandës) në Krishtërimin e Hershëm". Tiranë: Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë - 2003.
- Llukani, Andrea. *Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë: (nga vitet apostolike deri në vitet tona)*. Tiranë: Botimet Trifon Xhagjika, 2009.
- Loka, Nikolle - Kola, Gjet. *İliria Biblike. Shejtorët Iliro-Shqiptare nga Konstandini i Madh te Nënë Tereza*. Tiranë: Geer, 2005.
- Meksi, Aleksander. *Arkitektura e Kishave të Shqipërisë (shekujt VII-XV)*. Tiranë: Uegen, 2004.
- Meksi, Aleksandër. *Shën Pali Ungjillëzuesi i İlirëve (Shën Pali Dhe Fillimet e Krishtërimin në Trojet e Sotme Të Shqiptarëve)*. Prishtinë: Universiteti Mbretëror İliria & Drita, 2009.
- Mirdita, Zef. *Krishtenizmi nder Shqiptare*. Prizren - Zagreb: Drita & Misioni Katolik Shqiptar ne Zagreb, 1998.
- Nichol, Francis D. *The seventh-day adventist Bible commentary: the Holy Bible with exegetical and expository comment*. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1957.
- Paqarizi, Sead. "Hristiyanlığın Arnavutluk ve Kosova'ya Giriş ve Yayılış Sürecine Kısa Bir Bakış-2". *Balkan Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2011): 67-83.
- Peake. *Peake's commentary on the bible*. Nairobi: Nelson, 1977.
- Pepa, Pjeter. *Tragjedia dhe Lavdia e Klerit Kalotik në Shqipëri*. Tiranë: 55, 2007.
- Peters, Markus W. E. *Përballjet e Historisë së Kishës Katolike në Shqipëri 1919-1996*. Trc. Darragjati Klaudia. Lezhë: Gjergj Fishta, 2010.
- Qiriazhi, Dhori. *Krishtërimi në Shqipëri*. Tiranë: Argeta-LMG, 2000.
- Richard, Frucht. "Albania - History". *Encyclopedia of Eastern Europe (From the Congress of Vienna to the Fall of Communism)*. Londra - New York: Garland Publishing, 2000.
- Schmiedel, P. W. "Galatia". *Encyclopedia Biblica a dictionary of the Bible*. Toronto: George N. Morang & Company Limited, 1902.
- Sinani, Shaban. *Berat, Beratinus, Buhara*. Tiranë: Naimi, 2015.
- Sinani, Shaban. "Berati-Qyteti qe rrezatoi". 2010.

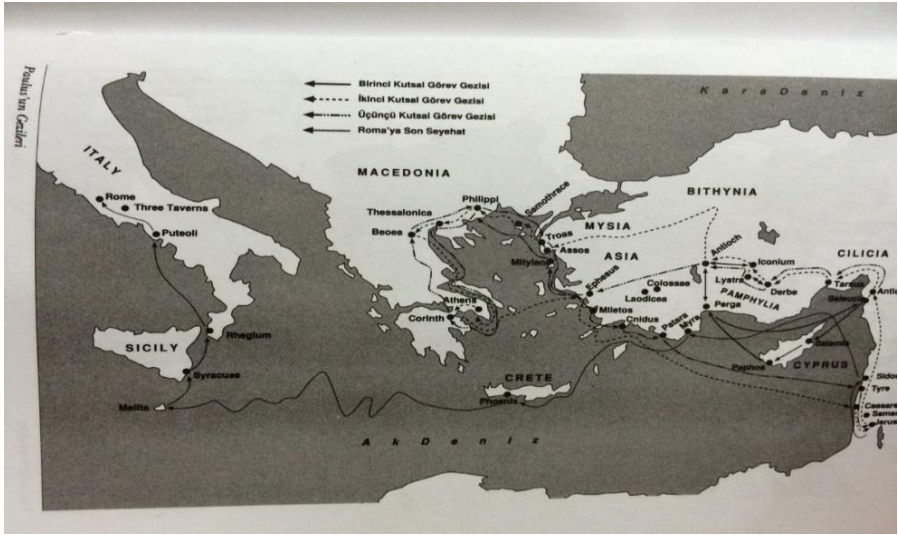
- Stott, John R. W. *Romalılar Mektubu'nun Mesajı*. Trc. Leyla Güleç. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2006.
- Thomo, Pirro. *Kishat Pashbizantine ne Shqiperine e Jugut*. Tiranë: KOASH (Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqiperise), 1998.
- Topalli, Kolec. "Lashtësia e Krishtërimin ndër Shqiptare sipas Dëshmive të Gjuhës Shqipe". Shkodër: Phoenix, 2000.
- Turan, Süleyman. *Misyonerliğin Kurucusu Paolus*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2006.
- Vocotopoulos, Panayotis L. "Religious Painting In Albania From The 10th to the 19th century". *Icons from the Orthodox Communities Of Albania*. 18-25. Selanik: Ministry of Culture. Museum of Byzantine Culture, 2006.
- Woodhouse, W. J. "Illyricum". *Encyclopedia Biblica a dictionary of the Bible*. New York: The Macmillan Company, 1901.
- Zavalani, Tajar. *Histori e Shqipnis*. Tiranë: Phoenix, 1998.
- Zefi, Don Shan. *Islamizimi i shqiptareve gjate shekujve: arsyet e islamizimit dhe qëndrimi i Kishes ndaj kesaj dukurie*. Prizren: Drita, 2000.
- Zheku, Koço. "Peshkopata e Bylisit nje nga peshkopatat me te hershme ne Shqiperi". Tiranë: Kisha Orthodhokse Autoqefale e Shqipërisë, 2003.

EKLER:

Ek 1. Aziz Pavlus'un kutsal görev yolculuklarını gösteren harita.³²



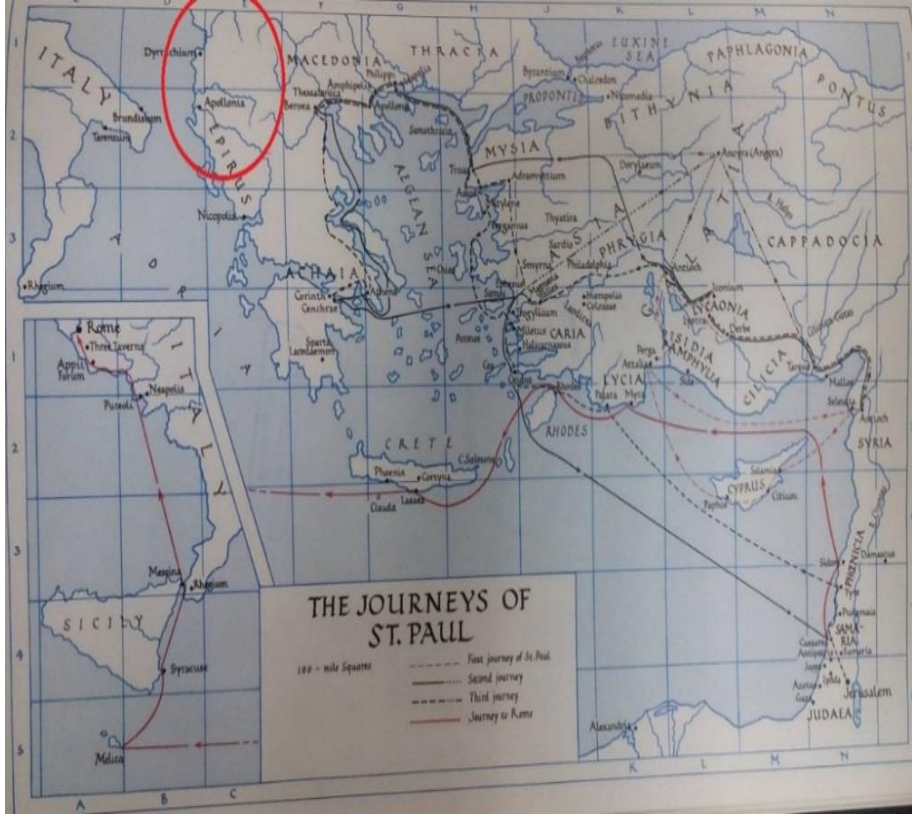
Ek 2. Aziz Pavlus'un kutsal görev yolculuklarını gösteren harita.³³



³² Matheu Black, *Peake's commentary on the bible* (Nairobi: Nelson, 1977) 16. The Journeys of St. Paul" Haritalar bölümü.

³³ Çiğdem Dürüşken, *Paulus'un Kutsal Görev Gezileri ve Anadolu Halklarına Mektupları: Latince-Türkçe* (İstanbul: Homer Kitabevi, 2003), 249.

Ek 3. Aziz Pavlus'un yolculuklarını gösteren bu harita, Apollonia ve Durrës'a uğramadığına işaret etmektedir.³⁴



³⁴ A new catholic commentary on holy scripture. (New York: Thomas Nelson And Sons Ltd., 1975) List of maps, nr. 9-The journeys of St. Paul".

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 283-318

Kur'ân'da Cehennem Kavramının Tefsîr Müdevvenatına Yansıması Üzerine Genel Bir Değerlendirme

A General Assessment on Reflection of Inferno Phenomenon in the Glorious Qur'an on the Collected Works of Hermeneutics

Hatice Şahin Aynur

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı

Assistant Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology,

Department of Recitation of the Qur'an and the Science of Qiraat

Samsun/ Turkey

haticesaahin@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5214-7547

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 24 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 **Sayfa / Pages:** 283-318

Atıf / Cite as: Şahin Aynur, Hatice. "Kur'ân'da Cehennem Kavramının Tefsîr Müdevvenatına Yansıması Üzerine Genel Bir Değerlendirme [A General Assessment on Reflection of Inferno Phenomenon in the Glorious Qur'an on the Collected Works of Hermeneutics]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 283-318.

<https://doi.org/10.18498/amailad.553325>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

A General Assessment on Reflection of Inferno Phenomenon in the Glorious Qur'an on the Collected Works of Hermeneutics

Abstract

In this paper, the approach of hermeneutics acquis to the phenomenon of inferno will be examined. Inferno, being abstract, narrated in the verses via arts of hypostatization, metaphor, etc.; every now and then, it is identified via art of personification and induced to speak by attributing life to it. Although inferno encompasses great amount of space in Islamic cultural history, in the paper, it will be limited to the collection of hermeneutics. Literature of hermeneutics being tremendous, the impossibility of handling each interpretation yields another limitation. For this reason, the works that are flourished in their fields will be investigated; literature belonging to second classical period, as we might call, will rather be preferred since it brings together the terminology and material up to its time. The reason of writing such a paper is to reflect how inferno, which is portrayed in minds with sui generis lacony in the verses, is handled by hermeneutical; how these hermeneutical's pedagogical and cultural anthropological understandings reflect to the interpretation of the verses. Forasmuch, for comprehension in cognitive level of eschatological world, which possibly involves ontological difference compared to this world, the necessity of hermeneutical's depiction and description cannot be denied. As to the importance of the study, with the effect of modern discourse and paradigm, rather than to judge or ignore the classical hermeneuticals, to draw attention to the necessity of gravitating towards enriching the perspective with their transmissions.

Summary

In the Glorious Qur'an, "jahannam" (hell) is mentioned in seventy-seven verses, fifty-one of which is Meccan and twenty-six Madanian (the verses that were revealed in the city of Madinah), in order to inform collocutors of divine revelation about the punishment aspect of eschatological world and explain the content of styles of punishment. Hell is narrated in Glorious Qur'an in a very succinct manner. The main theme of it is "fire" and contains boiling water, unfavorable food, pits and valleys. Almost every detail of hell is mentioned in the verses; from severity of its fire to its effect, from its fume to its shade, from its warden's reactions to sinners to sinner's food and drink, their repentance,

their state of mind and all of them is pictured as if they are from a movie scene. Thus, the styles of torments of hell is not only originated from physical and biological sources in the context of external factors that resemble natural events like fume, shade and as nutrients like food, drink, but also spiritual and psychological sources as being deprived from ru'yatullah (seeing Allah). This place of torment has seven layers such as jahannam, jahîm, hawiya, hutama, lazâ, sa`îr, saqar and nineteen attendants as mentioned in the verse.

This study investigates the reflection of hell to the hermeneutics acquis regarding the commentary of scholars of hermeneutics on verses about hell in the Glorious Qur'an. "Jahannam" (hell) -being originated from the Glorious Qur'an in Islamic literature- becomes clear with regards to its terminological meaning; however, it is difficult to claim the same about its lexical meaning. Scholars of linguistics have different opinions about its etymology. Some claim that the word has its origin in Arabic, while there are others who claim that it originates from Persian or Hebrew. Jahannam's, being a word without inflection, accepting neither feminine gender suffix nor definitiveness prefix, empirically of feminine gender give rise to the thought that it is a proper name that is transferred from a foreign language. As a result of the discussions, there is no doubt that the word became Arabicized and it is a place of punishment for the evildoers. Terminologically, it is the name of the fire that is prepared for the ones that are entitled to the torment of Allah who tantalize Allah's verses and His messengers, polytheists, wrongdoers, satans and arrogants.

Jahannam has been the subject of study in several fields throughout the history of Islam. In other fields, jahannam has been even tried to be visually expressed and been subject of drawings that is at the level of informing about its degrees and severity. This is because the presentation of jahannam in the Glorious Qur'an is through the arts of embodiment, tropology and the like rather than direct expressions and also from time to time the art of personification is used to give voice to it. Although jahannam has serious amount of aggregation in Cultural History of Islam we will limit this to entire corpus of hermeneutics in this paper. Certainly, concerning the extensity of collected works of hermeneutics, the impossibility of handling all interpretations is self-evident. Therefore, the works that are flourished in their fields and the literature belonging to the second classical period, as we might call, will rather be preferred since they bring together the written and narrated material up to their time.

The reason to write such a paper is to investigate the style of interpretation of jahannam, regarding the hermeneutics acquis, which is portrayed in minds with sui generis lacony in the Glorious Qur'an and also to determine the reflection of

the scholars of hermeneutics' pedagogical and anthropological understandings among their own circumstances and living conditions on the interpretations of the verses. Because Jahannam, being a part of eschatological world, differs ontologically from the world we live in. To comprehend Jahannam mentally at cognitive level, the necessity of scholars of hermeneutics' expansion, description and portrayal is undeniable. It is certain that while interpreting the verses of the Glorious Qur'an, the aim of scholar of hermeneutics is to understand the purpose of Allah and share his findings with society. In this context, scholar of hermeneutics tackles the problems of his/her time with his/her scientific, linguistic, sociological and psychological lore and producing solutions by synthesizing with revelation. In addition, the verbalist viewpoint of the scholar, sufistic standpoint and his/her desire to feature the verses of judgement constitutes his/her interpretation's main theme and at this very point, Jahannam, containing all of the aforementioned issues in some way, takes its share from all scholars of hermeneutics' relevant standpoints. Jahannam, being a matter of faith and abstract, although not suitable for a sound interpretation, is used as a motivating factor by being commented upon widely by scholars of hermeneutics for a better description of a believer in this world of trial. In other words, the process of training that motivates with heaven and scares with hell, is detailed and shaped by scholars of hermeneutics' contribution. Therefore, every scholar's interpretation of verses according to his/her cultural tendencies would be effective for a society's understanding that live under the same conditions with him/her.

The main reason for a fairly detailed description of Jahannam in the Glorious Qur'an might be to inform the polytheists, nonbelievers, hypocrites and the evildoers on the way of rebellion to Allah, the punishment they will face in the hereafter as a result of their irresponsibilities. For the sake of disappearance of uncertainty in the minds, the scenes of torments are depicted and visualized. The most frequent style of torment in Jahannam, in fact, the first thing coming to mind when Jahannam is mentioned is the fire. Since the gruesome of exposure to fire, even in the circumstances of this world, causes psychological interaction, the fire theme is something that human beings closely experience in the world and the degree of its' painfulness, if it happens to be the style of torment, is a component that human beings have an idea of.

The importance of the study is to draw attention to judging and ignoring - which is by the effect of modern discourse and paradigm that is guided by secular worldview, of the classical scholars of hermeneutics who transferred the interpretation of the Glorious Qur'an especially on the context of narration and also in terms of acumen although they interpret in the realms of their cultural

anthropologies. For the interpretation of verses about Islamic Law and transactions or the ones that are metaphorical or allegorical (in a more classical expression), although renewing the interpretations is inevitable for the protection of the Glorious Qur'an's universality and timeliness, the contribution of tradition to us in the interpretation of definitive verses of judgement is unignorable. Additionally, in this situation, rather than ignoring the tradition and disdaining their interpretations according to conditions of their times, the necessity to gravitate towards enriching our perspective by reclining upon their transmissions is also inevitable.

Keywords: The Glorious Qur'an, Hermeneutics, Hermeneuticals, Commentary, Inferno.

Kur'ân'da Cehennem Kavramının Tefsîr Müdevvenatına Yansıması Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Öz

Bu makalede tefsîr müktesebatının cehennem olgusuna yaklaşımı işlenecektir. Cehennem, soyutluk içermesinden ötürü ayetlerde tescîm, mecâz gibi sanatlarla aktarılmakta, kendisine yer yer canlılık izafe edilerek teşhis sanatıyla kişiselleştirilmekte ve dillendirilmektedir. Cehennem İslam kültür tarihinde fazlaca yekûn kaplasa da makalede tefsir müdevvenatıyla sınırlandırılacaktır. Tefsir literatürünün genişliği sebebiyle bütün tefsirlerin ele alınmasının imkânsızlığı diğer bir sınırlamaya yol açmaktadır. Bu sebeple alanında neşvünemâ bulmuş eserler incelenecek, ikinci klasik dönem diye de adlandırabileceğimiz periyota ait müellefat, zaten kendilerine kadar gelen terminoloji ve materyali cem ettikleri için daha ziyade tercih edilecektir. Makalenin yazılış amacı, ayetlerde eşsiz bir i'cazla zihinlerde tablolaştırılan cehennem, müfessirler tarafından nasıl ele alındığını yansıtmak; onların kültürel antropoloji ve pedagojik anlayışlarının ayetlerin teviline yansımasını saptamaktır. Zira dünyaya oranla ontolojik farklılık içermesi muhtemel eskatolojik alemin, bilişsel düzeyde kavranabilmesi için müfessirlerin tasvir ve betimlemelerine ihtiyaç yadsınamaz. Çalışmanın önemine gelince, modern söylemler ve bakış açılarının etkisiyle, geleneksel müfessirleri yargılamak veya yok saymaktan ziyade onların aktarımlarıyla ufku zenginleştirmeye dair açılımlara yönelmenin zorunluluğuna dikkat çekmektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsîr, Müfessir, Yorum, Cehennem.

Giriş

Tüm insanlığa gönderilen vahiy, muhataplarını Allah'a ve Rasulüne itaate çağırılmaktadır. İman boyutuyla anlaşılabilir olan bu çağrı, erbabı tarafından yorumlandığında daha vazih olmaktadır. Eğitim, anlayış, kültür vb. unsurlar açısından farklı değerlere sahip olan insanların tamamı aynı vahye imana çağırılmaktadırlar. Her çağ ve toplumun, farklı yapı ve algı dünyası çerçevesinde vahyin yorumlanması tefsir geleneğini oluşturmaktadır.

Bütün müfessirler kendi kültürel antropolojik yapıları ile Kur'ân'ı yorumlamakla kendi kültürel eğilimlerine işaret etmektedirler. Müfessirin Kur'ân'ı tevîl etmesi elbette ilâhî maksadı tespit etmeyi murat ettiği için kıymetlidir. Müfessir bilimsel, sosyolojik ve psikolojik birikimiyle kendi çağına ait sorunları ilâhî vahiy ile sentezlemektedir. Takdir edilir ki bir makale çalışmasında bütün müfessirlere yer vermek imkânsızdır. Binaenaleyh döneminde önder ve bugün de kısmen güncelliğini muhafaza eden müfessirler tercih edilecektir. Bu gerçeklikten hareketle makalede farklı dönemlere ve farklı ekollere ait müfessirlerin yorumları "Cehennem" başlığı altında değerlendirilecektir. Örneğin kendisine kadar yazılan ve kısmen rivayet edilen tefsirleri dirayet tefsiri çerçevesinde cem eden Râzî, en çok başvurduğumuz müfessirdir. Benzer bir durumu rivayet tefsir geleneğinin son halkalarından olan İbn-i Kesir için de söylemek mümkündür. Bunun yanında çağdaş müfessirler ile tasavvufî ve fikhî yorumlara ağırlık veren müfessirler de makalede yer almaktadır.

Kur'ân'da cehennem kelimesi, Kur'ânî kelimelerin en soyutlarından olduğu halde ayetlerde hakkında fazlaca bilgi verilmektedir. Cehennem detaylıca anlatılmasının en büyük amacı belki de, inkârcı ve günahkar suçlulara sorumsuzluklarının neticesinde karşılaşacakları cezayı haber verip onları caydırmaktır. Bu hedefe ulaşılması için cehennem sahneleri adeta gözlerde canlanacak mahiyette aktarılmaktadır. Cehennemle ilgili ayetlerin içeriğinde en fazla kullanılan ateş motifi kavramın zihinlerde daha da netleşmesini sağlamaktadır. Dünya hayatında dahi ateşe maruz kalmaya tahammül edilemezken, henüz tecrübî manada fikir sahibi olunamayan cehennem ateşi oldukça korkutucu durmakta ve psikolojik etkileşime neden olmaktadır. Cehennem Kur'ân'da oldukça veciz bir şekilde anlatılmaktadır. Şöyle ki ateşin şiddetinden etkisine, gölgeliğinden

dumanına, görevlilerinin tepkilerine, günahkârların yiyecek, içeceklerden pişmanlıklarına kadar tablolaştırılmakta, onların psikolojileri ve halet-i ruhiyeleri dillendirilmektedir. Bu panoramaya her müfessir kendi pedagojik anlayışı çerçevesinde bakarak ayetleri detaylandırmakta, canlılığını ve etkisini artırmak amacıyla yorumlamaktadırlar.

1. Cehennem Kelimesinin Tanımları

Cehennem kelimesi terim anlamıyla -İslâm literatüründe Kur'ân-ı Kerîm kaynaklı olması hasebiyle- netlik kazansa da aynı şeyi sözlük anlamı için söylemek zordur. Öncelikle kelime kökeninin aidiyeti hakkında farklı görüşlerden bahsetmek mümkündür. Bazı İslâm âlimleri kelimenin kökünün Arapça olduğunu savunsa da bunun Farsça ya da İbranice olduğunu söyleyenler de mevcuttur. Kökünün Arapça olduğunu kabul edenler, cehennem kelimesinin Arapça "cehnam" kelimesinden alındığını "cehnam"ın ise "cehm"den türediğini ileri sürmüşlerdir. Sözlükte cehm (cehennâm, cihinnâm) derin kuyu, uğursuz, kirli ve hoş görülme-yen manasındadır.¹

Cehennem kelimesinin aslının Farsça olduğunu düşünen bulunduğu gibi² İbranicede çukur, kuyu manasındaki "kihinnam"³ kelimesinin Arapçalaşması⁴ ve suçluların atıldıkları "ge hinnom" (hinnom vadisi) ya da Grekçe "geenna" kelimesinden geldiğini iddia edenler de bulunmaktadır.⁵ Aynı zamanda cehennem kelimesinin gayr-ı munsarîf olması, dişlilik ve ma'rifelik takısı kabul etmemesi ve semâi müennes olması yabancı dilden geçmiş bir özel isim olmasına bağlanmaktadır.⁶ Kelimenin Arapçadan türediğini ileri süren âlimler ise;

¹ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed Ensârî İbn Manzûr, "Chm", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 2: 404.

² Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıp el-İsfehânî, "Chm", *Müfredâtü elfâzi'l- Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 209- 210.

³ Günahkarların ahirette gideceklerine inanılan mekân.

⁴ Seyyid Muhammed Murtazâ Zebidî, "Chm", *Tâcu'l-'arûs* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1306h), 16: 126.

⁵ Ömer Faruk Harman, "Cehennem" (Dinler Tarihi), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 225.

⁶ İbn Manzûr, "Chm", 2: 404; Asım Efendî, "Chm", *el-Ûkyânûsu'l-besîd fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîd* (b.y.: Âsitâne, ts.), 3: 421.

“فعل” vezninden cehennem özel ismi ve te'nisten ötürü gayr-ı munsarîf olduğunu düşünmektedirler.⁷

Istılahta ise cehennem, eskatolojik alemde kafirlerin, günahkâr kulların ve yahut Allah'ın azabına müstehak olan kişilerin kendisi ile cezalandırılacağı ateşin adıdır.⁸ Ölüm sonrası azabı hak edenlerin varacağı ceza yeri olan cehennemi Cevherî (ö. 400/1009'dan önce), Allah'ın kullarına onunla azap ettiği ateşin adıdır ve bundan Allah'a sığınınız,⁹ şeklinde tanımlarken İbn Manzûr (ö. 711/1311), Allah'ın tutuşturduğu ateşin ismi¹⁰ olarak tanımlamaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de yetmiş yedi kez geçen kelime,¹¹ Allah'ın ayetleri ve peygamberleri ile alay edenler (el-Kehf 18/106), müşrikler (el-Enbiyâ 21/29-98; el-Fecr 89/33), günahkârlar (Meryem 19/68; Tâhâ 20/74; ez-Zuhruf 43/74; er-Rahmân 55/43), şeytanlar (Meryem 19/68) ve büyülenenler (en-Nahl 16/28; ez-Zümer 39/60) için hazırlanan; kapıları (ez-Zümer 39/32; Gâfir 40/76; el-Hicr 15/44), bekçileri (Gâfir 40/49) bulunan; kızgın bir ateş (el-Kâria 101/11), yakıtı insan ve taşlar (el-Bakara 2/34; et-Tahrîm 66/6), içeceği irinli su (İbrâhîm 14/16), yiyeceği zakkum ağacı olan (ed-Duhân 44/43) azap ve işkence mahalli olarak betimlenmektedir. Cehennemin geçtiği yetmiş yedi ayetten elli biri Mekkî, yirmi altısı Medenî sureler içerisinde yer almaktadır.

2. Cehennem'in İsimleri

Makalemizin temel konusu cehennemin isimleri olmasa da gelecek bölümde verilecek bilgilerin zihinde şekillenebilmesi için bunlara kısaca değinmek yerinde olacaktır. Zaten bu konu ile ilgili fazlaca hem yüksek lisans tezi¹² hem de makale¹³ bulunmaktadır. “Cehennemin isimleri”

⁷ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Şura Yayınları, ts.), 2: 12.

⁸ İsfahânî, “Chm”, 209; İbn Manzûr, “Chm”, 2: 404; Zebidî, “Chm”, 16: 126.

⁹ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, “Chm”, *es-Sihâh tâcü'l-luğa* (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1979), 5: 1892.

¹⁰ İbn Manzûr, “Chm”, 2: 404.

¹¹ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 226-227.

¹² Geniş bilgi için bk. Hüseyin Yıldırım, *Kur'ân'da Cennet ve Cehennem Tasvirleri* (Yüksek Lisans Tezi, 100. Yıl Üniversitesi, 1999); Cemal Ergün, *Kur'ân'ın Cennet Cehennem Anlayışının Diğer Dinlerle Karşılaştırılması* (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Üniversitesi, 2006); Mustafa Çiçek, *İslâm Kelamında Cennet ve Cehennem* (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2008).

ifadesine bakıldığında genel olarak onun ya azap çeşitlerini ya da bölümlerini kastettiği görülmektedir. Sayıları hakkında kesin bilgi vermenin zorluğuna rağmen, el-Hicr suresinin kırk dördüncü ayetinde belirtildiği üzere yedi kapıdan neşet yedi isim üzerinde özellikle durulmuştur. Bu isimlere kısa ve öz olarak bakıldığında şu şekilde sıralanması mümkündür.

Cehennem

Makalemizin temel konusu olduğu için burada fazlaca bilgi vermeyerek diğer isimlere geçilecektir. Lakin tefsirlerde cehennemin yedi kapısının bulunduğu, kişinin azgınlık derecesine göre ilk kapının cehennem kapısı olduğu belirtilmektedir.¹⁴ Denilebilir ki cehennem, azap yurdunun en hafif bölgesi ve ilk girişidir.

Cahîm

Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi altı¹⁵ ayette geçen¹⁶ cahîm kelimesi, cehennemin isimlerinden olup¹⁷ "ateş kat kat alevlendirildiği zaman" (et-Tekvîr 81/12) ayetinde belirtildiği gibi alevlin şiddetli olması ve şiddetli ateş manasına gelmektedir.¹⁸ Ateşin ve azabın şiddetinden ötürü cahîm dendiği de söylenmektedir.¹⁹ Kitabü'l-ayn yazarı da "câhimü'l-harb/şiddetü'l-katlı fi'l-ma'rake" ifadesiyle cahîmin insanlar üzerindeki hükümranlığa dikkat çekmektedir.²⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de ahiret azabını

¹³ Bazı örnekler için bk. Hasan Hüseyin Tunçbilek, "İslam Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fena Problemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006): 15-33; Thomas J. O'shaughnessy, "Cehennemin Tanımlayıcı İsimleri ve Bunların Eleştirisi Altında Gelişimi", trc. Ömer Kara, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2000): 299-352; Ahmet Çelik, "Kur'ân'a Göre Cehennem'de Kalmanın Semantik Tahlili", *Ekev Akademi Dergisi* 11 (2002): 75-91.

¹⁴ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5: 50; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 7: 3827.

¹⁵ el-Bakara 2/119; el-Mâide 5/10, 86; et-Tevbe 9/113; el-Hacc 22/51; eş-Şu'arâ 26/91; es-Saffât 37/23, 55, 64, 68, 97, 163; Ğâfir 40/7; ed-Duhân 44/47, 56; et-Tûr 52/17; el-Vâkıa 56/94; el-Hadîd 57/19; el-Hâkka 69/31; en-Nâzi'ât 79/36, 39; et-Tekvîr 81/12; el-İnfîtâr 82/14; el-Mutaffifîn 83/16; et-Tekâsur 102/6; el-Müzzemmil 73/12.

¹⁶ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 201.

¹⁷ İbn Manzûr, "Chm", 2: 189.

¹⁸ İbn Manzûr, "Chm", 2: 189.

¹⁹ İsfehânî, "Chm", 187.

²⁰ Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1:219.

ifade etmek için cehennem kelimesinden sonra onun yerine en sık kullanılan kelimedir. Hz. İbrahîm'in atıldığı ateş (es-Saffât 37/97) dışında cehennem manasında kullanılmaktadır. Müfessirlerden Ömer Nasuhî Bilmen'e göre cahîm cehennemin altıncı tabakasıdır. Rivayetlere bakıldığında şiddet bakımından ikinci sırada olup inatçı müşriklerin cezalandırılacağı yer olabilir.²¹

Hakka suresinde yer alan ayette ise "(Allah şöyle der): Onu yakalayıp bağlayın. Sonra onu cahîme atın." (el-Hâkka 69/30-31) Buradaki cahîme "en büyük ateş" manasını veren Râzî (ö. 606/1210), cehennemin bu ismi almasının sebebini, onun insanlara hükümran olmasıyla açıklamaktadır.²²

Hâviye

Elif- lam takısı olmadan mağrife kabul edilen kelime,²³ yüksekten çukura düşmek manasındaki "hüviy"den müştak bir isimdir.²⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir yerde geçen hâviye²⁵ hadiste cehennemin adı olarak zikredilirken²⁶ İslam kültür geleneğinde de cehennemin isimlerinden kabul edilmektedir. Ayette "İşte onun anası hâviyedir. Hâviyenin ne olduğunu ne bileceksin? O, kızgın bir ateştir." (el-Kâria 101/9-11) mealinde geçmektedir. Eğer hâviye kelimesi derin çukur manasında ele alınırsa, anlam, tepe üstü ateşe düşecektir şeklinde olmaktadır. Yahut ateşe düşen kimse yüksekten düşeceği için ateş derin bir çukur gibi kabul edilebilir.²⁷ Son ayetle birlikte düşünüldüğünde hâviye için harareti yüksek ve derin bir ateş tanımı yapılabilir.

Umm kelimesinin hâviye ile kullanılması ise belağat açısından kusursuz bir anlatımdır. "Me'va" manasına istiare yoluyla mecazdır. Ana kelimesi asıl, kök kabul edildiğinde onun başı- sonu, varacağı yer, sığınacağı kucak ve ana vatanı haviyedir, manasına gelmektedir. Suçluların yaptıklarından ötürü barınacakları yer kalmadığı için son

²¹ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 7: 3827.

²² Ebû Abdillâh Fahrüddîn b. Hüseyin Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 30: 101.

²³ İbn Manzûr, "Hvy", 15: 169.

²⁴ İsfehânî, "Hvy", 849; İbn Manzûr, "Hvy", 15: 169.

²⁵ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 801.

²⁶ Nesâî, "Cenâiz", 9.

²⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 32: 70.

barınakları olan hâviyeye atılacakları kastedilerek onlarla istihza edilmektedir.²⁸

Hutame

Kur'ân-ı Kerîm'de toplam beş²⁹ yerde geçen³⁰ ve cehennemin isimlerinden olan "hutame", hatm kökünden türeyerek mübalağa manasını içeren sıfat isimdir. Kelime manası olarak kırıp parçalamak, ufalamak (unufak etmek)³¹ iken hutame haliyle çok şiddetli azap³² anlamına gelmektedir.

"O, Allah'ın yüreklere işleyen tutuşturulmuş ateşidir." (Hümeze 104/6-7) ayetinde yer alan "hutame" tanımı sözlük anlamı ile paralellik taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle ayet, kırıp geçiren, yalayıp yutan ateş manalarını zımında barındırmakta olduğunu hissettirmektedir. Taberî (ö. 310h.), bu itibarla hutamenin içine atılan her şeyi yok etmesi nedeniyle aç gözlü ve obur insana da aynı ismin verildiğini belirtmektedir.³³

Ayrıca belagat açısından cehennemin hutama adıyla isimlendirilmesi surenin ismi sebebiyle olabilir. Zira ikisi de aynı kalıptandır ve mana açısından hümeze başkalarının gönlünü kırmak, haysiyetini incitmek anlamında iken hutame de kırıp geçirmek olmaktadır. Bir diğer benzerlikte ise hümeze ve lümezedeki insanların gıybetini yapmak suretiyle ölü etlerini yemek varken, hutamede de ateşin eti ve deriyi yiyip bitirmesi vardır.³⁴

Sözü geçen ayette narın Allah'a atfedilmesi, sadece ateşin korkunçluğu sebebiyle değil aynı zamanda dünyada mal varlığı nedeniyle tekebbür sahiplerinin Allah'ın huzurunda nefretle karşılandıklarını belirtmek amacıyla olabilir.³⁵

²⁸ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 9: 69.

²⁹ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 254.

³⁰ ez-Zümer 39/21; el-Vâkıa 56/65; el-Hadîd 57/20; el Hümeze 104/4,5.

³¹ İsfehânî, "Htm", 242.

³² İbn Manzûr, "Htm", 3: 227.

³³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1999), 15: 377, 378.

³⁴ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 9: 119.

³⁵ Ebu'-A'lâ Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayani v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 7: 234.

Lezâ

Kur'ân-ı Kerîm'de, Mekkî surelerden Meâric suresinde sadece bir ayette geçen (el-Meâric 70/15) lezâ da cehennemin isimleri arasında yer almaktadır. Sözlükte alevlendirmek, şiddetli ateş,³⁶ halis ateş³⁷ manasında olan lezâ, leziye fiilinden türemiş olup gayr-ı munsarîf ve nekra haliyle kavramlaşmış bir isimdir. Lezâ'nın cehennemin ikinci tabakası olduğunu söyleyen müfessir³⁸ olduğu gibi cehennemin isimlerinden biri olduğunu belirtmekle yetinenler³⁹ de olmuştur.

"Hayır! Şüphesiz o, derileri kavurup çıkaran alevli ateştir" (el-Meâric 70/15-16) ayeti de lezânın sözlük anlamını destekler mahiyettedir. Alevin şiddeti başın ve vücudun derisini soyup çıkarmakta, eti ve deriyi kemikten ayırmaktadır.⁴⁰ Bu dehşet karşısında ayetin sibakında vurgulandığı üzere kişi, kendisini kurtarmak için evlatları dâhil olmak üzere aile bireylerini feda etmekten çekinmemektedir.⁴¹

Se'îr⁴²

Kur'ân-ı Kerîm'de fiil kullanımı hariç (et-Tekvîr 81/12) toplam on altı ayette⁴³ geçmekte olan se'îr, se'r kökünden gelen sıfat isimdir. Sözlükte ism-i mefûl kullanımı (mas'ûr) tutuşturulmuş⁴⁴ manasında olan

³⁶ İbn Manzûr, "Lzy", 12: 286.

³⁷ İsfehânî, "Lzy", 740.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b.Ahmed b.Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2004), 18: 186.

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14: 93; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 113; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1998), 562; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 9: 86.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14: 93.

⁴¹ el-Meâric 70/10-14.

⁴² Türkiye'de hazırlanmış tez ve makalelerin çoğunda "sa'îr" şeklinde kullanılan kelimeyi biz bilinçli olarak "se'îr" olarak yazmak istedik. Çünkü "S" harfi Arapçadaki "sâd" harfi değil, "sîn" harfidir dolayısıyla başlangıç harfi sâd olsaydı ancak kelimenin "a" sesiyle okunması ihtimal dâhilinde olabilirdi. Bunun dışında "a" sesinin akabinde gelen "ayın" harfinin etkisi altında "a" sesi kullanılmıştır diye bir tespit olursa bunun da mümkün olamayacağını belirtmek gerekir. Zira bunun kıraat açısından daha büyük bir yanlış olduğuna dikkat çekmenin yanında "ayın" harfi kendisinde isti'lâ sıfatını barındırmaz; aksine istifâle sıfatı vardır, dolayısıyla pratikte ses vasat bir kalınlıkla kulağa gelse de aslî sıfatları ayının tefhîm harfi olmasına izin vermez. Bu nedenle se'îr kelimesinin sa'îr olarak kullanılması kanaatimizce hatalıdır.

⁴³ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfheşes*, 430.

⁴⁴ İbn Manzûr, "S'ar", 6: 266.

se'îr, "Şüphesiz Allah kafirlere lanet etmiş ve onlara alevli bir ateş hazırlamıştır" (el-Ahzâb 33/64) ayetinde olduğu gibi Allah'ın tutuşturduğu, alevlendirdiği bir ateş anlamında da zikredilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'deki on altı kullanımın sekizinde nekra olarak geçen kelimenin bazı ayetlerde "azâbi's-se'îr" ifadesi ile yer alması onun azap mahallerinden, cehennemin isimlerinden biri olarak kullanıldığını göstermektedir.

*Sekar*⁴⁵

Sekar Kur'ân-ı Kerîm'de toplam dört (el-Kamer 54/48; el-Müddessir 74/26, 27, 42) yerde⁴⁶ geçen ve sekara fiilinden türeyen bir isimdir. Sözlükte güneş yakması,⁴⁷ şiddetli azap⁴⁸ manalarını içeren kelime, gayr-ı munsarıftır ve yer aldığı ayetlerde cehennem yerine özel bir isim olarak kullanıldığı için cehennemin isimlerinden kabul edilmiştir.

Sekar sözcüğünün bulunduğu ayetlerin geneline bakıldığında müfessirler, onu, kemik, et, deri vb. yakmak istediği her şeyi yakıp yok eden, bu yok oluş sonrasında yeniden yaratma olsa dahi onu da yok eden ve böylece azap etmeye devam eden ateş⁴⁹ olduğu şeklinde yorumlamışlardır.

Genel olarak cehennemin isimleri yukarıda kısaca açıkladığımız isimler olsa da Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli azap yerleri/ türlerinden bahsedilmektedir. Ayetlerde yer alan "Sûu'd-dâr", "dâru'l-bevâr", "siccîn" gibi ifadeler daha ziyade cehennemin diğer isimleri ya da azap mahalleri olarak düşünülmekte, "azabu'l-harîk", "hamîm" gibi kavramlar ise azap türleri olarak kabul edilmektedir. Temas ettiği her şeyi yok eden manasında olan semûma gelince kullanıldığı iki ayetten

⁴⁵ Sekar kelimesi de yaygın olarak se'îr gibi "s" harfinden sonra "a" sesiyle kullanılmaktadır. Hâlbuki kelime "sîn" harfiyle başlamıştır ve "a" sesiyle değil "e" sesiyle devam etmelidir. Burada "sîn" harfinden sonra "kâf" harfinin gelmesi "e" sesi yerine "a" sesini kullanmaya sebep olmuş görünmektedir. Oysa bu durum hem kıraat hem de harflerin sıfatları bakımından hatalıdır. Uygulamada "kâf" harfi kendinden öncesini değil kendi hareke (sesli harf) sesini kalın okutmaktadır.

⁴⁶ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 432.

⁴⁷ İsfehânî, "Skr", 414.

⁴⁸ İbn Manzûr, "Skr", 6: 292.

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 144; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 17: 95, 19: 51; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8: 164.

birinde (el-Vâkıa 56/42) azap çeşidi, diğerinde “azabe’s-semûm” (et-Tûr 52/27) terkihiyle azap yeri olarak yorumlanmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de yüz kırk dört kez⁵⁰ geçen ve bunlardan yüz on sekizinde cehennem ateşi anlamında kullanılan “nâr” kelimesi aslında yukarıda sayılan cehennemle ilgili isimler ve kavramları; azap çeşitlerini yani uhrevî âlemin ceza boyutunun genel mahiyetini ihata etmektedir. Bu sebeple çoğu zaman cehennem yerine en sık kullanılan kavramdır. Ateş manasındaki nârın gözle görülen⁵¹ mi yoksa manevi mi olduğu tartışma konusu olsa da “... yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının...” (el-Bakara 2/24) ayetinde dikkat çekildiği üzere ateş manası sabittir. Hadis literatüründe de cehennemle ilgili en çok kullanılan kavramın “nâr”⁵² olduğu görülmektedir. Cehennemin isimleri ve kullanılan ilgili terimleri kısaca işledikten sonra cehennemin tefsîr müdevvenatına yansıması bölümüne geçebiliriz.

3. Cehennem Kavramının Tefsîr Müdevvenatına Yansımaları

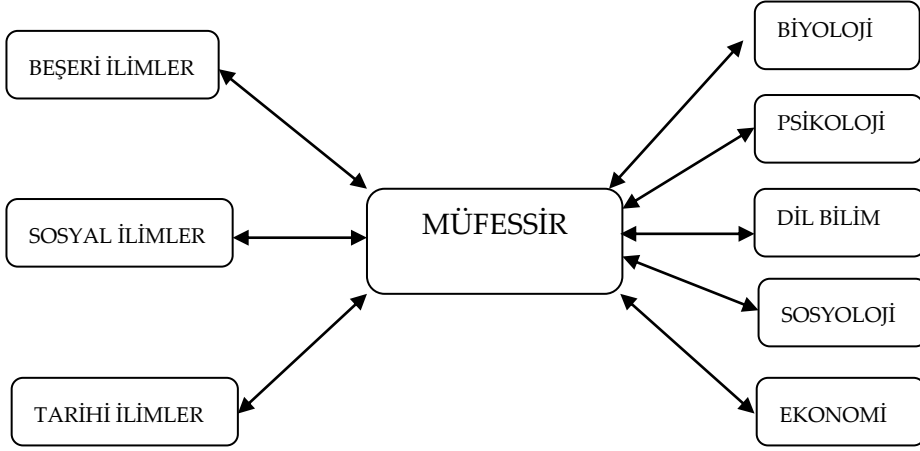
Cehennem kelimesinin anlamının verildiği bahiste de geçtiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'de elli biri Mekkî, yirmi altısı Medenî olmak üzere yetmiş yedi yerde geçen cehennem, İslam kültür tarihinde çok geniş bir yer kaplamaktadır. Çünkü cehennem genel manada azap mahalli olarak düşünülse dahi reelde dünya hayatının karşılığı mahiyetindedir. Bilindiği üzere İslâm'da Allah'a kul olmak amacıyla yaratılmış insanın yaratıcının kendisinden beklediği kulluk düzeyini gerçekleştirmesi ölçüsünde uhrevî karşılık alacağı vaat edilmektedir. Ödül ya da ceza mahiyetindeki bu karşılıkların ceza boyutu, cehennem özel ismiyle kavramlaşmıştır. Dolayısıyla kelimenin tefsîr müdevvenatında geniş yer alması şaşırtıcı değildir. Zira insana ‘bu dünyada doğru ve yararlı eylemlerde bulunursan ahirette mutluluğa erişirsin’; ‘kötülük yaparsan ahirette azap çekeceksin’ demek kafi değildir. Bunun için gerekli olan, o kişinin kendi iradî davranışlarının nasıl sonuçlanacağını bir şekilde tahayyül etmesini sağlayabilmektir. Yani akla daha doğrudan bir hitap gerekmektedir ve böyle bir hitap mecaz, teşbih ve temsiller olmadan etkin bir şekilde gerçekleştirilemez. Binaaleyh müfessirler, cehennemin dünyevî tecrübelerden hareketle ölçülemez azap yoğunluğunu anlatma

⁵⁰ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 815- 817.

⁵¹ İsfehânî, “Nar”, 828.

⁵² A. J. Wensinck - J. P. M. Mensing, *el-Mu'cemu'l-müfehres* (Leiden: Mektebetü Birll, 1936), 7: 20-38.

adına teşbih/ mukayese ve her türlü tasviri eserlerinde cem etmişlerdir.⁵³ Ayrıca bir müfessirin kendi periyodundan bağımsız yorumlar yapabileceğini varsaymak da yerinde olmaz. Bu bağlamda müfessirin yaşadığı dönemdeki sosyolojik, psikolojik, ekonomik unsurların yanında sosyal, beşerî ve tarihi ilimlerin etkisi de tevile yansımaktadır.



54

Pozitif ilimlerin yanında müfessirin temel hareket noktasının İslam olduğu muhakkaktır. Lakin İslamî algının Kur'ân tasavvurundan bağımsız olmadığını da unutmamak gerektiği için durum daha karmaşık bir hal alabilmektedir. Örneğin Mustafa Öztürk, Şafiî fıkhı, eş'ârî kelâmı ve Gazzâlî irfanının müfessir Râzî'nin Kur'ân tasavvurunun epistemolojik referanslarını oluşturduğunu söylemektedir.⁵⁵

Cehennem, özel adıyla açıklamaya muhtaç bir kelime olduğundan Kur'ân-ı Kerîm bu konuda detaylı bilgiler vermektedir. Ayetlerde yer alan bilgiler çoğu zaman tasvir mahiyetinde cehennem yapısını, derecesini, işlevini ve azap türlerini işlemektedir. Lakin müfessirler ve kelimacılar başta olmak üzere İslam âlimleri ayetlerin bu tasviriyle yetinmemiş konuyu çok farklı düzeylerde ele almışlardır. Öyle ki

⁵³ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 3: 1331.

⁵⁴ Tefsirlerin kültürel antropolojik yaklaşımına örnek için bk. Hatice Avcı, "Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşım ile Okumak", *Sosyal Bilimler Dergisi* 6/34 (2019): 511-523.

⁵⁵ Mustafa Öztürk, "Tefsirde Fahrettin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrettin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 285.

cehennemin şu anda yani kıyametten önce var olup olmadığı dahi tartışma konusu olmuş ve halen olmaktadır. Ancak şu kadar var ki, zamanını sadece Allah'ın bildiği sa'at/kıyamet mutlaka gerçekleşecek ve dünya hayatındaki tutum ve davranışları istikametinde herkes karşılığını mutlaka ahirette görecektir.⁵⁶ Hatta bu hakikat, Hz. Muhammed'den (s.a.v.) önceki peygamberlerin kavimleriyle giriştikleri tevhi'd mücadelesini konu edinen Kur'ân kıssalarının yüce kitapta anlatılma gerekçeleri arasında zikredilmektedir.⁵⁷ Şimdi cehennemle ilgili kısaca bahsi geçen meselelere detaylı bir şekilde bakmak yerinde olacaktır.

3.1. Cehennemin Fiziki Koşulları

3.1.1. Cehennemin Kapsamı, Dağ, Kapı, Vadi ve Kuyuları

Cehennemin kapsam ve boyutu konusunda ayette çok net bir ifade bulunmaktadır. "O gün cehenneme 'doldun mu?' deriz. O da 'daha var mı?' der." (Kâf 50/30) ayetinde açıkça ifade edildiği gibi cehennemin hiçbir sınırlılığı bulunmamaktadır. Buutları açısından "doldun mu?" ifadesini secde suresindeki "dolduracağım" (es-Secde 32/13) ifadesine hamleden Fahrettin Râzî, nihayetinde cehennemin doldurulacağını ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle "daha var mı?" sözü henüz dolmadığını lakin Allah'ın bir vaadi olarak cehenneme sevk öncesi işlemler tamamlandıktan sonra dolacağına işaret etmektedir⁵⁸. Elbette bu, Allah'ın günahkarlara kızgınlığı vaadini bildiren ve cehennemin hırsla doyumsuzluk gösteren konuşmasıyla kişiselleştirilmiş, mecazî bir deyim olabilir. Nitekim Beydavî'ye (ö. 685/1286) göre cehennem ile soru cevap şeklinde konuşulması, hayalleri çalıştırmak ve olacıkları tasvir etmek içindir.⁵⁹ Cehennemin farklı açılardan betimlenmesi, pedagojik etkisini artırdığı için 16. yüzyıldan itibaren resim sanatına da yansımıştır. Öyle ki dini içeriğe sahip kitaplarda dahi cennet ve cehennem resimleri bulunmaktadır. Bunlardan Muhammediye'nin yazarı Yazıcıoğlu Mehmet eserinde mahşer, uluhiyet âlemi, cennet kapıları ve katları

⁵⁶ el-A'râf 7/187; el-Kehf 18/21; et-Tâhâ 20/15; en-Nâzi'ât 79/42.

⁵⁷ Kur'ân'da kıssaların anlatılma gerekçeleri hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açılardan Kur'ân Kıssaları* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2018), 118-144; Mustafa Kara, "Kur'ân Kıssalarının Anlaşılması", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 219-225.

⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 150.

⁵⁹ Nâsuriddîn Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2003), 2: 424.

(firdevs cenneti, cennetü'l-celâl, cennetü'l-me'vâ vd.), daha ziyade ateş içeriği ağırlıklı olan cehennem tasvirleri çizmiştir.⁶⁰

Cehennemin konuşmasının hakiki manada olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Alûsî (ö. 1270/1854), ahiret aleminin dünyaya kıyasla anlaşılamayacağını dolayısıyla bunun mecazî kabul edilmesinin doğru olmadığını belirtmektedir.⁶¹ İlaveten Alûsî, görüşünü destekler mahiyette, Rabbinin cehenneme ayağı ile müdahalesine kadar cehennemin ihtirasının devam ettiği hadisini aktarmaktadır.⁶² Cehennemin konuşmasının temsili olmadığını düşünen diğer bir müfessir İsmail Hakkı Bursevîdir (ö. 1137/1725). Onun tercih ettiği görüşe göre cehennem, Allah'ın tıpkı insanların uzuvlarını konuşurması gibi konuşacaktır. Bu Allah için mümkündür. Ahiret hayatının dünyanın alışlagelen hayatından farklı olduğunu belirten müfessir kendi ihtiyarını desteklemek üzere "cehennem kıyamet günü insanlara doğru kükreyecek, hücum edecek, melekler zincirlerle çekecek, müminlere 'ey mümin çabuk geç, senin nurun ateşimi söndürdü', diyecektir", rivayetini aktarmaktadır. Ayrıca müfessir, cehennemin daha var mı? şeklindeki sorusunu ziyadeliği nefy ve hükmü takrîr manasında almaktadır. Yani bilineni tasdik anlamında 'benim yanımda daha fazlasını alacak yer var mı?' demek, 'artık doldum, senin vaadin yerine geldi, bir iğneyi bile alamayacak hale geldim' demektir.⁶³

Cehennemin fiziki yapısıyla ilgili diğer bir içerik olarak kapılarının bulunduğu ayette belirtilmektedir: "Onun yedi kapısı vardır ve her kapıya onlardan bir grup ayrılmıştır." (el-Hicr 15/44) Lakin bu kapıların mahiyeti ve yerleşim düzeni hakkında bilgiler verilmemektedir. Ayette geçen kapıları üst üstedir, buna da delil münafıkların en alt tabakada olduğunu belirten ayettir (en-Nisâ 4/145) ya da cehennem bir karargâh gibi yedi kısma ayrılmıştır ve hepsinin ayrı kapıları vardır, şeklinde yorumlayan müfessirler⁶⁴ bulunmaktadır. Benzer bir yorumu yapan

⁶⁰ Mürüvvet Harman, "Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'sinde Yer Alan Cennet ve Cehennem Tasvirleri", *Mukaddime Dergisi* 5/1 (2014): 98- 109.

⁶¹ Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh Âlûsî, *Ruhu'l-me'ânî fi Tefsîri'l-Kurânî'l-azîm* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2001), 13: 337, 338.

⁶² Buhârî, "Kitâbu't-Tefsîr", 282.

⁶³ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyân* (İstanbul: Cümle Yayınevi, ts.), 9: 126, 127.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 19: 151; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10: 30; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5: 50.

Nesefî (ö. 710/1310), cehennemin kapılarından kastın onun tabakaları, derekeleri ve suçluların yuvarlanacakları yerlerdir, en üst tabaka da tevhit inancına sahip olanların tabakasıdır, demektedir.⁶⁵ Bunun yanında girecek kişilerin fazla olmasının kapı fazlalığını gerektirdiğini; veyahut yedi rakamından günahların uygulandığı ve hissedildiği duyu organlarının -ki bu organlar göz, kulak, dil, el, ayak, ağız ve fercedir⁶⁶- kastedildiğini söyleyen müfessir de⁶⁷ mevcuttur. Bahsi geçtiği üzere cehennemin kapılarını yukarıda aktarılan isimlere hamleden müfessirler çoğunlukta olmakla beraber, nâr kelimesinin bu kullanımların tamamını ihata ettiği görülmektedir.

“Cüz'üm meksûm” ifadesi çeşitli bölümler olduğunu destekleyen diğer ifade iken günah düzeyinin farklı olmasının ceza boyutunu da farklılaştıracağını aklen mümkün kılmaktadır. Kuşeyrî (ö. 465/1072), küfrün farklı dinlerden ibaret olduğunu, bunların değişik zümreler halinde azapta birleşeceklerini ve cehennemin her bir çukuruna ayrılmış bir kavmin bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁸ Fakat kapı yahut kısımların mahiyeti ve düzeni hakkında çok fazla bilgi sahibi olmadığımız, hakikî bilginin Allah katında olduğu aşikârdır. Belki bu sebeple pek çok müfessir ilgili ayetin tefsir bahsini ‘doğrusunu Allah bilir’ söyleminin nezaketiyle tamamlamaktadır.

Cehennemin fiziki tasvirleri arasında “onlardan sonra namazı zayi eden, şehvet ve dünyevî tutkularının peşine düşen bir nesil geldi. Onlar bu tutumlarından ötürü büyük bir azaba (gayya) çarptırılacaklardır.” (Meryem 19/59) ayetinin yorumu bulunmaktadır. Ayette şehvetten ve Allah'ın yasakladıklarını yapanların uğrayacağı cezadan bahsedilmekle birlikte ayette yer alan gayya kelimesi kuyuya hamledilmekte ve gayya kuyusu diye meşhur olan bir cehennem kuyusunun varlığından söz edilmektedir. Zemahşerî (ö. 538/1143), Allah'a sığınılan vadi rivayetini aktarmakla birlikte ‘gayy’ın “azgınlığın karşılığı” olduğunu iştihad

⁶⁵ Ebu'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2001), 1: 665.

⁶⁶ Organ dağılımında eksik olan kalptir. Çünkü kalp cehenneme kapalı, cennete açıktır: çünkü kalp doğrudan Allah'la irtibatı olabilen bir organdır. Bu sebeple cennet kapısının sekiz olduğu belirtilmiştir. Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5: 50.

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5: 50.

⁶⁸ Ebu'l-Kâsım Zeynulislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2000), 2: 139.

yaparak aktarmaktadır.⁶⁹ Söz konusu deyim in Türkçede de yerleştiğini vurgulayan Elmalılı, bunun cehennemin bütün derelerinin kendisinden Allah'a sığındığı bir vadi olduğunu eklemektedir.⁷⁰

"Ben onu dimdik bir yokuşa sardıracağım" (el-Müddessir 74/17) ayeti de cehennemin içeriği hakkında bilgi veren ayetler arasındadır. "Sa'ûd" kelimesinin hadislerden rivayetle ateşten bir dağ olduğunu nakledenlerin⁷¹ yanında onun kişinin takat yetiremeyeceği derecede çetin bir azaptan temsil ve teşbih olduğunu belirten müfessirler⁷² bulunmaktadır. Nitekim ayetin sibakında ilgili şahsın ayetten etkilenip ne kadar uzun ve derin düşündüğü, ölçüp biçtiği ama bir o kadar da inat ettiği muazzam bir şekilde ifade edilmektedir. Kurtubî (ö. 671/1273), ayeti garip bir hadis çerçevesinde yorumlamaktadır: 'sa'ûd' ateşten bir dağ olup ona yetmiş yıl boyunca tırmanacak, sonra aynı şekilde oradan aşağı yuvarlanacak ve bu ebediyen devam edecektir.⁷³ Diğer ihtimal ise arkasından ölüm gelince canı çıkacak gibi sürekli yukarı yükselir, böylece bedeninin dışından azap edildiği gibi, bedeninin içinden de azap edilmiş olur. Yani cehennemliğe rahatın söz konusu olmadığı azap yüklenecektir.⁷⁴

3.1.2. Cehennem Görevlileri

"(Görevlilere şöyle seslenirler:) Ey Malik! Rabbin bizim işimizi bitirsin. O da, 'Siz hep böyle kalacaksınız' der." (ez-Zuhruf 43/77) ayetinde zikredildiği gibi cehennem ehlinin cehennem görevlileriyle diyalogu mevcuttur. Cehennemin görevlilerinin bulunduğu açıkça bildiren ayette cehennemdekilerin gerçek manada yardım mı istedikleri yoksa imkansızlığını bile bile bir temenni mi diledikleri konusu net olamamakla birlikte, içinde buldukları çaresizlik sebebiyle, yardım talep etmeleri muhtemel görülmektedir. Müfessirler tarafından ayetteki ifade sadece talep boyutuyla değil farklı şekillerde de incelenmektedir. Örneğin müfessir Râzî, cehennem görevlisi malikin cehennem ehline

⁶⁹ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemaşşerî, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3: 24, 25.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 231.

⁷¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 162.

⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 178; benzer yorum için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 19: 49.

⁷³ Tirmizî, "Cehennem", 9.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 19: 48, 49.

cevabını ne zaman verdiğini tartışmaktadır: Hemen mi yoksa uzun bir süre sonra mı olduğu konusunda açıklama yapılmadığını kaydederek onlara cevabın kendilerini hafife almak maksadıysa geciktirilmesinin imkânsız olmadığını belirtmektedir. Râzî, ilave olarak farazî şartları da değerlendirmektedir: şayet bir kişi "Allah onlara cehennemde kalacaklarını zaten bildirdiyse böyle bir istekte bulunmaları abes değil midir?" derse bunun cevabı 'onların acizliğindedir', demektir. Diğer bir ifadeyle uzun bir süre aynı durumda kalan cehennem ehlinin kimi zaman sessiz lakin kimi zaman da şiddetli azabın etkisiyle çaresizce yok edilmeyi istemeleri normal kabul edilmektedir.⁷⁵

Çağımızın müfessirlerinden Elmalılı ise malikin cehennem muhafızının ismi olduğunu söyleyerek cehennemdekilerin malikin Rabbinden kendilerini öldürmesini, dolayısıyla bu azaptan kurtulmak istediklerini belirtmektedir. Kaynak göstermeksizin İbn Abbas'tan rivayetle malikin cevabının bin yıl sonra olduğunu aktarmaktadır.⁷⁶

Cehennem görevlilerinin varlığının yanında "üzerinde on dokuz (görevli melek) vardır." (el-Müddessir 74/30) ayeti de görevlilerin sayısı hakkında bilgi vermektedir. Müfessir Kurtubî'ye göre on dokuz sayısı cehennem için görevli meleklerin tamamını ifade edebileceği gibi bunlar sorumlu meleklerin önderleri de olabilirler.⁷⁷ İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre ise bu melekler zebanilerin liderleridir ve yaratılışları oldukça kocaman, ahlakları çok katıdır.⁷⁸ On dokuz ifadesini son derece detaylandıran Râzî, Vahidî'den aktarımla müfessirlerin şöyle dediklerini belirtir: Cehennem bekçileri on dokuz olmakla birlikte bu meleklerin gözleri şimşek, dişleri çatal çatal ve kanca biçiminde, saçları ayaklarına değmektedir.⁷⁹ Tek avuçlarının içi Rebîa ve Mudar kabilelerini içine alabilecek kadar geniştir. Usulü gereği tek yorumla yetinmeyen Râzî,

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 195.

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6: 390.

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 19: 52, 53.

⁷⁸ Ebu'l-Fidâ İmâmüddîn İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrût: Dâru Kütübi'l-ilmîyye, 2015), 6: 315.

⁷⁹ Bu ibarelerin kullanılmasında müşriklerin çoğunluğun kendilerinde olması zannıyla meydan okumaya kalkmasına dair rivayetlerin payı büyük görünmektedir. Dolayısıyla Allah'ın görevlilerine güç yetirilemeyeceği ifade edilmektedir. Hatta Alak suresi 17 ve 18. ayetlerdeki "Haydi taraftarlarını çağırın, biz de zebanileri çağıracağız." buyruğu Allah'ın onlara meydan okuması şeklinde yorumlanmaktadır. Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9: 557.

sayının on dokuz olmasını açıklarken kullandığı ihtimallerden bir tanesinde bu sayı hayvanî ve tabîî kuvvetlerdir ki; hayvanî kuvvetler on iki, tabîî kuvvetler ise yedidir, demektedir.⁸⁰

Konuya daha itikâdî bir yaklaşım sergileyen Elmalılı ise insanın ruhî ve ahlakî kuvvetlerini tahlil ve tasnif ederek bu on dokuz sayısının sırrını ve hikmetini açıklamaya çalışmanın doğru olmadığına dikkat çekerek 'bu akılla bilinebilecek bir konu değil iman meselesidir', demektedir. Zira ayetin sibakında da zebanilerin sayısının kâfirler için bir fitne olduğu hatırlatılmaktadır.⁸¹ Bu noktada vahiy yoluyla tertip edildiği için Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında/yorumlanmasında siyak ve sibakın yani bağlamın önemli rol oynadığını söylemek de yerinde olacaktır.⁸²

Cehennem görevlilerine cehennem ehlini zorla cehenneme soktukları için de zebanî⁸³ denmektedir. "...O ateşin başında gayet katı, çetin, Allah'ın kendilerine verdiği emirlere karşı gelmeyen ve kendilerine emredilen şeyi yapan melekler vardır." (et-Tahrîm 66/6) ayetinde dikkat çekildiği üzere bu melekler katılık ve çetinliklerini cehennem ehline karşı kullanmaktadırlar.⁸⁴ Sâbûnî'ye göre onlar azaptan yaratılmışlardır ve kendilerinden merhamet istenildiğinde acımamaktadırlar. İnsanlara yemek ve içmenin sevdirmesi gibi onlara da cehennemdekilere azap çektirmek sevdirmiştir.⁸⁵

3.2. Cehennem Azap Çeşit/ Türleri

3.2.1. Maddî ve Biyolojik Kaynaklı Olanlar

Nâr

Öncelikle belirtmek gerekir ki buradaki maddî ve biyolojik azap ayırımı, yeni bir iddiada bulunmak ve azap çeşitlerini kesin çizgilerle ayırmayı hedeflemekten ziyade, anlatımı ve zihinde şekillenmeyi kolaylaştırmak amacını taşımaktadır. Maddî ve biyolojik azap çeşitlerinin en temeli ve en yaygın olanı şüphesiz ki cehennem ateşidir.

⁸⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 179.

⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8: 164.

⁸² Mustafa Kara, "Hacc Süresi 15. Âyetin Anlaşılmasında Etkili Olan Üç Problem ve Çözüme Dair Yaklaşımlar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (2014), 228.

⁸³ Bk. İbn Manzûr, "Chm", 6: 16.

⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 426.

⁸⁵ Muhammed Alî Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001), 3: 386.

Ateş motifi cehennem ile o kadar özdeşleşmiştir ki çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılmaktadırlar. Ya da cehennem denince akla ateş gelmektedir. Daha önce de zikredildiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'de yüz on sekiz yerde⁸⁶ cehennem ateşi manasında nar kelimesi geçmektedir.

Narın gözle görünen ateş olduğunu belirten Râğıp İsfehânî, nâr ile nurun aynı kökten geldiğini narın insanların dünya hayatına, nurun da ahiret hayatına faydalı olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁷ Bu bakış açısıyla narın dünya için güzel nimetlerden olduğunu belirten Câhiz (ö. 255/869), cehennemin temel azap şeklinin ateş olmasının asıl amacının insanları dünyada kötülüğe meyletmekten vazgeçirmek olduğunu söylemektedir.⁸⁸ Nitekim ayetlerin pek çoğunda Câhiz'in işaret ettiği gibi bir davranış anlatılmakta ve sonucunda karşılaşacakları azap hakkında bilgi verilmektedir. İnsanın kendisini dünyadaki ateş içinde bile tahayyül etmesi psikolojik açıdan son derece etkileyici bir unsurdur. Bunun üzerine bir de henüz varlığı ve içeriği hakkında yakînen ve tecrubî manada bilgi sahibi olmadığımız cehennem ateşi kişiyi dehşete düşürecek derecede korkutucu ve caydırıcı olabilme potansiyeline sahiptir.

Cehennem ateşinin kimlere dokunacağını belirtildiği ayetlerde ateşin seviyesi ve şiddeti konusunda bilgiler verilmekte, cehennem sahnesi gözlerde canlandırılmaktadır: “Şüphesiz ayetlerimizi inkâr edenleri ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz. Şüphesiz, Allah azîz ve hakîmdir.” (en-Nisâ 4/56) Ayette yer alan ve fiili muzarinin başına gelen 'sîn ve sevfê' edatlarıyla birlikte gelecek zaman katederek kullanılan “atacağız” ifadesi tehdit ve va'id içermektedir. نُصَلِّيهِمْ kelimesinde “onları cehenneme sokarız” manasından daha fazlasının olduğunu belirten Râzî, bu ifadenin “onları ateşte kebab ederim” anlamını içerdiğini istişhâd yaparak paylaşmaktadır. Bu kısma kadar ayette geçen kelimelerin tevlini yapan Râzî, buradan sonra farazi soru ve cevaplara yer vermektedir. Örneğin ilk soru olarak Allah'ın onları ebedî olarak, cehennemde tuttuğu sürede yanmayan ve pişmeyen derileri neden tercih etmediğini sorgulayanlara cevap vermektedir. Ve cevaben Allah'ın

⁸⁶ Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 815- 817.

⁸⁷ İsfehânî, “Nar”, 828.

⁸⁸ Ebû Osman Amr b. Bahr Câhiz, *Kitâbu'l-hayevân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1969), 5: 461, 464.

elbette buna kadir, hatta hiç ateş olmadan da aynı azabı çektirebilme gücüne sahip olduğuna ama vadinin bu olmadığına dikkat çekmektedir. Bunun yanında daha ilginç başka bir mesele olarak, cehennemde yanan derilerden sonra yenilenen derilerin, günahı işleyen deriler olmadığını, dolayısıyla yeni derilerin bu azabı hak edip etmediğini tartışmaktadır.⁸⁹ Bir parantez açarak ayetin Allah'ın azîz ve hakîm oluşuyla bittiğini hatırlatmanın yerinde olduğu kanaatindeyiz. Zira yukarıda geçen tartışmaların tamamını anlamlı bir noktaya bağlayan bu sıfatlardır; sonsuz izzet ve güç sahibi olan ve bu gücünü birçok hikmete mebni olarak kullanan Allah'ın yapacakları, söz konusu sıfatlarından ötürü imkânsız olmadığı gibi tartışmaya da açık değildir.

Müfessir Râzî'nin herhangi bir tetikleyici unsur olmadan, normal koşullarda insanın zihnine gelmeyecek bu sualleri tartışması yersiz değildir. Çünkü bu sualler, bütün sıfatlarının bilincinde olarak Allah'a inanan bir mümin için gerekli görünmese de her müfessirin kendi kültürel antropolojik koşullarında tefsir yazdığını unutmamak gerekmektedir. Çünkü içinde buldukları toplumun meseleleri müfessirin tefsiri yazma sebebidir. Aksi durumda daha öncelerde tefsir yazılmıştır ve yenisine ihtiyaç yoktur. Bir eş'arî kelamcısı olan Râzî'nin yaşadığı zaman dilimi göz önünde bulundurulursa kelâmî tartışmaların zirveye ulaşması, kendisinin yaşadığı asırda vefat eden Mutezilî müfessir Zemahşerî'nin (ö. 538h) kelâmî bir tefsirinin varlığı -ki Râzî tefsirinde en fazla Zemahşerî'nin görüşlerine reddiyede bulunmakta ve çoğu zaman kendisini muhatap dahi almadan Keşşâf sahibi diye hitap etmektedir- ve bu unsurların toplumu yönlendirmesi elbette müfessirin yorumlarını etkilemektedir.

Cehennem ateşi karşısında cehennem ehlinin onun dehşetinden ötürü ne kadar pişman oldukları ayette aktarılmaktadır: "Ateşin karşısında durdurulup da 'Ah keşke dünyaya geri döndürülsek de Rabbimizin ayetlerini yalanlamasak ve müminlerden olsak' dedikleri vakit (hallerini) bir görsen!" (el-En'âm 6/27) Müfessir İbn Kesîr, cehennem ehlinin bu pişmanlıklarının cehennem ateş, zincir ve diğer unsurlarını gördükleri ve o korkulu anı gözleri ile müşahede ettikleri vakit gerçekleşeceğini belirterek, kâfirlerin aslında içten içe Peygamber ve davasının hak olduğunu bildiklerini lakin kendilerine tabi olanlara

⁸⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 10: 108, 109.

aksini söylemeleri nedeniyle derûnî pişmanlık içindeki ruh hallerini aktarmaktadır. Fakat Allah onları yalanlamakta ve ayetin siyakında "...Eğer geri döndürülselelerdi yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdi. Doğrusu onlar yalancılarıdır." buyurmaktadır. Rivayet tefsiri geleneğinin son halkalarından olan İbn Kesîr, bu ayetin insanlara mümin görünüp de içlerinde küfür gizleyen münafıkları kastetmesinin de muhtemel olduğunu belirtmektedir.⁹⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de cehennem ateşinin dehşeti de anlatılmaktadır. "Hayır, onlar kıyameti yalanladılar. Biz ise o kıyameti yalanlayanlara çılgin bir cehennem ateşi hazırlamışızdır. Bu ateş onları uzak bir mesafeden görünce onun müthiş kaynamasını ve uğultusunu işitirler." (el-Furkân 25/11-12) Bir tasvir metodu olarak teşhis sanatının icrası ile canlı olmayan soyut bir nesneye canlılık kazandırılmakta ve öfkeli bir bireyin davranışı cehennem tarafından sergilenmektedir. Râzî bu meseleyi üç başlık altında toplayarak: ehli sünnete göre hayatın olması için beden şart değildir, belki Allah cehennemde canlı bir ateş yaratmıştır; ateşin alevinin sesi ve hızı, öfkeli kişinin sesine ve hareketlerine teşbih edilmiştir; bu ifadeyle zebanilerin öfkesi kastedilmiş olabilir, şeklinde görüşlerini sıralamaktadır.⁹¹ Âlûsî ise cehennemin kişiselleştirilmesiyle ilgili zahîrî manayı tercih ederek naklen şu rivayeti aktarmaktadır: Hz. Peygamber (s.a.v.) "Her kim bilerek, bana atfederek yalan söyleirse,⁹² cehennemin iki gözü arasında oturacağı yere hazırlansın" buyurdu. "Ey Allah'ın Rasulu cehennemin gözü var mıdır?" dediler. "İşitmediniz mi? Allah Teâlâ "Onları uzak bir mesafeden görünce..." buyuruyor, gözleri olmasa görür mü? buyurdu."⁹³

Kıyameti inkâr eden kâfirleri oldukça uzak mesafeden dahi tanıyan cehennemin, öfkeden kaynamaya ve uğuldamaya başlamasının aktarıldığı ayetteki⁹⁴ تَغَيُّطًا (tegayyuz) kelimesini öfkelenmek, زَفِيرًا (zefîr) kelimesini de içeri nefes almak şeklinde anlamlandıran Elmalılı,

⁹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3: 12.

⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 56, 57.

⁹² Yüce Allah Kur'ân'da yalan konuşmayı yasaklamaktadır (Hacc 22/30). Bu bağlamda hem hakikati yalanlamak hem de hakikatin hilafına yalan konuşmak tüm insanlara yasaklanmıştır. (Yalancılık ve yalanlama konusunda geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, *Kur'ân ve Güzel Ahlâk*, 2. Baskı (Samsun: Üniversite Yayınları, 2019): 95-99.

⁹³ Âlûsî, *Ruhu'l-me'ânî*, 9: 432.

⁹⁴ Sâbûnî, *Safoetü't-tefâsîr*, 2: 326.

cehennemin onları gördüğü vakit –onların cehennemi görüp görmemesi önemsizdir- öfkesinden dehşetli sesler çıkarmakta ve onları sömürmek için içine çekmekte olacağını vurgulamaktadır. Cehennemin onları görebilme yeteneğinin olması cehenneme bir idrak nispet etmektir ki; Elmalılıya göre çoğu müfessir bunu mecazî manada değerlendirmektedir. Oysa cehenneme farklı ayetlerde⁹⁵ de canlılık izafe edildiğini belirten müfessir, burada kelimelere birbirinden farklı anlamlar vermek yerine meseleyi Allah'ın kudreti dâhilinde esrarengiz bir durum olarak düşünmek gerektiğini belirtmektedir.⁹⁶

Cehennem azabının dehşeti ve etkisini artırmak amacıyla teşhis sanatının işlendiğini söyleyebileceğimiz başka ayetler Mülk suresinde geçmektedir. “Rablerini inkâr edenler için cehennem azabı vardır. Ne kötü varılacak yerdir orası! Oraya atıldıklarında, onun kaynarken çıkardığı korkunç uğultuyu işitirler. Neredeyse cehennem öfkeden çatlayacaktır! Oraya her bir topluluk atıldıkça oranın bekçileri onlara, “size bir uyarıcı gelmemiş miydi?” diye sorarlar.” (el-Mülk 67/6-8) شهيق kelimesini inkârcuların çıkardığı eşek sesine benzeyen sesleri olarak yorumlayan Süyûtî'ye (ö. 911)⁹⁷ karşın Mâverdî, o korkunç sesin cehennem ehlinden yahut cehennemden gelmesinin farksız olduğunu belirtmektedir.⁹⁸ Sevri, تَفْوَر kelimesine cehennem çok suda az tanenin kaynatılması gibi onları kaynatır manasını⁹⁹ verirken İbn Abbas, cehennem cehennemliklere öfkesinden tıpkı bir tencerenin, kazanın kaynaması gibi kaynar demektedir.¹⁰⁰ Râzî ise bu tür mecazî ifadelerle ilgili fikrini anatomik kurallara göre açıklamaktadır: Öfke kalbin kanı kabardığında meydana gelen bir haldir. Kan kabardığında hacmi ve miktarı arttığından kan damarları uzar/ genişler. Dolayısıyla öfkenin şiddeti arttıkça kabarma da o nispette olur. Damarlar çatlayacak derecede gerilir. Bütün bu birbirine bağlı unsurlar aşırı öfkeyi mecazî olarak ifade etmek için kullanılmıştır.¹⁰¹

⁹⁵ Örneğin bk. Kâf 50/30.

⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 422.

⁹⁷ Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 562.

⁹⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî* (Beyrût: y.y., 1992), 6: 53.

⁹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6: 245.

¹⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 56, 57.

¹⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 56.

Yiyecek ve İçecekler

Cehennem azabının temel unsuru olan ateş dışında cehennemde yiyecek ve içecekler cinsinden azaplar da bulunmaktadır. “Ziyafet olarak bu mu daha hayırlı, yoksa zakkum ağacı mı? Şüphesiz onu zalimler için bir imtihan aracı kıldık. O, cehennem dibinde biten bir ağaçtır. Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır. Cehennemlikler ondan yiyecekler ve onunla karınlarını dolduracaklardır. Sonra onlar için bunun üstüne bir de kaynar sudan karışık bir içecek vardır.” (es-Saffât 37/62-67) Genel olarak cehennem içecekleri, suları, nehirleri ve pınarları denilebilecekler arasında mâu/mühl (el-Kehf 18/29; el-Meâric 70/8), hamîm (el-En’âm 6/70; Yûnus 10/4; el-Hac 22/10,19; es-Saffât 37/67; Sâd 38/57; Gafir 40/72; ed-Duhân 44/46,48; Muhammed 47/15; er-Rahmân 55/44; el-Vâkıa 56/42-44, 54, 93), ayn’âniye (ed-Duhân 44/45; er-Rahmân 55/44), şerâb/şürb (el-En’âm 6/70; Yûnus 10/4; el-Kehf 18/29), nühâs (er-Rahmân 55/35), şevb (es-Saffât 37/67), katırân (İbrâhîm 14/50; el-Kehf 18/96; er-Rahmân 55/44), sadîd (İbrâhîm 14/16; el-Kehf 18/29), gassâk (Sâd 38/57; en-Nebe’ 78/24), gıslîn (el-Hâkka 69/36) gibi isim ve sıfatlar sayılabilir.¹⁰² Cehennem içecekleri konusunda açıklamalara geçmeden önce cehennem yiyeceklerine dair bilgi vermek gerekirse öncelikle zakkuma değinmek yerinde olacaktır. Cehennem yiyeceği olarak geçen zakkum hakkında elbette fazlaca yorum yapılmaktadır. Bu yorumların büyük çoğunluğu nass değil rivayet ve te’vîl kaynaklı olmakla beraber bir gruplandırmanın bilgiyi toparlamaya yardımcı olacağı aşikardır. Zakkumun bir ağaç çeşidi ve yiyecek olduğundan hareketle sıfatlarını belirleme çabası müfessirlerin üzerinde yoğunlaştığı ilk meseledir. Taberî zakkumun cehennem dibinde biten ve dünyada Rabbine nankörlük yapanlara sunulacak bir yemek olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³ Râzî’ye göre cehennem dibinde bitip tomurcuklanacak ve dalları cehennem derekelerine doğru yükselecektir. Yemenliler hurmaya ve kaymağa zakkum demektedirler. Râzî, dünyevî olarak olumlu bir mananın bulunduğu, Yemenlilerin güzel bir yiyeceğe bu ismi verdiklerini lakin Allah’ın bunu kastetmediğinin açık olduğunu

¹⁰² Cehennem suları ve içecekleri hakkında detaylı bilgi için bk. İlhami Günay, “Kur’ân-ı Kerim’e Göre Cehennem Suları ve İçecekleri”, *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (2015): 115-140.

¹⁰³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 25: 130.

belirtmektedir.¹⁰⁴ Elmalılı ise zakkumun hicaz bölgesinde, Mekke'de biten küçük yapraklı acı ve fena kokan bir ağacın ismi olduğunu kaydetmektedir.¹⁰⁵

Mâverdî, bu konuda Vâkıa suresindeki (el-Vâkıa 56/51-56) sıralamayı esas alarak cehennemdekilerin zakkum ağacından yiyip karınlarını doyurduktan sonra kaynar su içme isteklerini susamış develerin suya saldırıp içmesi, şeklinde aktarmaktadır.¹⁰⁶ Kur'ân-ı Kerîm'de zakkum ağacı dışında besleyiciliği ve açlığı yok edici özelliği olmayan "dari" isimli yiyecekte de bahsedilmektedir. İbn Kesîr'e göre bu ağaçtan daha iğrenç ve daha çirkin görünümlü bir ağaç bulunmamaktadır. "Onlara, acı ve kötü kokulu bir dikenli bitkiden başka bir yiyecek yoktur." (el-Gâşiye 88/6) ayetini delil getirerek tadının, kokusunun ve tabiatının kötülüğünü de mevcut özelliklerine ilave etmektedir.¹⁰⁷

İkinci mesele olarak meyvelerinin şeytan başına benzemesi ise kinayedir. Çünkü insanlar şekil ve gidişat açısından mükemmel olanları melekler, son derece çirkin ve çarpık olanları şeytanlar şeklinde tasavvur etmektedirler.¹⁰⁸ Taberî, benzer ifadelerle ağacın tomurcuklarının çirkin görünümünden ötürü şeytanların başlarına benzetildiğini;¹⁰⁹ Mâverdî, şeytanın fiziki yapısının çirkinliğiyle insanların zihninde yerleştiği için bu teşbihin yapıldığını¹¹⁰ ifade etmektedirler. Mevdudî ise güzel bir kızın periye, çirkin kadının ise cadıya benzetilmesi gibi, nurânî bir yüzün meleğe, kötü huylunun ise şeytana benzetildiğini kaydetmektedir.¹¹¹

Cehennemin içeceğine gelince kaynar su ve irinden oluşmaktadır. Yukarıdaki ayette geçtiği üzere zakkuma ilaveten kaynar su ile karıştırılmış içecek sunulacaktır. Nitekim Muhammed suresinde kaynar suyun derecesi bağırsakları paramparça eden¹¹² sıfatıyla belli

¹⁰⁴ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 123.

¹⁰⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6: 206.

¹⁰⁶ Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî*, 6: 259, 260.

¹⁰⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 310.

¹⁰⁸ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 123; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6: 206.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12: 77, 78.

¹¹⁰ Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî*, 5: 51.

¹¹¹ Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, 5: 23.

¹¹² Muhammed 47/15; Kur'ân-ı Kerîm'de cehennemin azap şekillerinden kaynar su ile ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Bk. el-En'âm 6/70; Yunûs 10/3; el-Kehf 18/29; el-Hacc

edilmektedir. “Hüsranın ardından da cehennem vardır. Orada kendisine irinli su içirilecektir. Onu yudumlamaya çalışacak fakat boğazından geçiremeyecektir... ” (İbrâhîm 14/16-17) ayeti kaynar su dışında irinli suyun cehennem ehlinin içeceği olduğunu belirtmektedir. Taberî onun kustumuk ve kan türü bir içecek olduğunu söylemektedir.¹¹³ İbn Kesîr’in rivayetine göre Mücahid ve İkrime, ayetteki “sadîd” kelimesini irin ve kandan; Katade ise o kişinin eti ve derisinden akan şey olduğunu kaydetmektedirler.¹¹⁴ Cehennem’de içecek olarak “gassak” (en-Nebe 78/25, 26) da bulunmaktadır. Müfessirler genel olarak bunun hamîmin zıddı olarak son derece soğuk bir içecek olduğunu vurgulamaktadırlar.¹¹⁵ Hamîm kelimesi ise Elmalılıya göre kaynar su demektir ve bağırsakları parçalayan suya denir.¹¹⁶ Hamîmin kök manaları da dikkate alındığında onun; sıcaklığının şiddetiyle terleteceği, hatta organları eriterek sıvılaştıracağı anlaşılmaktadır. Hamîmin bu anlatımının, insanın inanç ve fiillerini Allah’a tabi kılmasını sağlamaya yönelik olduğu muhakkaktır.¹¹⁷ Bu meyanda Seyit Kutub, cehennem sahnesinin anlatıldığı ilgili ayeti, adeta hayallerde canlandırarak; yananların vücutlarından akan irinli sular tekrar kendilerine içirilmekte, onlar ise istemeye istemeye lakin mecbur oldukları için iğrenerek içmekte fakat acı ve kötü kokusundan ötürü yudum boğazlarına düğümlemektedir, şeklinde aktarmaktadır.¹¹⁸

Kaynar su cehennemde sadece içecek değil aynı zamanda fizyolojik azapta kullanılan başka bir araçtır: “... Başlarının üstünden kaynar su dökülür. Onunla, karınlarının içindekiler ve derileri eritilir...” (el-Hacc 22/19-20) Bu ayetle ilgili olarak Taberî, onların başlarından dökülen kaynar suyun onların hem vücutlarındaki yağlarını hem de derilerini eriteceği böylece bu su ile yanıp kavrulan derilerinin parça parça döküleceği yorumunu yaparken,¹¹⁹ Râzî, söz konusu sıcak suyun ısı derecesini belirtmek için İbn Abbas’tan ‘şayet o sudan dünyanın

22/19-20; Gâfir 40/71-72; ed-Duhân 44/34-41; er-Rahmân 55/44; el-Vâkıa 56/42,93; en-Nebe 78/24-26.

¹¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 195.

¹¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3: 597.

¹¹⁵ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 192, 193; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4: 353.

¹¹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6: 206.

¹¹⁷ Günay, “Kur'ân-ı Kerîm’e Göre Cehennem Suları ve İçecekleri”, 125.

¹¹⁸ Seyyit Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1971), 6: 147.

¹¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 134.

dağlarına bir damla düşmüş olsaydı, onu eritirdi' sözlerini rivayet etmektedir. Ayetteki "Yusheru" kelimesi, eritilir manasında kullanılmaktadır; yani onların başlarından kaynar su döküldüğünde, onun, bedeninin içinde yapacağı tahribat, dışında yapacağının aynısı olur, denmektedir. Diğer yandan iç ve dış organlara aynı anda aynı etkiyi yaptığı için bu ifade, Muhammed suresinde geçen bağırsak ve iç organları eriten kaynar su anlamından daha beliş ve daha etkilidir.¹²⁰

İbn Kesîr, ayetin yorumuyla ilgili geniş bir rivayet silsilesi kullanmakta, olayın gerçekleşme anını ayrıntısıyla vermekte ve özetle başlarından kaynar su döküldüğünde gerçekleşen erimenin sıralamasını aktarmaktadır: Melek ona bir kabı hararetinden dolayı iki kısaç ile taşır. Yüzüne yaklaştırdığında tiksindir lakin melek demirden bir kamçıyı kaldırarak başına vurur ve beynini boşaltır. Sonra kabı onun beyninden aşağı doğru döker, böylece kaynar su karnına ulaşır ve Allah'ın 'karınlarındakiler ve derileri eritilir' kavli gerçekleşir.¹²¹ Dünya hayatında olumlu bir anlam taşıyıp insanın biyolojik zorunluluklarına dayalı ihtiyaçlar olarak dikkatini ve hevesini cezbeden yiyecek ve içecekler cehenneme ait olunca birden içerik değiştirmektedir. Şöyle ki dünyada iken iştah açıcı olan gıdalar cehennem sahnesi anlatıldığında, daha duyulduğu anda iştah kaçıran, mide bulandıran ve yüz ifadesinin değişmesine sebep olan şeylere dönüşmektedirler. Kur'ân-ı Kerîm bunu bazen aşağılayıcı ama her durumda veciz bir şekilde anlatırken Kurân'ın yorumlanmasını ve bir nevî Allah'ın muradını ifade etme görevini üstlenen müfessirler anlamın ve meramın zihinlerde tam manasıyla oturmasını sağlamak amacıyla kendi pedagoji anlayışlarıyla meseleyi ele almakta ve ilgili sahnenin etkisini artırmak amacıyla konuyu detaylandırmaktadırlar.

Doğa Olayları Benzeri Dış Etkenler

Cehennemdeki azap çeşitlerinden kavurucu rüzgar ve duman dünyadaki doğa olayları cinsinden azap türleridir: "Allah da bize lütfetti ve bizi iliklere işleyen semûm'dan korudu." (et-Tûr 52/27) Râzî'ye göre semûm son derece yakıcı ve hararetili rüzgardır; hasta eder dahası çoğu kez öldürür. Lakin Râzî, bu anlamdan ziyade onun bir yerden diğer yere hareket eden kokuşmuş bir hava olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla insan onu hissedip kokladığında

¹²⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23: 20.

¹²¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4: 377.

onun kokuşmuşluğundan ruhu ve kalbi bozularak ölmektedir.¹²² Semûm'un zehirli, sıcak sam yeli olduğunu kaydeden Elmalılı, onun cehennemin tabakalarından birine verilen isim olduğuna dair rivayetin varlığından da bahsetmektedir.¹²³

Vâkıa suresinde semûm sonrasında "yehmûm" ifadesi kullanılmaktadır: "Onlar semûm, hamîm ve yehmûm içerisinde..." (el-Vâkıa 56/42-43) buradaki yehmûm kara duman olarak özetlenirken siyahlığından ya da sıcaklığından ziyadelik için bu kalıbın (yehmûm) kullanıldığı ifade edilmiştir. Özetle bu üç ifade (semûm, hamîm, yehmûm) cehennem ehlinin daima azapta olduklarını göstermektedir: şayet havanın estiği yöne yönelse başlarına semûm isabet eder; kendisinin semûmdan korumak amacıyla bir köşeye çekilseler yehmûm içinde kalırlar; eğer bundan da kurtulmak isteseler bu defa hamîmden sakınamazlar. Diğer bir ihtimal ise bir tertiple olabilir: semûm onlara çarpar ve susarlar, susuzluk dolayısıyla hamîm içerler ve bağırsakları paramparça olur, nihayet gölgelik ararlar; o da yehmûmdur. Ayrıca Râzî yehmûmun cehennemin isimlerinden biri olarak da kabul edilebileceğini görüşlerine eklemektedir.¹²⁴

Diğer Azap Şekilleri

Cehennemdeki azap türleri arasında demir topuzlarla dövülmek, zincirlere vurulmak ve bir nesneye bağlanmak gibi çeşitler bulunmaktadır. Bunlardan demir topuzlarla dövülme sadece bir ayette geçmektedir: "Onlar için bir de demir topuzlar vardır." (el-Hacc 22/21) Ayetteki مَقَامِعُ ifadesi kendisiyle dövülen, vurulan şey manasında yorumlanmaktadır.¹²⁵ Kurtubî cehennemdeki demir topuzların cehennem görevlilerinde bulunduğunu ve bunlarla suçluları dövdüklerini belirtirken¹²⁶ Taberî, ateşten kıyafetlerin giydirildiği (el-Hacc 22/19) bu suçlular cehennemden kaçmak istediklerinde zebanilerin topuzları başlarına vurduklarını eklemektedir.¹²⁷ İbn Kesîr, Sa'id b. Cübeyr'den, ısındığında sıcaklık bakımından en kızgın eşya olan bakırın, cehennem ehlinin kıyafeti olduğunu rivayet etmektedir. Demir topuzlar

¹²² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29: 146, 147.

¹²³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8: 13.

¹²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29: 147.

¹²⁵ İsfahânî, *Müfredât*, 684.

¹²⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 12: 18.

¹²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10: 247.

veya kamçılar konusunda da ebat ve ağırlık yorumu yapan İbn Kesîr, onlar şayet dünyada bir dağa vurulmuş olsaydı dağ paramparça olurdu; onlar eğer yeryüzüne konulmuş olsaydı insan ve cinlerin tamamı toplansalar onu yerden kaldıramazdı,¹²⁸ hadisini rivayet etmektedir.¹²⁹ Râzî, cehennem ehline demir topuz/sopalarla vurulmasını bir sonraki ayetle birleştirerek tevil etmektedir ve ne zaman oradan çıkmak isterseler demir topuzlarla başlarına vurulup derinliği yetmiş yıl olan cehenneme geri döndürülmektedirler, demektir. Râzî, cehenneme geri dönmek bir iade meselesini akla getirdiği için açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Şu durumda cehennemdekilerin oradan çıkmış olmaları gerekmektedir. Hâlbuki çıkmaları imkânsızdır. Müfessir çıkma ve iadenin ifade ettiği manayı, cehennem alevinin suçluların yüzüne vurması, böylece yükselerek ateşin en üstüne çıkmaları, sonrasında demir topuzlarla geri döndürülmeleri, şeklinde açıklamaktadır.¹³⁰

Dünyada Allah'ı ve resulünü inkâr edenlerin ahirette demir halkalara ve zincirlere vurulacağı (İbrâhîm 14/49; Gâfir 40/71-72; el-Hakka 69/30-34; el-Hümeze 104/8-9), sütunlara bağlanacağı ve öylece cehenneme kapatılacağı (el-Hümeze 104/8-9) haber verilmektedir. "Onlar kitabı ve elçilerimize gönderdiklerimizi yalanlayanlardır. Onlar bilecekler. O zaman onlar boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu halde kaynar suya sürüklenecekler, sonra da ateşte yakılacaklardır." (Gafir 40/70-72) Zemahşerî, gelecek ifade eden "sevfe" ile geçmiş zaman ifade eden "iz" edatının aynı anda kullanılmasının ayeti anlamayı zorlaştıracığı düşüncesine karşın, buradaki "iz" edatının "iza" edatı manasına olduğunu söylemektedir. Zira gelecek zamana ait olaylar Allah'ın ilminde kesin olarak mevcut olduğundan Allah bunları olup-bitmişliği ifade eden lafızlarla anlatmaktadır.¹³¹

İbn Kesîr olayları pedagojik açıdan ele alarak etkileyici bir cehennem sahnesi aktarmakta ve birçok ayeti bir araya getirerek aşamaları gözlerde canlandırmaktadır: Bir uçları zebanilerin ellerinde olan demir halkalar ve zincirler ile (yüzüstü) sürünmektedirler. Bir defasında hamîme diğerinde cahîme girerler. "...Onlar cehennem ateşiyle kaynar su arasında dolaşır dururlar." (er-Rahmân 55/44)

¹²⁸ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, 3:29.

¹²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4: 377.

¹³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23: 20.

¹³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 173.

Yiyecekleri zakkûm iken içecekleri hamîmdir. Sonra yine cehenneme dönerler.¹³² İnsanın içine işleyen bir sıcaklık ve kaynar su içinde, serinliği ve hoşluğu olmayan kara bir dumanın gölgesinde bulunurlar.¹³³ Sonra başının üstüne kaynar su azabından dökün. (deyin ki) Tat bakalım! Hani sen güçlüydün, şerefliydin. İşte bu şüphelenip durduğunuz şeydir.¹³⁴ Bu sözler kendilerine bir azarlama, küçümseme ve alay olarak söylenmektedir.¹³⁵

3.2.2. Manevî ve Psikolojik Olanlar

Esasında bütün azap çeşitlerinin manevî ve psikolojik bir boyutu bulunmaktadır. Lakin buradaki ayırım soyut ve somutluk açısından düşünülebilir. Şüphesiz en büyük psikolojik azap Allah'tan mahrum kalmaktır. Çünkü ayette “Hayır hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır. Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rabblerini görmekten mahrum bırakılacaklardır. Sonra onlar muhakkak cehenneme gideceklerdir.” (el-Mutaffifîn 83/14-16) buyrulmaktadır. Allah'ın ahirette görülmesi ya da görülmesinin mahiyeti hakkındaki tartışmalar, konumuz olmadığı için ru'yetullah tartışmalarına girmeyerek belirtmek gerekir ki, ru'yetullah ister Allah'ın rahmetinden (mutezilenin görüşü) men edilmek olsun,¹³⁶ ister bizatihi Allah'ı görmekten mahrumiyet olsun (ehl-i sünnetin görüşü),¹³⁷ kafirler bundan mahrum olacaklardır. Allah'ın kafirlere cemaliyle tecelli etmeyişi, onlardan yüz çevirme ve hoşnutsuzluğunu kapsadığı için ruhları saran derin bir pişmanlık ateşidir. Bunun yanında Allah'ın vadinin gerçekliğini idrak ettikten sonra geçici bir dünya hayatına sonsuz uhrevî hayatı feda etmiş olmak, nedamet ateşiyle kişinin tutuşmasına sebep olacak diğer bir manevî azaptır.

Cehennem azabının sonlanmaması, süreklilik arz etmesi psikolojik açıdan son derece yıpratıcı ve ümitleri tüketen bir unsurdur. Ayette “... Varacakları yer cehennemdir. Cehennem ateşi dindikçe, onlara çılgın ateşi arttırırız” (el-İsrâ 17/97) buyrulmakta ve bitmeyecek bir azaptan söz edilmektedir. Maddî manevî tükenmişlik ve umutsuzluk içinde ölümü

¹³² Bk. es-Sâffât 37/68.

¹³³ Bk. el-Vâkıa 56/42-44.

¹³⁴ Bk. ed-Duhân 44/48, 49.

¹³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5: 415.

¹³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 173.

¹³⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31: 87.

talep edecekleri ayette haber verilmektedir: “Azapları hafifletilmeyecektir. Onlar azap içinde ümitsizdirler. Biz onlara zulmetmedik. Fakat onlar, kendileri zalim idiler. (Görevli meleğe şöyle seslenirler) ‘Ey malik! Rabbin bizim işimizi bitirsin.’ O da ‘siz hep böyle kalacaksınız’ der.” (ez-Zuhruf 43/75-77) مُبْلِيسْ kelimesi, feraha ermekten ümidini kesen kimsenin, sesinin soluğunun kesilmesi gibi, sesi soluğu kesilen manasında yorumlanmıştır.¹³⁸

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm’de elli biri Mekkî, yirmi altısı Medenî olmak üzere yetmiş yedi ayette geçen cehennem kavramı, ilâhî hitabın muhataplarına sorumluluklarını yerine getirmemenin neticesinde karşılaşacakları cezayı bildirmek muhtevasıyla kullanılmaktadır. Ana teması “nar” olan cehennem, ısı içerikli kaynar su ve ateş dışında tercih edilemeyecek yiyecek ve içecekleri, kuyu ve vadileri de ihtiva etmektedir. Bu işkence mahallinin aynı zamanda yedi derekesi, en az on dokuz görevlisi bulunmaktadır. Ayrıca cehennem, ayetlerde nesne gibi aktarılmamakta, bilinçli bir varlık gibi konuşturularak kişiselleştirilmektedir. Zira büyüklük taslayan ve inkâr edenlere Allah’ın vadini yaşatacak, mevcut hayatın hitamında asıl yurt görevi ifa edecektir.

İnkârcıların varacağı esas yurt olma özelliğiyle büyük önemi haiz cehennem, tefsîr müdevvenatında ciddi bir yekûn tutmaktadır. İtikâdî ve soyut bir mesele olması hasebiyle aslında sağlıklı tevile çok fazla müsait olmayan cehennem, yine de fazlaca yorumlanmıştır. Çünkü bir imtihan mahalli olan dünyada daha iyi mümin olmak motive edici unsurlar gerektirmektedir. Ayetlerde yer alan cennetle motive edip cehennemle korkutan eğitim süreci, müfessirlerce detaylandırılmakta ve şekillendirilmektedir. Bir müfessirin kültürel antropolojisi, ilgili ayetleri yorumlamada etkili olmuştur. Yine benzer şekilde müfessirin pedagojik anlayışı onların tevillerine yansımıştır. İlaveten müfessirin kelâmî görüşü, tasavvufî bakış açısı ve ahkam ayetleri öne çıkarışı tefsirin ana temasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla müfessirler, tam bu noktada zikri geçen meselelerin hepsini bir şekilde ihata eden cehennemi, Kur’ân’î lafızların delaleti ve rivayetler çerçevesinde izah etmeye çalışmışlardır.

Kısaca söylemek gerekirse insanları ilâhî vahye uymaya çağıran Kur’ân-ı Kerîm’i, ilâhî muradı tesbit gayesiyle yorumlamaya çalışan

¹³⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27: 194.

müfessirler, vahyin amacına hizmet için bilimsel, sosyolojik ve psikolojik bütün birikimlerini maksimum düzeyde ve her yönde kullanmışlardır. Bu bağlamda eskatolojik ve uhrevî âleme özgü cehennem, ontolojik farklılık da eklenince zihinlerde canlanabilmesi ve daha etkili olabilmesi için müfessirlerin tasvirlerine ihtiyaç hissetmektedir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1996.
- Ahmet b. Hanbel. *el-Müsned*. 21 Cilt. Beyrût: Alemu'l-Kutub, 1998.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Ruhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kurânî'l-azîm*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Asım Efendî. *el-Ûkyânûsu'l-besîd fi tercemeti'l-Kâmûsî'-Muhîd*. 4 Cilt. b.y.: y.y., Âsitâne, ts.
- Avcı, Hatice. "Tefsir Eserlerini Kültürel Antropolojik Yaklaşımla Okumak". *Sosyal Bilimler Dergisi* 6/34 (2019): 511-523.
- Beydâvî, Nâsuriddîn Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlîsî ve Tefsîri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-beyân*. 10 Cilt. İstanbul: Cümle Yayınevi, ts.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-hayevân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1969.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luğa*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1979.
- Çelik, Ahmet. "Kur'ân'a Göre Cehennem'de Kalmanın Semantik Tahlili". *Ekev Akademi Dergisi* 11 (2002): 75-91.
- Çiçek, Mustafa. *İslâm Kelamında Cennet ve Cehennem*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2008.
- Ergün, Cemal. *Kur'ân'ın Cennet Cehennem Anlayışının Diğer Dinlerle Karşılaştırılması*. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Üniversitesi, 2006.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal- Tefsir*. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

- Günay, İlhami. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Cehennem Suları ve İçecekleri". *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (2015): 115-140.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahman. *Kitabu'l-'Ayn*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Harman, Ömer Faruk. "Cehennem" (Dinler Tarihi). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7: 225-226. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Harman, Mürüvvet. "Yazıcıoğlu Mehmed'in Muhammediye'sinde Yer Alan Cennet ve Cehennem Tasvirleri". *Mukaddime Dergisi* 5/1 (2014): 89- 112.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâmüddîn İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 2: 404. 17 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıp. *Müfredâtü elfâzi'l- Kur'ân*. 209-210. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Kara, Mustafa. *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur'ân Kıssaları*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2018.
- Kara, Mustafa. "Hacc Sûresi 15. Âyetin Anlaşılmasında Etkili Olan Üç Problem ve Çözümü Dair Yaklaşımlar". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014): 203-230.
- Kara, Mustafa. "Kur'ân Kıssalarının Anlaşılması". *Günümüz Tefsir Problemleri*. Ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük. 207-228. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Kara, Mustafa. *Kur'ân ve Güzel Ahlâk*. 2. Baskı. Samsun: Üniversite Yayınları, 2019.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynulislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Letâifu'l-işârât*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Tefsîru'l-Mâverdî*. 6 Cilt. Beyrût: y.y., 1992.
- Mevdudî, Ebu'-A'lâ. *Tefhimü'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Trc. Muhammed Han Kayani - Ali Ünal - Hamdi Aktaş - Nazife Şişman - Yusuf Karaca - İsmail Bosnalı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 4 Cilt. Kâhire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hafizuddîn Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiki't-tevîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- O'shaughnessy, Thomas J. "Cehennem'in Tanımlayıcı İsimleri ve Bunların Eleştiri Altında Gelişimi". Trc. Ömer Kara. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2000): 299-352.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Fahrettin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrettin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker - Osman Demir. 279-342. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Râzî, Ebû Abdîllah Fahrüddîn b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 33 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l- 'ilmîyye, 2013.
- Sâbûnî, Muhammed Alî. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Seyyit Kutub. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1971.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1998.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "İslam Düşüncesinde Cehennem'in ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fena Problemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006): 15-33.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Şura Yayınları, ts.
- Yıldırım, Hüseyin. *Kur'ân'da Cennet ve Cehennem Tasvirleri*. Yüksek Lisans Tezi, 100. Yıl Üniversitesi, 1999.
- Zebidî, Seyyid Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-'arûs*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1306h.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Wensinck, A. J. – Mensing, J. P. *el-Mu'cemu'l-müfehres*. Leiden: Mektebetü Birll, 1936.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 319-356

Adaylık Eğitimi Alan Öğretmenlerin Değer Öğretimi Etkinlikleri Hakkındaki Görüşleri

Opinions of Teachers Who's Having Candidacy Education About Values Education Activities

Hüseyin Algur

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Din Bilimleri Anabilim Dalı

Assistant Professor, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Science of Religion

Giresun, Turkey

huseyin.algur@giresun.edu.tr

orcid.org/0000-0002-2028-2151

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Temmuz / July 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Ekim / October 2018

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 **Sayfa / Pages:** 319-356

Atıf / Cite as: Algur, Hüseyin. "Adaylık Eğitimi Alan Öğretmenlerin Değer Öğretimi Etkinlikleri Hakkındaki Görüşleri [Opinions of Teachers Who's Having Candidacy Education About Values Education Activities]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 319-356.

<https://doi.org/10.18498/amailad.579981>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

Opinions of Teachers Who's Having Candidacy Education About Values Education Activities

Abstract

The values are the standards that guide the behaviors of a person who is a social entity are learned through interaction and education by the social environment, especially the family, from the day when the individual comes to the world. In this context, the place of schools as formal education institutions is very important when the values are learned. Teachers are undoubtedly the most important element of education in schools. The models, methods and techniques that teachers use and the activities they use give direction to the quality of the learning. When the related literature is examined, about teaching the values are taught either student-passive value transfer approaches or student-active value develop approaches are the forefront. In this research, which adopted the quantitative research method, 173 candidate teachers, who were appointed in February 2016, received opinions about the activities they intend to use in value teaching were discussed. The relationship between the age, gender, year of graduation, value education course, teaching experience, attitude towards candidacy method, finding usefulness of candidate training seminars and reason of choosing teaching profession and the activities they intend to use in value teaching were investigated. In the study, it was determined that there was a differentiation according to the variables of just taking the value education and the reason of choosing the teaching profession.

Summary

The values are the standards that guide the behaviors of a person who is a social entity are learned through interaction and education by the social environment, especially the family, from the day when the individual comes to the world. In this context, the place of schools as formal education institutions is very important when the values are learned. Teachers are undoubtedly the most important element of education in schools. The models, methods and techniques that teachers use and the activities they use give direction to the quality of the learning. When the related literature is examined, about teaching the values are taught either student-passive value transfer approaches or student-active value develop approaches are the forefront.

Activities in which the student is passive in value teaching are mostly related to teacher centered value transfer approaches. In value transfer approaches, values are considered absolute and unchanged. Individuals whose values are transferred are expected to adopt pre-existing and validated values. In these types of approach where a deductive approach is adopted, the rules are given

first and then reinforced by examples. It is used much more especially at primary and secondary school level. In value transfer approaches, students learn the values chosen by their teachers. In this context, inculcation and behavior change approaches are mentioned in the literature. Inculcation refers to the transfer of the desired and predetermined values to the students. The behavior change approach, which aims to teach values based on behavioral learning theory, aims to change behavior by conditioning.

In value teaching, student-centered approaches are called as value development approaches in the literature. Value development approaches are the inductive approaches that are developed after the 1960s, aiming individuals to recognize themselves and create a system of values based on their own experiences. Where these approaches are adopted, it is stated that valuation of any situation or event is the process of self-realization of the individual, and it is not desirable to induce certain values to the individual; the individual is asked to create an internally active decision.

In the value development approaches, it is aimed to assist the individual actively participating in the process to gain the knowledge, skills and attitudes that will guide him / herself throughout life. In this way, it contributes to the development of the individual with a critical and creative thought. However, in order to be active in the value teaching process, the individual has the ability to cope with the pressure and effects encountered in the current environment; to choose between conflicting values, to solve problems and moral dilemmas, to be able to choose consciously and reliably from a batch of information in a conscious way is expected to have competencies. In order to create the competences expressed, teachers are asked to support their students in creating life meaning, value and life skills. However, students need a certain time to acquire the competences expressed here. This time and opportunity may not be possible in the school environment.

In the literature on value development approaches, approaches such as value description, value analysis and moral development are discussed. The value-explanation approach requires teachers to guide their students in explaining their values rather than teaching them their values. The value analysis, which is an approach that aims to enable the student to think about case studies involving a certain moral value and thereby gain moral values, asks the individual to question the causes of the problems he / she faces. In the moral development approach developed by establishing a relationship between value teaching and moral development, it is essential to gain values through moral dilemmas. This approach focuses on moral values such as honesty, justice, equality and human dignity.

In this research, which adopted the quantitative research method, 173 candidate teachers (115 of them were female and 55 were male) who were appointed in February 2016, received opinions about the activities they intend to use in value teaching were discussed. 59% of the teachers are between 20-25, 27.7% are 26-30, 13.3% are between 31-35 years old. Teachers from all disciplines including Religious Culture and Moral Knowledge, Classroom, English, Mathematics, Pre-School, Information Technologies, Turkish and Psychological Counseling and Guidance Teacher were the participants.

In the research, "Scale of activities used in value teaching" prepared by Akbaş (2004) was used. The scale of activities used in teaching value consists of two parts. In the first part, there are verbal activities used by teachers in teaching value and in the second part are the items related to student centered activities. The reliability and validity analyze of the scale were performed by taking the views and opinions of Akbaş. As a result of the factor analysis, verbal activities in the first part of the scale were renamed "Activities in which the student is passive" (Passive) and student-centered activities were renamed "Activities in which the student is active" (Active).

"Activities in which the student is passive" and "activities in which the student is active" are considered as dependent variables; age, gender, year of graduation of the faculty, status of taking value education courses, teaching experience, attitude towards candidacy method, status of finding candidate training seminars and reasons for choosing teaching profession were determined as independent variables. Since the reliability and validity tests of the activities used in the value education scale were performed and the data obtained from the scale met the assumption of normality, parametric tests were performed. In this context, t-test and Anova tests were applied in the study. In the study, it was determined that there was a differentiation according to the variables of just taking the value education and the reason of choosing the teaching profession. These results were compared with similar studies in the literature.

Keywords: Religious Education, Teacher Candidate, Value, Values Education, Approaches of Values Education.

Adaylık Eğitimi Alan Öğretmenlerin Değer Öğretimi Etkinlikleri Hakkındaki Görüşleri

Öz

Sosyal bir varlık olan insanın davranışlarını yönlendiren standartlar olarak tanımlanan değerler, bireyin dünyaya geldiği günden itibaren başta aile olmak üzere sosyal çevreyle etkileşim ve eğitim yoluyla öğrenilir. Bu kapsamda

değerlerin öğrenilmesinde örgün eğitim kurumları olarak okulların yeri oldukça önemlidir. Okullarda eğitim-öğretimin en önemli unsuru hiç şüphesiz öğretmenlerdir. Öğretmenlerin benimsedikleri model, yöntem ve teknikler ile kullandıkları etkinlikler, öğrenmenin niteliğine yön vermektedir. İlgili literatür incelendiğinde değerlerin öğretilmesinde ya öğrencilerin pasif olduğu değer aktarma yaklaşımları ya da öğrencilerin aktif olduğu değer geliştirme yaklaşımları ön plana çıkmaktadır. Nicel araştırma yönteminin benimsendiği bu çalışmada, 2016 yılının Şubat ayında atanan 173 aday öğretmenin değer öğretiminde kullanmayı düşündükleri etkinliklere dair görüşleri ele alınmıştır. Değer öğretiminde kullanılması düşünülen etkinliklerin yaş, cinsiyet, fakülte mezuniyet yılı, değer eğitimi dersi alma durumu, öğretmenlik deneyimi, adaylık eğitimi yöntemine yönelik tutum, adaylık eğitimi seminerlerini faydalı bulma durumu ve öğretmenlik mesleğini tercih etme gerekçesi değişkenleri ile ilişkisi incelenmiştir. Araştırmada, sadece değer eğitimi alma durumu ve öğretmenlik mesleğini tercih etme gerekçesi değişkenlerine göre bir farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Aday Öğretmen, Değer, Değer Öğretimi, Değer Öğretimi Yaklaşımları.

Giriş

Sözlükte herhangi bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet; bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü gibi farklı açılardan tanımlanan değer,¹ birey ve toplum açısından karşılığı olan önemli bir kavramdır. Değer kavramını eğitim ile ilişkilendiren Akbaş, bireyin çevresiyle etkileşimi sonucunda içselleştirdiği ve davranışlarını yönlendiren standartlar olarak tanımlamıştır.²

Türkiye’de en çok kabul gören tanıma göre eğitim, “bireyin davranışında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme süreci” olarak ifade edilir.³ Bir davranış değişikliği süreci olarak “eğitim” kavramı, davranışları yönlendiren standartlar

¹ TDK, “Değer,” erişim: 23 Temmuz, 2018, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts &guid=TDK.GTS.5b558837d182c1.94431948.

² Oktay Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2004), 44.

³ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Edge Akademi, 2013), 13.

olarak “değer” kavramıyla birlikte düşünüldüğünde “değer eğitimi” ortaya çıkmaktadır. Eğitim faaliyetlerinin önceden belirlenen hedefler doğrultusunda planlı ve kontrollü olarak düzenlenmesi ve uygulanmasına öğretim denir. Öğretme, öğrenmeyi sağlamak üzere bireye -eğitimin tamında da ifade edilen- davranış kazandırabilmek için uygulanan etkinliklerdir.⁴ Bu sebeple araştırmada “değer öğretimi” ifadesi kullanılmıştır.

Eğitim, toplumun kalıcılığını sağlamak için kültürel mirasın ilerlemeye engel olmayanlarının gelecek kuşaklara aktarılması, bireyin kabiliyetlerinin uyandırılması, geliştirilmesi ve ona bir takım bilgi ve becerilerin kazandırılması, bireye toplum içerisinde mutlu olacağı bir yer edinmesi için destek verilmesi gibi farklı unsurları bünyesinde taşır.⁵ Değer kavramının ne olduğunun, bireyin bir değeri nasıl içselleştirdiğinin ve davranışlarını yönlendiren standartlar haline nasıl getirdiğinin bilinmesinde değer öğretiminin katkısından söz edilebilir.⁶ Öğretim faaliyetlerinde bireyin bilişsel ve fiziksel yönden eğitilmesinin yanında duyuşsal yönden de eğitilmesi hedeflenmelidir. Böylelikle duyuşsal alanın ihmal edilmesinden kaynaklanması muhtemel bir engel bertaraf edilmiş olacaktır.⁷

Değer öğretimi, bireyin kişilik gelişimine olumlu yönde katkı sağlar ve topluma karşı sorumluluklarının farkına varmasına yardımcı olur. İçerisinde yaşadığı toplumun değerlerini bilen, tanıyan, yaşayan ve yaşatan bireyler, toplumsal açıdan kabul görürler. Böylece bir bireyin topluma entegre olması, sosyalleşmesi ve kültürel olarak aidiyet duygusuna sahip olması sağlanır.⁸

⁴ Veysel Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 8. Baskı (Ankara: Anı Yayıncılık, 2014), 1-13; Özcan Demirel, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*, 16. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 1-8.

⁵ Halis Ayhan, *Eğitim Bilimine Giriş* (İstanbul: Şule Yayınları, 1995), 17-18; Yaşar Fersahoğlu, *İslam Eğitimi Giriş* (İstanbul: Marifet, 2003), 12.

⁶ Değer kavramını bir şeyin arzu edilebilir ya da edilemez olduğu hakkındaki inanç olarak tanımlayan Güngör, değerler psikolojisinin insan hayatı üzerindeki belirleyici rolüne dikkat çekmektedir. Bk. Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi* (Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı, 1993), 17-20.

⁷ Kadir Ulusoy - Bülent Dilmaç, *Değerler Eğitimi* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 9.

⁸ Kadir Ulusoy - Ali Arslan, “Değerli Bir Kavram Olarak ‘Değer ve Değerler Eğitimi’”, *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*, ed. Kadir Turan - Refik Ulusoy (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 7.

Eğitimin tanımında ifade edilen davranış değişikliklerinin nasıl gerçekleştiği konusunda farklı görüşler vardır. Bu görüşlerin bir kısmı davranışçı kuram kapsamında öğrenmenin uyarıcı ile davranış arasında bir bağ kurularak geliştiğini ve pekiştirme yoluyla davranış değiştirmenin gerçekleştiğini kabul etmiş; bir kısmı bilişsel kuramları ön plana çıkararak öğrenmenin doğrudan gözlenemeyen zihinsel bir süreç olduğunu kabul etmiş, bir kısmı da sağlıklı benlik ve ahlak gelişimine vurgu yaparak duyuşsal kuramları önelemiştir.⁹

Peki bireyin hayatını yönlendiren standartlar olarak ifade edilen değerler nasıl öğrenilir? Öğrenmenin nasıl gerçekleştiği konusuyla benzer bir durum değerlerin nasıl öğretileceği ile ilgili de karşımıza çıkmaktadır. Değerler, başta aile ve sosyal çevre olmak üzere informal ortamlarda öğrenilmekle birlikte örgün eğitim kapsamında okullarda formal düzeyde de öğrenilmektedir. Bu bağlamda değer öğretiminde benimsenen yaklaşımın belirleyicilerinden birisi öğretmen ve onun kullandığı stratejilerdir. Değer öğretiminde bir öğretmen Veugelers'in de ifade ettiği gibi ya kendi değerlerini benimsetmeye çalışmaz, ya hangi değerleri önemli gördüğünü açıklar, ya hangi değeri önemli bulduğunu ifade etmeksizin değerler arasındaki farklılıklara vurgu yapar ya da hangi değeri önemli gördüğünü belirterek değerler arasındaki farklılıkları ortaya koyar.¹⁰

Değerlerin öğretilmesinde kullanılan farklı yaklaşımlar, benimsenen öğrenme kuramları, yapılan öğretim faaliyeti ile neyin hedeflendiği, hangi yöntem ve tekniklerin kullanıldığı, öğretene ile öğrenenin nasıl konumlandırıldığı, bireyin özellikleri, toplum ve çevresi ile olan ilişkileri, değerlerin kaynakları ve nasıl kazanıldığı gibi farklı ölçütler esas alınarak benimsenmektedir.¹¹ Suparka ve Johnson, beş değer eğitimi yaklaşımından bahsetmektedir. Bunlar; değer telkini, ahlaki gelişim, değer analizi, değer açıklama ve davranış öğrenme

⁹ Yüksel Özden, *Öğrenme ve Öğretme* (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 21-28.

¹⁰ Wiel Veugelers, "Teaching and Learning on Moral Dilemmas", *Educational Resources Information Center (ERIC) No: ED407397* (1997): 7.

¹¹ Hasan Meydan, "Okulda Değerler Eğitiminin Yeri ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014): 96; Ian Kupchenko - Jim Parsons, "Ways of Teaching Values; An Outline of Six Values Approaches", *Educational Resources Information Center (ERIC) No: 288806* (1987): 1-23.

yaklaşımıdır.¹² Kupchenko ve Parsons bu beş değer öğretimi yaklaşımına ek olarak bir de duygusal-akılcı yaklaşımdan bahsetmekte, değer öğretimi yaklaşımlarının bir kısmının formal bir kısmının da informal düzeyde olduğunu belirtmektedirler.¹³ Ülkemizde de değer öğretimi ile ilgili Dilmaç'ın hazırladığı İnsani Değerler Eğitimi Programı¹⁴ ve Bacanlı'nın geliştirdiği Değer Bilinçlendirme Yaklaşımı bu kapsamda değerlendirilebilir.¹⁵ Bu yaklaşımlar birlikte incelendiğinde telkin ve davranış değiştirme gibi yaklaşımlarda öğrencinin pasif olduğu, değer geliştirme ve ahlaki ikilem gibi yaklaşımlarda ise aktif olduğu görülmektedir. Bu kapsamda öğretmenlere değer öğretiminin niteliğinin ve kalıcılığının artırılması için öğrencilerin aktif olduğu etkinlikleri daha fazla tercih etmeleri önerilebilir.

Sosyal bir varlık olmasıyla bilinen insanın çevresiyle olan iletişimini düzenleyen, iyi-kötü, doğru-yanlış ayrımında yol göstermek suretiyle hayatına yön veren değerler, gündemdeki yerini korumaktadır. İslam eğitim tarihinde daha çok ahlak eğitimi kapsamında karşımıza çıkan değerler eğitimi, 2000'li yıllarda Türkiye'de gerek sivil toplum gerekse MEB aracılığıyla devlet tarafından önemsenmiş, teorik ve pratik yönüyle çalışmalara konu olmuştur ve olmaya devam etmektedir.¹⁶

¹² Douglas P. Superka – Patricia L. Johnson, "Values Education: Approaches and Materials", *Educational Resources Information Center* (1975): 1-174.

¹³ Kupchenko - Parsons, "Ways of Teaching Values", 18-23.

¹⁴ Bülent Dilmaç, *İnsanca Değerler Eğitimi*, 2. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2012).

¹⁵ Hasan Bacanlı, *Değer Bilinçlendirme Yaklaşımı* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017).

¹⁶ Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin...*; Nevin Akkaya, "Öğretmen Adaylarının Değer Tercihleri", *Folklor/Edebiyat* 74 (2013): 185–198; Muhammed Esat Altıntaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Öğretiminin Amaçları - Nitel Bir Araştırma-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2: 193-209, erişim: 25 Haziran, 2018; Nuhul Özalp Kaplan, *İlkokullarda Değer Eğitiminin Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Mustafa Kemal Üniversitesi, 2014); Özlem Ulu Kalın, "Sosyal Bilimler Öğretmen Adaylarının Değer Hiyerarşisi", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/38: 29–44, erişim: 25 Haziran 2018; Hülya Kasapoğlu, "Okulda Değer Eğitimi ve Hikâyeler", *Milli Eğitim Dergisi* 43/198 (2013): 97-109; Pınar Doktaş Yeşiltaş - Ayşe Mentiş Taş, "Okul Müdürlerinin Değer ve Değer Kazanımına İlişkin Görüşleri", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/2 (2016): 1125–1146; Muhammet Sallabaş, "Ömer Seyfettin Hikayelerinin Türkçe Öğretiminde Değer Aktarımı Bakımından İncelenmesi", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/18 (2013): 59–68; Muhammet Ahmet Tokdemir, *Tarih Öğretmenlerinin Değerler ve Değer Eğitimi*

Türkiye’de değer öğretimi Milli Eğitim Bakanlığı’na (MEB) bağlı okullarda gerek örtük program kapsamında gerekse bazı derslerin öğretim programlarında yer almak suretiyle verilmektedir. Bu kapsamda MEB’de görev yapacak olan öğretmenlerin değer öğretimine yönelik düşünceleri ve kullanmayı düşündükleri etkinlikler, söz konusu öğretimin verimliliği açısından önemlidir. İlgili literatür incelendiğinde öğretmenlerin ve lisans düzeyinde eğitim fakültelerinde öğrenim gören bireylerin değer öğretimi hakkındaki görüşlerine yer veren çalışmalara rastlanmaktadır.¹⁷ Bu araştırma, 2016 yılında bir defaya mahsus uygulanan adaylık eğitim programına katılan -öğretmenliğe atanmış, derse girmeden önce adaylık eğitimi alan- 173 aday öğretmenle yapılmıştır.

Değer ve eğitimin iç içe olması, okullardaki değer öğretimi uygulamalarının önemini ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda öğretmenlerin değer öğretimine dair görüşleri, okulda kullanılan etkinlikler, ailenin ve okulun değer öğretimindeki yerine nasıl baktıkları söz konusu öğretimin niteliğini etkiler. Bu kapsamda araştırmanın temel problemi, öğretmenliğe atanan aday öğretmenlerin değer öğretimi etkinliklerine yönelik görüşlerinin ortaya koyulması suretiyle bu öğretimin niteliğini artırmaya dönük önerilerde bulunmaktır. Bu temel problemten hareketle makalede aşağıda yer alan alt problemlere cevap aranmaya çalışılmıştır.

✓ Değer öğretiminde kullanılan etkinlikler cinsiyete göre farklılaşmakta mıdır?

✓ Değer öğretiminde kullanılan etkinlikler yaşa göre farklılaşmakta mıdır?

Hakkındaki Görüşleri (Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2007); Muammer Yılmaz - Ömer Faruk Yılmaz, “Sınıf ve Okul Öncesi Öğretmenlerinin Değer Öğretimine İlişkin Görüşleri”, *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2017): 737-737.

¹⁷ Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin...*; Akkaya, “Öğretmen Adaylarının Değer Tercihleri”; Altıntaş, “Değer Öğretiminin Amaçları”; Kaplan, *İlkokullarda Değer Eğitiminin Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*; Kasapoğlu, “Okulda Değer Eğitimi ve Hikâyeler”; Yeşiltaş - Taş, “Okul Müdürlerinin Değer ve Değer Kazanımına İlişkin Görüşleri”; Sallabaş, “Ömer Seyfettin Hikayelerinin...”; Tokdemir, *Tarih Öğretmenlerinin...*; Yılmaz - Yılmaz, “Sınıf ve Okul Öncesi Öğretmenlerinin...”.

- ✓ Değer öğretiminde kullanılan etkinlikler fakülte mezuniyet yılına göre farklılaşmakta mıdır?
- ✓ Değer öğretiminde kullanılan etkinlikler değer eğitimi dersi alma durumuna göre farklılaşmakta mıdır?
- ✓ Değer öğretiminde kullanılan etkinlikler öğretmenlik deneyimine göre farklılaşmakta mıdır?
- ✓ Değer öğretiminde kullanılan etkinlikler adaylık eğitimi yöntemine yönelik tutuma göre farklılaşmakta mıdır?
- ✓ Değer öğretiminde kullanılan etkinlikler adaylık eğitimi seminerlerini faydalı bulma durumuna göre farklılaşmakta mıdır?
- ✓ Değer öğretiminde kullanılan etkinlikler öğretmenlik mesleğini tercih etme gerekçesine göre farklılaşmakta mıdır?

1. Yöntem

Bu araştırmada nicel verileri toplama yöntemlerinden biri olan tarama modeli kullanılmıştır. Bu modelde seçilen çalışma grubunda bulunan kişilerin görüşleri geliştirilen ölçek ile betimlenmektedir¹⁸.

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu 2016 yılı Şubat ayında atanan ve aynı yılın temmuz ayında adaylık eğitimi kapsamında kurs alan 115'i kadın, 58'i erkek olmak üzere toplam 173 öğretmenden oluşmaktadır. Öğretmenlerin %59'u 20-25, %27,7'si 26-30, %13,3'ü 31-35 yaş aralığındadır. Araştırmaya başta Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Sınıf, İngilizce, Matematik, Okul Öncesi, Bilişim Teknolojileri, Türkçe ve Psikolojik Danışma ve Rehberlik öğretmenliği branşları olmak üzere her branştan öğretmenler katılmıştır.

Ölçme Aracı

Araştırmada Akbaş (2004) tarafından hazırlanan "Değer öğretiminde kullanılan etkinlikler ölçeği" ile birlikte örnekleme tanımak üzere tarafımızca hazırlanan "kişisel bilgiler" formu kullanılmıştır. Değer öğretiminde kullanılan etkinlikler ölçeği, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde öğretmenlerin değer öğretiminde kullandıkları sözel etkinlikler, ikinci bölümde ise öğrenci merkezli etkinliklere dair maddeler yer almaktadır. Akbaş'ın izni-görüşleri alınarak ve literatür gözden geçirilerek ölçeğin güvenilirlik ve geçerlik

¹⁸ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 9. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2008), 14.

analizleri yapılmıştır. Yapılan faktör analizi sonucunda ölçeğin ilk bölümünde yer alan sözel etkinlikler, “öğrencinin pasif olduğu etkinlikler” (Pasif) ve öğrenci merkezli etkinlikler ise “öğrencinin aktif olduğu etkinlikler” (Aktif) olarak yeniden isimlendirilmiştir. KMO değerinin yeterli düzeyde olduğu görülmüştür (,815). Faktör analizinde Akbaş'ın ölçeğinden farklı olarak “Değer boyutu olan sinema filmi, TV filmi ve tiyatro önerme” maddesi sözel etkinlikler altında değil, öğrenci merkezli etkinlikler altında toplanmıştır. Ölçeğin madde dağılımı aşağıdaki tabloda verilmiştir.¹⁹

**Tablo 1: Değer Öğretiminde Kullanılan Etkinlikler Ölçeği
Madde Dağılımı**

Değer Öğretiminde Kullanılan Etkinlikler Varyans: (%40,6)	
Öğrencinin Aktif Olduğu Etkinlikler İç tutarlık: (α =,869), Varyans: (%26,3), Öz değer: 5,650	Öğrencinin Pasif Olduğu Etkinlikler İç tutarlık: (α =,678), Varyans: (%14,3), Öz değer: 2,062
3. Dersle ilgili önemli bireylerin biyografilerini hazırlattırarak tartışma yaptırma (,755)	1. Ders verici hikâyeler anlatma (,623)
2. Medyadaki bazı olayları eleştirel bir yaklaşımla analiz ettirme (,737)	6. Öğrencilerin kendi değerlerinin farkına varmalarını sağlamak için sorular sorma (,612)
9. Öğrencileri bazı değerleri uygulayabilecekleri sosyal projelerde görevlendirme (,703)	4. Değerleri teşvik eden güzel sözler seçerek öğrencilerle paylaşma (,583)
5. Örnek olaylar hazırlayarak öğrencilere analiz ettirme (,700)	5. Ahlaki ikilemler içeren örnek olaylar anlatma (,588)
7. Öğrencilerin toplumda ve okulda bazı değerleri gözlemelerini isteme (,674)	7. Öğrencilere örnek olma (,556)
1. Öğrencilere örnek kişilerin hayatlarını, alışkanlık ve ilkelerini araştırma konusu olarak verme (,657)	8. Sınıf kuralları koyarken önemli gördüğü değerleri merkeze alma (,515)
4. Öğrencilere bazı değerleri	3. Derste telkinlerde bulunma (,343)

¹⁹ Ölçek ile ilgili ayrıntılı bilgi almak için Bk. Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin...* , 126-128.

merkeze alan roller oynattırma (,617)	
8. Bazı değerlere ilişkin kompozisyonlar yazdırma (,612)	
10. Öğrencilere kendi değerlerini açıklamaları için fırsatlar verme (,577)	
6. Öğrencilerle birlikte değer boyutu olan film ve tiyatro seyretme (,533)	2. Yeri geldikçe öğüt verme (,319)
11. Değer boyutu olan sinema film, TV filmi ve tiyatro önerme (,501)	

Bu bölümün yapı geçerliliğini test etmek üzere faktör analizi yapılmıştır. Yapılan analizler sonucunda “değer öğretiminde kullanılan etkinlikler” ölçeğinin iç güvenilirlik katsayısı ($\alpha = ,852$) çıkmıştır. Bu katsayı literatürde yüksek düzeyde güvenilir olarak kabul edilmektedir.²⁰

Verilerin Analizi

Çalışma grubundan elde edilen veriler SPSS programı kullanılarak analiz edilmiştir. Öncelikle araştırmadaki bağımsız değişkenler frekans düzeyinde tespit edilmiştir. Değer öğretiminde kullanılan etkinlikler ölçeğinin güvenilirlik-geçerlik testleri yapıldığı ve ölçekten elde edilen verilerin normallik varsayımını karşıladığı için parametrik testler yapılmıştır.²¹ Bu kapsamda araştırma sorularına cevap bulmak için iki seçeneğe bağımsız değişkenlerde “t testi” ikiden fazla seçeneği olan bağımsız değişkenler için de “Anova” testleri yapılmıştır. Elde edilen veriler tablolar halinde verilmiştir.

²⁰ Zeki Arslantürk - E. Hamit Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma Kavramlar, Teknikler, Metotlar, Bilgisayar Uygulaması SPSS*, 3. Baskı (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 174.

²¹ Normallik varsayımında Basıklık (Kurtosis) ve Çarpıklık (Skewness) değerlerinin “-1” ve “+1” arasında olması gerekir. Bk. Ed. Şeref Kalaycı, *Spss Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri* (Ankara: Asil Yayın, 2014), 73; Bu doğrultuda veri setinin normallik düzeyleri, ölçeğin geneli ve alt faktörlerinde Skewness 0,185, Kurtosis 0,317 olarak oluşmuştur. Bu değerlere göre veri seti normallik varsayımını karşılamaktadır.

2. Bulgular

2.1. Bağımsız Değişkenler

Araştırmada cinsiyet, yaş, fakülteden mezuniyet yılı, değer eğitimi dersi alma durumu, öğretmenlik deneyimi, adaylık eğitimi yöntemine yönelik tutum, adaylık eğitimi seminerlerini faydalı bulma durumu ve öğretmenlik mesleğini tercih etme gerekçesi olmak üzere sekiz bağımsız değişken belirlenmiştir. Bağımsız değişkenlere ilişkin betimsel analizler aşağıda verilmiştir.

2.1.1. Cinsiyet ve Yaş

Örneklemin cinsiyet dağılımı Tablo 2'de verilmiştir. Tabloda görüldüğü gibi çalışma grubunun %66,5'i (n=115) kadınlardan, %33,5'i de (n=58) erkeklerden oluşmaktadır. Çalışma grubunun yaş dağılımlarının bulunduğu Tablo 3'te de görüldüğü gibi örneklemin %59'u (n=102) 20-25, %27,7'si (n=48) 26-30 ve %13,3'ü de (n=23) 31-35 yaş aralığındadır.

Tablo 2: Örneklemin Cinsiyet

Dağılımı		
Cinsiyet		
	Frekans	Yüzde
Kadın	115	66,5
Erkek	58	33,5
Toplam	173	100,0

Tablo 3: Örneklemin Yaş Dağılımı

Yaş		
	Frekans	Yüzde
20-25	102	59,0
26-30	48	27,7
31-35	23	13,3
Toplam	173	100,0

2.1.2. Fakülte Mezuniyet Yılı

Katılımcıların fakülteden mezuniyet yıllarının verildiği Tablo 4'e bakıldığında, örneklemin %33,5'inin (n=58) 2015, %24,3'ünün (n=42) 2014, %16,8'inin (n=29) 2013, %25,4'ünün de (n=44) 2012 ve öncesinde mezun oldukları görülmektedir.

Tablo 4: Örneklemin Fakülte Mezuniyet Yılı

Fakülte mezuniyet yılı		
	Frekans	Yüzde
2015,00	58	33,5
2014,00	42	24,3
2013,00	29	16,8
2012 ve öncesi	44	25,4
Total	173	100,0

2.1.3. Değer Eğitimi Dersi Alma Durumu

Örneklemin değer eğitimi dersi alma durumlarına dair veriler Tablo 5'te yer almaktadır.

Tablo 5: Örneklemin Mezun Oldukları Fakültede Değer Öğretimine Yönelik Bir Ders Alma Durumları

Fakülte mezuniyet yılına göre değer eğitimi dersi alma durumu						
			Mezun olduğunuz fakültede Değer Eğitimi dersi aldınız mı?			Total
			Evete	Hayır	Cevapsız	
Fakülteden mezuniyet yılınız nedir?	2015	Frekans	20	36	2	58
		Yüzde	11,6	20,8	1,2%	33,5
	2014	Frekans	13	29	0	42
		Yüzde	7,5	16,8	,0%	24,3
	2013	Frekans	5	22	2	29
		Yüzde	2,9	12,7	1,2%	16,8
	2012 ve öncesi	Frekans	6	38	0	44
		Yüzde	3,5	22,0	,0%	25,4
	Total	Frekans	44	125	4	173
		Yüzde	25,4	72,3	2,3%	100,0

Tabloda da görüldüğü gibi katılımcıların %25,4'ü (n=44) mezun olduğu fakültede değer eğitimi dersi aldığını ifade ederken, %72,3 (n=125) gibi büyük bir çoğunluğu değer eğitimi dersi almadığını ifade etmiştir.²² Değer eğitimi dersi alma durumu fakülteden mezuniyet yılı ile karşılaştırıldığında değer eğitimi dersi alma durumunun 2015 yılına doğru artarak devam ettiği görülmektedir. Buradan hareketle değer eğitimine yönelik derslerin her geçen yıl fakülte programlarında daha fazla yer aldığı kanaatine varılabilir.

2.1.4. Öğretmenlik Deneyimi

Örneklemin öğretmenlik deneyimiyle ilgili veriler Tablo 6'da yer almaktadır. Tabloda da görüldüğü gibi katılımcıların yaklaşık %40'ı (n=69) ücretli öğretmenlik, %14,5'i (n=25) özel bir kurumda öğretmenlik

²² 2007 yılında Tokdemir tarafından yapılan bir araştırmada da öğretmenlerin %17,3'ü değer eğitimi dersi aldığını, %77,9'u almadığını ifade etmiştir. Bk. Tokdemir, *Tarih Öğretmenlerinin...*, 93.

olmak üzere yarıdan fazlasının öğretmenlik deneyimi vardır (%54,4).²³ Katılımcıların %38,7'si (n=67) öğretmenlik deneyiminin olmadığı seçeneğini, %1,7'si de diğer seçeneğini tercih etmiştir.

Tablo 6: Örneklemen Öğretmenlik Deneyimi

Atanma öncesi öğretmenlik deneyiminiz var mı?		Frekans	Yüzde
Var	Ücretli öğretmenlik	69	39,9
	Özel kurumda öğretmenlik	25	14,5
Yok	Başka bir kurumda memur	9	5,2
	Yok	67	38,7
	Diğer	3	1,7
	Total	173	100,0

2.1.5. Adaylık Eğitime Yönelik Tutum

Katılımcılara devam ettikleri adaylık eğitimi yöntemi ile ilgili düşünceleri ve bu eğitim kapsamında aldıkları seminerleri faydalı bulup bulmadıkları sorulmuş, alınan cevaplar doğrultusunda Tablo 7 oluşturulmuştur.

Tabloda görüldüğü gibi örneklemen yarıdan fazlası 2016 yılında bir kez uygulanan adaylık eğitim sürecini gerekli görürken (%54,3, n=94), %38,2'si (n=66) gereksiz gördüğünü, %6,4'ü de (n=6) fikrinin olmadığını belirterek kararsızlığını ortaya koymuştur. Adaylık eğitimi döneminde alınan seminerlere yönelik tutuma baktığımızda katılımcıların %41,6'sının (n=72) "evet" seçeneğini işaretlemek suretiyle faydalı bulduğunu, %46,8'inin (n=81) "hayır" seçeneğini işaretleyerek faydalı olmadığını ve % 11'inin de (n=19) kararsızlığını ifade ettiğini görmekteyiz.

²³ Bu durum, henüz öğretmenlik yapmayan bireylerin değer öğretimindeki etkinliklere dair fikir beyan edemeyeceğine yönelik muhtemel eleştirilere bir açıklama olarak görülebilir. Bununla birlikte çalışma sonuçlarının bil fiil öğretmenlik yapan bireylerle yapılan araştırma sonuçlarıyla karşılaştırılması konuya daha fazla açıklık getirecektir.

Tablo 7: Örneklemin Adaylık Eğitim Sürecine Yönelik Tutumları

2016 yılında uygulamaya konulan adaylık eğitimi yöntemine yönelik tutum	Adaylık eğitimi seminerlerini faydalı bulma durumu				
	Frekans	Yüzde	Frekans	Yüzde	
Gerekli	94	54,3	Evet	72	41,6
Gereksiz	66	38,2	Hayır	81	46,8
Fikrim Yok	11	6,4	Fikrim Yok	19	11

2.1.6. Öğretmenlik mesleğini tercih etme gerekçesi

Katılımcıların öğretmenlik mesleğini neden tercih ettikleriyle ilgili Tablo 8 incelendiğinde örneklemin %26,6'sının (n=46) öğretmenlik mesleğine olan tutumlarının, %15'inin (n=26) istihdam imkânı ve ekonomik gerekçelerin, %7,5'i (n=13) hayatında örnek aldığı kimselerin öğretmen olmasının, %43,4'ü de (n=75) insanlığa faydalı olabileceği düşüncesinin etkili olduğunu ifade etmiştir.

Tablo 8: Örneklemin öğretmenlik mesleğini tercih etme gerekçeleri

Öğretmenlik mesleğini tercih etme gerekçeniz nedir?	Frekans	Yüzde
Öğretmenlik mesleğine olan tutumum	46	26,6
İstihdam imkânı ve Ekonomik gerekçeler	26	15
Hayatımda örnek aldığım kişi ya da kişilerin öğretmen olması	13	7,5
İnsanlığa faydalı olabileceğim düşüncesi	75	43,4
Diğer	10	5,8
Cevapsız	3	1,7
Toplam	173	100,0

2.2. Bağımsız Değişkenlere Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinliklere İlişkin Bulgular

Bu başlık altında, araştırma grubunun bağımsız değişkenleri ile bağımlı değişken olarak belirlenen değer öğretiminde kullanılması

düşünülen etkinlikler üzerinde farklılığa yol açıp açmadığına yönelik elde edilen bulgular, tablolar halinde sunulmakta ve ilgili araştırma sorularına cevap aranmaktadır. Yapılan testlerde “cinsiyet”, “değer eğitimi alma durumu” ve “öğretmenlik deneyimi”, bağımsız değişkenlerinde iki grup karşılaştırıldığı için “bağımsız grup t testi²⁴”, diğer bağımsız değişkenlerde ikiden fazla grup olduğu için varyans analizi (ANOVA) yapılmış ve gruplar arasında farklılık olup olmadığı “Tukey HSD” isimli test ile sınınmıştır.²⁵

2.2.1. Cinsiyete Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

“Cinsiyet” bağımsız değişkenine göre araştırmaya katılan bireylerin değer öğretiminde kullanılmayı düşündükleri etkinliklerde anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını anlamak için “bağımsız grup t testi” yapılmış, elde edilen bulgular aşağıda yer alan tabloda verilmiştir.

Tablo 9: Cinsiyete Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

	Cinsiyet	N	X	S	sd	t	p
Ölçek Geneli	Kadın	115	67,02	10,35	146,8	-0,13	0,897
	Erkek	58	67,20	7,72			
Pasif	Kadın	115	29,76	6,03	146,0	-0,94	0,346
	Erkek	58	30,30	5,58			
Aktif	Kadın	115	37,25	7,88	171	0,29	0,770
	Erkek	58	36,90	6,45			

Tabloda da görüldüğü gibi erkek katılımcılar, öğrencilerin pasif olduğu etkinlikleri daha fazla tercih ederken ($X=30,30$); kadın katılımcılar öğrencilerin aktif olduğu etkinlikleri daha fazla tercih etmişlerdir ($X=37,25$). Ancak bu farklılıklar istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde değildir (pasif için $p=0,346>0,05$; aktif için $p=0,770>0,05$). Bu verilerden hareketle cinsiyet bağımsız değişkeninin değer öğretiminde kullanılan etkinlikleri etkilemediğini söyleyebiliriz.

²⁴ Bağımsız grup t testi, iki ilişkisiz örneklem ortalamaları arasında farkın anlamlı olup olmadığını test etmek için kullanılır. Bk. Büyüköztürk, *Veri Analizi El Kitabı*, 39.

²⁵ Varyans analizi (ANOVA), iki ya da daha çok örneklem ortalaması arasındaki farkın anlamlı olup olmadığını test etmek için kullanılır. Bk. Büyüköztürk, *Veri Analizi El Kitabı*, 48.

2.2.2. Yaşa Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

“Yaş” bağımsız değişkenine göre araştırmaya katılan bireylerin değer öğretiminde kullanılmayı düşündükleri etkinliklerde anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını anlamak için varyans analizi (ANOVA) yapılmış ve gruplar arasında farklılık olup olmadığı “Tukey HSD” isimli test ile sınanmıştır. Varyans analizi ve Tukey HSD testi sonuçları aşağıda yer alan tabloda verilmiştir.

Tabloda görüldüğü gibi ölçek ve alt faktörlerinde 31-35 yaş ve üzeri yaşta olan katılımcıların ortalama puanları diğer yaş gruplarından daha yüksek olmakla birlikte bu farklılık istatistiksel açıdan anlamlı değildir (ölçek geneli için $X = 71,30$, $p = 0,073 > 0,05$; pasif için $X = 31,52$, $p = 0,092 > 0,05$; aktif için $X = 39,78$, $p = 0,181 > 0,05$). Bu verilerden hareketle yaş bağımsız değişkeninin değer öğretiminde kullanılan etkinlikleri etkilemediğini söyleyebiliriz.

Tablo 10: Yaşa Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

Yaş	N	X	S	sd	F	p	Grp.Ar. Farklar*	
Ölçek Genel	20-25	102	66,45	9,90	2/170	2,65	0,073	a
	26-30	48	66,39	8,64				a
	31-35 ve üzeri	23	71,30	8,85				a
Pasif	20-25	102	29,81	3,94	2/170	2,42	0,092	a
	26-30	48	29,46	3,63				a
	31-35 ve üzeri	23	31,52	3,51				a
Aktif	20-25	102	36,64	7,86	2/170	1,72	0,181	a
	26-30	48	36,92	6,57				a
	31-35 ve üzeri	23	39,78	6,75				a

*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. ($p < 0,05$)

2.2.3. Fakülteden Mezuniyet Yılına Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

“Fakülteden mezuniyet yılı” bağımsız değişkenine göre araştırmaya katılan bireylerin değer öğretiminde kullanılmayı düşündükleri etkinliklerde anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını

anlamak için varyans analizi (ANOVA) yapılmış ve gruplar arasında farklılık olup olmadığı "Tukey HSD" isimli test ile sınanmıştır. Varyans analizi ve Tukey HSD testi sonuçları Tablo 11'de verilmiştir.

Tabloda görüldüğü gibi 2015 yılında mezun olan bireylerin ortalama puanları diğer mezuniyet yıllarına göre daha düşüktür (ölçek geneli için $X=65,29$; pasif için $X= 29,84$; aktif için $X= 35,44$). Aynı doğrultuda 2012 ve öncesinde mezun olanların ortalama puanları ise diğer mezuniyet yıllarına göre daha yüksektir (ölçek geneli için $X=68,82$; pasif için $X= 29,91$; aktif için $X= 38,91$). Ancak bu farklılıklar istatistiksel açıdan anlamlı olacak düzeyde değildir (ölçek geneli için $p=0,263>0,05$; pasif için $p=0,991>0,05$; aktif için $p=0,095>0,05$). Bu verilerden hareketle fakülteden mezuniyet yılı bağımsız değişkeninin değer öğretiminde kullanılan etkinlikleri etkilemediğini söyleyebiliriz.

Tablo 11: Fakülteden Mezuniyet Yılına Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

Mezuniyet Yılı	N	X	S	sd	F	p	Grp.Ar. Farklar*	
Ölçek Genel	2015	58	65,29	9,42	3/169	1,34	0,263	a
	2014	42	68,03	8,50				a
	2013	29	66,63	12,50				a
	2012 ve öncesi	44	68,82	8,15				a
Pasif	2015	58	29,84	3,95	3/169	0,03	0,991	a
	2014	42	29,99	3,98				a
	2013	29	30,11	4,29				a
	2012 ve öncesi	44	29,91	3,30				a
Aktif	2015	58	35,44	7,66	3/169	2,15	0,095	a
	2014	42	38,04	6,31				a
	2013	29	36,51	9,57				a
	2012 ve öncesi	44	38,91	6,03				a

*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. ($p<0,05$)

2.2.4. Değer Eğitimi Dersi Alma Durumuna Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

"Değer eğitimi dersi alma durumu" bağımsız değişkenine göre araştırmaya katılan bireylerin değer öğretiminde kullanılmayı

düşündükleri etkinliklerde anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını anlamak için “bağımsız grup t testi” yapılmış, elde edilen bulgular aşağıda yer alan tabloda verilmiştir.

Tablo 12: Değer Eğitimi Dersi Alma Durumuna Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

	Değer Eğt. Dersi	N	X	S	sd	t	p
Ölçek Geneli	Evet	44	68,29	9,33	167	1,09	0,274
	Hayır	125	66,45	9,64			
Öğr. Pasif Etkinlikler	Evet	44	31,01	3,69	167	2,24	0,026
	Hayır	125	29,52	3,81			
Öğr. Aktif Etkinlikler	Evet	44	37,28	7,25	167	0,27	0,788
	Hayır	125	36,93	7,52			

Tabloda da görüldüğü gibi değer eğitimi dersi alan katılımcıların ortalama puanları ölçek genelinde ($X=68,29$), öğrencinin pasif olduğu etkinliklerde ($X=31,01$) ve öğrencinin aktif olduğu etkinliklerde ($X=37,28$) değer eğitimi dersi almayanlardan daha yüksektir. Bu farklılık öğrencilerin pasif olduğu etkinliklerde aynı zamanda istatistiksel açıdan anlamlıdır ($p=0,02<0,05$). Elde edilen verilerden hareketle değer eğitimi dersi alma durumuna göre değer öğretiminde kullanılması düşünülen etkinliklerin pasif alt faktöründe farklılaştığı söylenebilir. Bu veri, lisans eğitiminde verilen değer eğitimi derslerinin bireyleri daha çok öğrencilerin pasif olduğu etkinliklere yönlendirdiği kanaatinin oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

2.2.5. Öğretmenlik Deneyimine Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

“Öğretmenlik deneyimi” bağımsız değişkenine göre araştırmaya katılan bireylerin değer öğretiminde kullanılmayı düşündükleri etkinliklerde anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını anlamak için “bağımsız grup t testi” yapılmış, elde edilen bulgular aşağıda yer alan tabloda verilmiştir.

Tablo 13: Öğretmenlik Deneyimine Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

	Öğretmenlik Deneyimi	N	X	S	sd	t	p
Ölçek Geneli	Var	94	66,63	10,41	171	-0,68	0,497
	Yok	79	67,62	8,38			
Öğr. Pasif Etkinlikler	Var	94	29,94	3,97	171	-0,004	0,997
	Yok	79	29,94	3,69			
Öğr. Aktif Etkinlikler	Var	94	36,68	7,94	171	0,87	0,384
	Yok	79	37,67	6,76			

Tabloda görüldüğü gibi öğretmenlik deneyimi değer öğretiminde kullanılacak etkinlikleri etkilememektedir. Ölçek genelinde ve öğrencilerin aktif olduğu etkinliklerde öğretmenlik deneyimi olmayanların ortalama puanları deneyimi olanlardan çok az da olsa yüksek olup istatistiksel açıdan anlamlı değildir (ölçek geneli $X=67,62$, $p=0,497>0,05$; öğrenci aktif etkinlikler için $X=37,67$, $p=0,384>0,05$). Öğrencilerin pasif olduğu etkinliklerde ise ortalamalar eşittir ($X=29,94$, $p=0,997>0,05$).

2.2.6. Adaylık Eğitimi Yöntemine Yönelik Tutuma Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

“Adaylık eğitimi yöntemine yönelik tutum” bağımsız değişkenine göre araştırmaya katılan bireylerin değer öğretiminde kullanılmayı düşündükleri etkinliklerde anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını anlamak için varyans analizi (ANOVA) yapılmış ve gruplar arasında farklılık olup olmadığı “Tukey HSD” isimli test ile sınanmıştır. Varyans analizi ve Tukey HSD testi sonuçları aşağıda yer alan tabloda verilmiştir.

Tabloda görüldüğü gibi ölçek geneli ve öğrencinin aktif olduğu etkinliklerde en yüksek ortalamayı “fikrim yok” seçeneğini tercih edenler almıştır (ölçek geneli için $X=69,19$; aktif için $X=39,36$). Adaylık eğitimi yöntemini gereksiz gören katılımcılar, aynı zamanda öğrencinin pasif olduğu etkinlikleri daha fazla ortalama puanla tercih etmişlerdir ($X=30,55$). Adaylık eğitimi yöntemini gerekli gören katılımcılar ise ölçek ve alt faktörlerinde en düşük ortalamayı almışlardır (ölçek geneli için $X=66,27$; pasif için $X=29,53$; aktif için $X=36,73$). Ancak ortaya çıkan bu farklılıklar istatistiksel açıdan anlamlı değildir (ölçek geneli $p=0,445>0,05$; pasif için $p=0,257>0,05$), aktif için $p=0,530>0,05$).

Tablo 14: Adaylık Eğitimi Yöntemine Yönelik Tutuma Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

Adaylık Eğitimine Yönelik Tutum		N	X	S	sd	F	p	Grp.Ar. Farklar*
Ölçek Genel	Gerekli	94	66,27	9,66	2/168	0,81	0,445	a
	Gereksiz	66	67,85	9,78				a
	Fikrim Yok	11	69,19	7,43				a
Pasif	Gerekli	94	29,53	3,81	2/168	1,37	0,257	a
	Gereksiz	66	30,55	3,87				a
	Fikrim Yok	11	29,83	3,93				a
Aktif	Gerekli	94	36,73	7,51	2/168	0,63	0,530	a
	Gereksiz	66	37,29	7,67				a
	Fikrim Yok	11	39,36	5,59				a

*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. (p<0,05)

2.2.7. Adaylık Eğitimi Seminerlerini Faydalı Bulma Durumuna Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

“Adaylık eğitimi seminerlerini faydalı bulma durumu” bağımsız değişkenine göre araştırmaya katılan bireylerin değer öğretiminde kullanılmayı düşündükleri etkinliklerde anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını anlamak için varyans analizi (ANOVA) yapılmış ve gruplar arasında farklılık olup olmadığı “Tukey HSD” isimli test ile sınanmıştır.

Tablo 15: Adaylık Eğitimi Seminerlerini Faydalı Bulma Durumuna Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

Seminerleri Faydalı Bulma Durumu		N	X	S	sd	F	p	Grp.Ar. Farklar*
Ölçek Genel	Evet	72	68,14	7,00	2/169	1,65	0,194	a
	Hayır	81	66,90	10,8				a
	Fikrim Yok	19	63,70	11,5				a
Pasif	Evet	72	29,90	3,09	2/169	0,88	0,414	a
	Hayır	81	30,20	4,25				a
	Fikrim Yok	19	28,90	4,55				a
Aktif	Evet	72	38,23	5,80	2/169	1,88	0,155	a
	Hayır	81	36,69	8,48				a
	Fikrim Yok	19	34,80	7,84				a

*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. (p<0,05)

Varyans analizi ve Tukey HSD testi sonuçları yukarıda yer alan tabloda verilmiştir. Tabloda görüldüğü gibi ölçek geneli ve öğrencilerin aktif olduğu etkinliklerde en yüksek ortalama puan, adaylık eğitimi kapsamında verilen seminerleri faydalı bulduğunu ifade eden katılımcılara aittir (ölçek geneli için $X=68,14$; aktif için $X=38,23$), öğrencilerin pasif olduğu etkinliklerde en yüksek puan söz konusu seminerleri faydalı bulmayan katılımcılara aittir ($X=30,20$). Ancak ortalamalarda oluşan bu farklılıklar istatistiksel açıdan anlamlı değildir (ölçek geneli için $p=0,194>0,05$; pasif için $p=0,414>0,05$; aktif için $p=0,155>0,05$).

2.2.8. Öğretmenlik Mesleğini Tercih Etme Gerekçesine Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

“Öğretmenlik mesleğini tercih etme gerekçesi” bağımsız değişkenine göre araştırmaya katılan bireylerin değer öğretiminde kullanılmayı düşündükleri etkinliklerde anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığını anlamak için varyans analizi (ANOVA) yapılmış ve gruplar arasında farklılık olup olmadığı “Tukey HSD” isimli test ile sınanmıştır. Varyans analizi ve Tukey HSD testi sonuçları aşağıda yer alan tabloda verilmiştir.

Tablo 16: Öğretmenlik Mesleğini Tercih Etme Gerekçesine Göre Değer Öğretiminde Kullanılması Düşünülen Etkinlikler

Mesleği Tercih Etme Gerekçesi	N	X	S	sd	F	p	Grp.Ar. Farklar*	
Ölçek Genel	1	46	66,73	9,71	4/165	1,64	0,166	a
	2	28	63,69	12,1				a
	3	13	66,29	8,96				a
	4	75	68,86	8,24				a
	5	10	65,00	10,5				a
Pasif	1	46	29,63	3,98	4/165	0,51	0,722	a
	2	28	30,23	4,15				a
	3	13	30,76	2,69				a
	4	75	30,01	3,90				a
	5	10	28,70	3,30				a
Aktif	1	46	37,10	6,59	4/165	2,87	0,024	ab
	2	28	33,46	9,76				a
	3	13	35,53	7,44				ab
	4	75	38,85	6,59				b
	5	10	36,30	7,86				ab

*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. (p<0,05)

1: Öğretmenlik mesleğine olan tutumum; 2: İstihdam imkânı ve Ekonomik gerekçeler; 3: Hayatımda örnek aldığım kişi ya da kişilerin öğretmen olması; 4: İnsanlığa faydalı olabileceğim düşüncesi; 5: Diğer

Tabloda görüldüğü gibi ölçek geneli ve öğrencilerin aktif olduğu etkinliklerde en yüksek ortalama ile “İnsanlığa faydalı olabileceğim düşüncesi” (ölçek geneli için $X=68,86$; aktif için $X=38,85$); en düşük ortalama puanla da “istihdam imkânı ve ekonomik gerekçeler” seçeneği tercih edilmiştir (ölçek geneli için $X=63,69$; aktif için $X=33,46$). Öğrencilerin pasif olduğu etkinliklerde ise birbirine çok yakın oranlarla “hayatımda örnek aldığım kişi ya da kişilerin öğretmen olması” ($X=30,76$) ve “istihdam imkânı ve ekonomik gerekçeler” ($X=30,23$) seçenekleri tercih edilmiştir. Ortaya çıkan farklılaşmalar öğrencilerin aktif olduğu etkinlikler alt faktöründe istatistiksel açıdan anlamlı iken ($p=0,024<0,05$) ölçek geneli ve öğrencilerin pasif olduğu etkinlikler alt faktöründe anlamlı değildir (ölçek geneli için $p=0,166>0,05$; pasif için $p=0,722>0,05$). İstatistiksel açıdan anlamlı farklılaşmanın olduğu aktif alt faktöründe, söz konusu farklılaşma Tukey HSD sonuçlarına göre,

“istihdam imkânı ve ekonomik gerekçeler” ile “insanlığa faydalı olabileceğim düşüncesi” seçeneği arasında oluşmuştur. Bu verilerden hareketle öğretmenliği insanlığa faydalı olmak için tercih edenlerin, öğrencilerin aktif olduğu etkinlikleri istihdam ve ekonomik gerekçelerle tercih edenlere göre daha fazla kullanacaklarını söyleyebiliriz.

3. Tartışma ve Yorum

Değer öğretiminin niteliği, öğretimde esas alınan paradigmaya göre farklılaşmaktadır. Bir yanda toplum tarafından önemli görülen değerlerin sonraki nesle aktarımını esas alan değer aktarım yaklaşımları varken, diğer tarafta toplumun kendisine göre önemli gördüğü değerlere göre bireyi kalıpladığını ifade ederek bireyselliği ön plana çıkaran değer geliştirme yaklaşımları vardır.²⁶

Program geliştirmenin felsefi ve psikolojik temellerine bakıldığında hedef, içerik, süreç ve değerlendirme unsurlarının benimsenen felsefi akımlar ve esas alınan öğrenme kuramlarından etkilendiği görülmektedir. Bu kapsamda idealizm ve realizmden yola çıkıldığında, toplum tarafından varlık ve değeri onaylanmış değerlerin sonraki nesillere aktarımı önemli iken, 19. yüzyılda ortaya çıkan pragmatizm ve existentialism (varoluşçuluk) akımına göre bireysellik ön plandadır ve değerlerin aktarımı değil, birey tarafından geliştirilmesi esastır.²⁷ Uyarıcı-tepki ilişkisine dayanan davranışçı kuramlar esas alındığında bireyin pasifliği söz konusu iken, öğrenmenin insanın çevresindeki olay ve durumlara anlam verme girişimleri sonucunda oluştuğunu ifade eden bilişsel kuramlarda bireysel farklılıklara vurgu yapılmakta, hümanist kuramlarda ise bireyin özgürlüğü ön plana çıkarılmaktadır.²⁸ Geliştirilen programın öğelerinden biri olan “süreçte” hangi etkinliklerin kullanılacağı da bu kapsamda farklılaşmaktadır.

Değer öğretiminde öğrencinin pasif olduğu etkinlikler, daha çok öğretmen merkezli değer aktarma yaklaşımları ile ilgilidir. Değer aktarma yaklaşımlarında değerlerin mutlak olduğu ve değişmediği düşünülür. Değerlerin aktarıldığı bireylerden önceden varlığı ve doğruluğu kabul edilmiş değerleri benimsemesi beklenir.²⁹ Tümünden

²⁶ Altıntaş, “Değerler Eğitimi Yaklaşımları”, 42.

²⁷ Demirel, *Program Geliştirme*, 17-26.

²⁸ Demirel, *Program Geliştirme*, 27-41.

²⁹ Demirel, *Program Geliştirme*, 19; Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2014), 171-172.

gelimci bir anlayışın benimsendiği bu yaklaşım türlerinde önce kurallar verilir sonra örneklerle pekiştirilir. Özellikle ilkokul ve ortaokul düzeyinde çok daha fazla kullanılır.³⁰ Değer aktarma yaklaşımlarında öğrenciler, öğretmenlerinin seçtiği değerleri öğrenirler. Bu kapsamda literatürde “telkin” ve “davranış değiştirme” yaklaşımlarının adı geçmektedir.³¹

Değerlerin telkini, istenen ve önceden belirlenen değerlerin öğrencilere aktarılmasını ifade eder. Bireyin kendi özelliklerinden ziyade toplumun değerlerinin öncelendiği bu yaklaşımda sınıf ortamında oluşması muhtemel güvensizlik ve yetersizlik gibi beklenmeyen bir durumla daha az karşılaşılır.³² Öğretmen, öğrenciler tarafından bir model olarak görülür. Öğrencilerin model olarak gördükleri bireyin olumlu pekiştirilmesi ve ödüllendirilmesi, model tarafından temsil edilen değerlerin daha kolay benimsenmesine; olumsuz bir pekiştirme alması ya da cezalandırılması da, modelin temsil ettiği değerlerden uzaklaşmasına sebep olur. Model alma ve pekiştirmenin etkili olması için öğretmenlerin dikkatli ve bilinçli olması gerekir. Zira farkında olmadan istenmeyen bir davranış pekiştirilebilir ya da herhangi bir öğrencinin yanlış bir davranışı diğer öğrenciler için model olabilir.³³

Davranışçı öğrenme kuramını esas alarak değerlerin öğretilmesini amaçlayan davranış değiştirme yaklaşımı, koşullanma ile davranış değiştirmeyi hedefler.³⁴ Bu yaklaşımda da pekiştirme ve model olarak öğrenmenin yeri oldukça önemlidir. Pekiştirme, sürekli ya da aralıklı olarak verilebilir. Bireyin hoşuna giden bir durum hoşuna gitmeyen ya da daha az hoşuna giden bir davranışın ortaya çıkarılması için pekiştireç olarak kullanılabilir (bir annenin çocuğuna “çorbanı bitirirsen köfte vereceğim” demesi gibi). Pekiştirme zaman zaman simgesel olarak da verilebilmektedir (başarılı olduğu için öğrenciye yıldız vermek gibi).

³⁰ Ulusoy - Dilmaç, *Değerler Eğitimi*, 69-70.

³¹ Wiel Veugelers - Paul Vedder, “Values in Teaching”, *Teachers and Teaching: Theory and Practice* 9/4 (2003): 377-389; Kupchenko - Parsons, “Ways of Teaching Values”; Superka - Johnson, “Values Education: Approaches and Materials”.

³² Kupchenko - Parsons, “Ways of Teaching Values”, 1-3; Superka - Johnson, “Values Education: Approaches and Materials”, 6.

³³ Superka - Johnson, “Values Education: Approaches and Materials”, 7-10.

³⁴ Kaymakcan - Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi*, 173.

Birey çevresindeki insanların davranışlarını gözlemler. Gözlemlendiği bu davranışlardan pekiştirilenleri taklit ederken, sonucu olumlu olmayan davranışları taklit etmez.³⁵ Değer aktarım yaklaşımları toplumsallığı ön plana çıkartarak bireyin değerlerini baskıladığı için eleştirilmektedir.³⁶

Altıntaş'ın 2012 yılında 24 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeni ile yaptığı nitel bir araştırmaya göre öğretmenlerin tamamının değer öğretiminde anlatım yöntemini kullandığı ifade edilmektedir. Dersin tamamı ya da yarısından fazlasında anlatım yönteminin kullanılması öğretmen merkezli bir anlayışın benimsenmesine ve öğrencilerin süreçte pasif olmasına zemin hazırlamaktadır. Bu doğrultuda Altıntaş, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında öğrenci merkezli bir eğitim anlayışının öngörülmesine rağmen, öğretmenler tarafından öğretmen merkezli değer eğitimi yapılmasını eleştirmiş, bu durumu anlatım yönteminin hazırlık gerektirmeyen bir yöntem olmasıyla açıklamıştır.³⁷ Kaymakcan ve Meydan'ın araştırmasında da değer öğretiminde öğretmen merkezli yaklaşımların oldukça fazla kullanıldığı tespit edilmiştir.³⁸

Araştırmada kullanılan ölçme aracının öğrencilerin pasif olduğu etkinlikler alt faktöründe yer alan "ders verici hikâyeler anlatma", "değerleri teşvik eden güzel sözler seçerek öğrencilerle paylaşma", "öğrencilere örnek olma", "sınıf kuralları koyarken önemli gördüğü değerleri merkeze alma", "derste telkinlerde bulunma" ve "yeri geldikçe öğüt verme" gibi etkinlikler, daha çok öğretmenin merkezde olduğu öğretim yöntemleriyle ilgilidir.

Ölçme aracının ikinci alt boyutu ise öğrencilerin aktif olduğu etkinlikler ile ilgilidir. Öğrencinin aktif olduğu etkinliklerin olduğu sınıflarda öğrenci merkezli bir anlayışın benimsendiği söylenebilir. Değer öğretiminde öğrencinin merkeze alındığı yaklaşımlar literatürde değer geliştirme yaklaşımları olarak isimlendirilmektedir. Değer geliştirme yaklaşımları 1960'lı yıllardan sonra geliştirilen, bireylerin

³⁵ Münire Erden - Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi Gelişim-Öğrenme-Öğretme* (Ankara: Arkadaş, 2017), 132-143.

³⁶ Altıntaş, *Değerler Eğitimi Yaklaşımları*, 42.

³⁷ Bk. Muhammed Esat Altıntaş, *Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi* (Konya: d-eğitim, 2016), 105-111.

³⁸ Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (2011), 45.

kendi özel yaşantı ve tecrübelerinden hareketle kendini tanıması ve değerler sistemini oluşturmasını amaçlayan, tümevarımcı yol takip eden yaklaşımlardır. Bu yaklaşımların benimsendiği durumlarda herhangi bir durum ya da olayla ilgili değer biçmenin bireyin kendini gerçekleştirme süreci olduğu ifade edilir ve belli değerlerin bireye telkin edilmesi istenmezken; bireyin içsel olarak aktif karar vererek tercih oluşturması istenir.³⁹

Değer geliştirme yaklaşımlarında sürece aktif olarak katılan bireyin hayat boyu kendisine rehberlik edecek bilgi, beceri ve tutumları kazanması konusunda kendisine yardımcı olunması hedeflenir.⁴⁰ Bu sayede bireyin eleştirel ve yaratıcı düşünceye sahip olarak yetişmesine katkı sağlanmış olur.⁴¹ Ancak değer öğretimi sürecinde aktif olabilmesi için bireyden güncel ortamda karşılaşılan baskı ve etkilerle başa çıkabilecek yeterliliğe sahip olması; çatışan değerler arasından seçim yapabilmesi, problem ve ahlaki ikilemleri çözebilmesi, bir yığın halindeki bilgilerin içerisinden anlamlı ve güvenilir olanları bilinçli bir şekilde seçebilmesi gibi yeterliliklere sahip olması beklenir. İfade edilen yeterlikleri oluşturmak amacıyla öğretmenlerden öğrencilerine hayatı anlamlandırma, değer ve yaşam becerileri oluşturma konusunda destek olması istenir.⁴² Ancak burada ifade edilen yeterliliklerin kazanılması için öğrencilerin belirli bir zamana ihtiyacı vardır. Bu zaman ve imkânın okul ortamında bulunması mümkün olmayabilir.

Değer geliştirme yaklaşımları ile ilgili alanyazında değer açıklama, değer analizi ve ahlaki muhakeme gibi yaklaşımlardan söz edilmektedir. Değer açıklama yaklaşımı, öğretmenlerden öğrencilerine değerleri öğretmeleri yerine kendi değerlerini açıklamada onlara rehberlik etmelerini istemektedir.⁴³ Değer açıklama yaklaşımında öncelikle "aile", "arkadaşlık", "sağlık", "iş" vb. değer yüklü bir başlık seçilir. Bu seçimi

³⁹ Hüseyin Algur, "Değer Eğitimi Yaklaşımları", *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*, ed. Mustafa Çakmak (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 178; Meydan, "Okulda Değerler Eğitiminin Yeri", 100.

⁴⁰ Kirschenbaum, 1995, akt. Oktay Akbaş, "Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış", *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/16 (2008), 12.

⁴¹ Akbaş, "Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış", 12.

⁴² Kaymakcan - Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi*, 174-175; Akbaş, "Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış", 12.

⁴³ Thomas Lickona, *Education for Character* (New York: Bantam, 1991), 24-25; Superka - Johnson, "Values Education: Approaches and Materials", 35.

öğretmen ya da öğrenci, aile ya da çocuk yapabilir. Sonrasında öğretmen ya da ebeveynler, değer başlığının düşünülmesi, okunması, yazılması ve konuşulması için soru ya da aktivite oluşturur. Tartışma süresince, öğretmen, ya da ebeveyn konuyla ilgili tüm görüşlerin saygı görmesini ve tartışma için uygun ortamın oluşmasını sağlar ve öğrencileri veya çocukları teşvik eder.⁴⁴ Değer açıklama yaklaşımında öğretmenin telkin ve yönlendirmesi olmaksızın öğrencinin kendi değerlerini bulması sağlanır. Öğrencinin mevcut değer seçeneklerinden her birisini sonuçları ile değerlendirmesi ve bağımsız bir şekilde kendi savunduğu değeri belirlemesi gerekir. Öğretmenin bundan sonraki görevi öğrencinin yaptığı seçimi eleştirmek veya değiştirmeye çalışmak değil bunu açıkça ifade etmesi için ona imkânlar sunmak ve teşvik etmektir.⁴⁵

Öğrencinin, belli bir ahlaki değeri içeren örnek olaylar üzerinde düşünmesini ve bu sayede ahlaki değerleri kazanmasını sağlamayı amaçlayan bir yaklaşım olan değer analizi, bireyden karşılaştığı problemlerin sebeplerini sorgulayarak analiz etmesini ister.⁴⁶ Sürece aktif katılan öğrenciden kendisine sunulan bir değeri öğrenmesinden ziyade, kendi seçtiği değerleri öğrenmeye çalışması beklenir. Birey, öğreneceği değerleri seçerken ve akıl yürütme sürecini kullanırken duygularını sürece katmamaya çalışır.⁴⁷

Değer öğretimi ile ahlaki gelişim arasında ilişki kurularak geliştirilen ahlaki muhakeme yaklaşımında, ahlaki ikilemler vasıtasıyla değerlerin kazandırılması esas alınır. Bu yaklaşım dürüstlük, adalet, eşitlik ve insanın saygınlığı gibi ahlaki değerler üzerinde durur. Sosyal, kişisel ve estetik değerleri göz önünde bulundurmaz. Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramı bu yaklaşım kapsamında çok fazla kullanılır.⁴⁸

⁴⁴ Howard Kirschenbaum, "From Values Clarification to Character Education: A Personal Journey", *Journal of Humanistic Counseling, Education & Development* 39/1 (2000): 2-4.

⁴⁵ Algur, "Değer Eğitimi Yaklaşımları", 178-181.

⁴⁶ Kaymakcan - Meydan, *Ahlak ve Değerler Eğitimi*, 178.

⁴⁷ Ulusoy - Dilmaç, *Değerler Eğitimi*, 75; Superka - Johnson, "Values Education: Approaches and Materials", 24.

⁴⁸ Superka - Johnson, "Values Education: Approaches and Materials", 14-15; Algur, "Değer Eğitimi Yaklaşımları", 183-186. Kaymakcan ve Meydan'ın araştırmasında öğretmenlerin bu tür öğrenci merkezli etkinlikleri oldukça yüksek bir oranla kullandıkları ifade edilmektedir. Aynı çalışmada öğretmen merkezli etkinliklerin de yüksek oranlarla tercih edilmesi, öğretmenlerin değer öğretimi yaklaşımları

Araştırmada kullanılan ölçme aracının öğrencinin aktif olduğu etkinlikler alt boyutunda yer alan “Dersle ilgili önemli bireylerin biyografilerini hazırlattırarak tartışma yaptırma”, “Medyadaki bazı olayları eleştirel bir yaklaşımla analiz ettirme”, “Öğrencileri bazı değerleri uygulayabilecekleri sosyal projelerde görevlendirme”, “Örnek olaylar hazırlayarak öğrencilere analiz ettirme”, “Öğrencilerin toplumda ve okulda bazı değerleri gözlemelerini isteme”, “Öğrencilere örnek kişilerin hayatlarını, alışkanlık ve ilkelerini araştırma konusu olarak verme”, “Öğrencilere bazı değerleri merkeze alan roller oynattırma”, “Bazı değerlere ilişkin kompozisyonlar yazdırma” ve “Öğrencilere kendi değerlerini açıklamaları için fırsatlar verme” gibi maddeler, değer öğretim sürecinde bireyi merkeze yerleştiren bir paradigmaya sahiptir.

Bu çalışmada değer öğretiminde birer bağımsız değişken olarak öğretmenin cinsiyet ve yaşının bağımlı değişken olan değer öğretimi etkinlikleri üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Bu kapsamda Tablo 9 ve Tablo 10’da yer alan verilere bakıldığında söz konusu değişkenlerin değer öğretimi etkinliklerinin tercihinde bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Ancak istatistiksel açıdan anlamlı olmasa da kadınların öğrencilerin aktif olduğu etkinlikleri erkeklerden daha fazla tercih etmeleri dikkat çekici bir veridir.⁴⁹ Zira öğrencinin aktif olduğu etkinliklerin kullanımı, öğretmenin, öğrencilerin gelişimsel özellikleri ve bireysel farklılıklarını daha fazla ön planda tuttuğu şeklinde yorumlanabilir. 2005 yılında yapılan bir araştırmaya göre cinsiyet değişkenine göre bireylerin değer tercihlerinin farklılaşmasının ifade edilmesinden hareketle⁵⁰ bu araştırmada elde edilen verilerin bil fiil öğretmenlik yapan öğretmenler üzerinde yapılacak farklı araştırmalarla değerlendirilmesinde fayda görülmektedir.

arasındaki ayrımı yeterince yapamaması kapsamında açıklanmıştır. Bk. Kaymakcan - Meydan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi...* , 46-47; Benzer tespitler, Akbaş’ın araştırmasında da görülmektedir. Bk. Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin...* , 44.

⁴⁹ Kaplan’ın sınıf öğretmenleri üzerinde yaptığı araştırmada, değer eğitiminde kullanılan yöntem ve tekniklerin tamamına yakınında yaşa göre bir farklılaşmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bk. Nihal Özalp Kaplan, *İlkokullarda Değer Eğitiminin Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Mustafa Kemal Üniversitesi, 2014), 37-38.

⁵⁰ Enver Sarı, “Öğretmen Adaylarının Değer Tercihleri: Giresun Eğitim Fakültesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/10 (2005), 83.

31-35 ve üzeri yaş grubundaki katılımcıların her iki alt faktörde de diğer gruplardan daha yüksek oranda değer eğitimi etkinliklerini kullanacaklarını ifade etmeleri, yaşla bağlantılı olarak bu katılımcıların öğretmenlik tecrübeleri ve fakülte mezuniyet yılları ile bağlantılı olarak daha deneyimli olduklarını düşündürmektedir.⁵¹

Öğretmen adaylarının fakülteden mezuniyet yıllarının değer öğretiminde tercih edilecek etkinliklere etkisinin ortaya koyulduğu Tablo 11 incelendiğinde, 2015 yılında mezun olan bireylerin ortalama puanlarının diğer mezuniyet yıllarına göre daha düşük olduğu, buna karşılık 2012 ve öncesinde mezun olanların ortalama puanlarının ise diğer mezuniyet yıllarına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Her ne kadar bu farklılıklar istatistiksel açıdan anlamlı olacak düzeyde olmasa da, fakülteden mezuniyet yılı değişkeninin değer eğitiminde kullanılacak etkinliklerdeki etkisinin öğretmenlik tecrübesi olan farklı bir grup üzerinde araştırılmasında yarar görülmektedir.

Araştırmanın alt problemlerinden biri olan “Değer öğretiminde kullanılan etkinlikler değer eğitimi dersi alma durumuna göre farklılaşmakta mıdır?” sorusunun cevabının arandığı Tablo 12’ye bakıldığında değer eğitimi dersi alan katılımcıların ortalama puanlarının, bu dersi almayanların ortalama puanlarından daha yüksek olduğu görülmektedir. Oluşan bu farklılık öğrencilerin pasif olduğu etkinliklerde aynı zamanda istatistiksel açıdan anlamlıdır ($p=0,02<0,05$). Değer eğitimi dersi alma durumuna göre değer öğretiminde kullanılması düşünülen etkinlikler pasif alt faktöründe farklılaşırken, öğrencilerin aktif olduğu etkinliklerde farklılaşmaması, fakültelerde alındığı ifade edilen değer eğitimi dersi içeriğinin konuşulmasını gerekli kılmaktadır. Zira değerler ve öğretimi üzerine bilgi sahibi olmak üzere ders alan bireylerin, bu dersi almayan bireylere göre kullanacakları her iki etkinlik türü tercihlerinde de farklılık göstermesi beklenir. Buna karşılık araştırmada sadece öğrencinin pasif olduğu etkinliklerin tercih

⁵¹ Kaplan’ın araştırmasında 40 yaşın üzerindeki öğretmenlerin 30 yaşın altındaki öğretmenlerden müfredatta yer aldığı kadar değerlerden bahsetme ve değer eğitimi ile ilgili daha fazla plan yapma konusunda farklılaştığı tespit etmiştir. Bk. Kaplan, *İlkokullarda Değer...* , 37-38. Schwartz’ın değer yönelimleri ölçeğinin kullanıldığı farklı bir araştırmada da cinsiyet değişkenine göre farklılaşmalara rastlanmaktadır. Bk. Ercan Yılmaz, “Öğretmenlerin Değer Tercihlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 7/17 (2009), 116-117.

edilmesi, fakültede alınan değer eğitimi derslerinde daha çok öğrencinin pasif olduğu değer aktarımı yaklaşımlarına vurgu yapıldığı yönünde yorumlanabilir.

Bu araştırmanın örnekleminin aday öğretmenler olması sebebiyle, öğretmenlik deneyiminin değer eğitiminde kullanılacak etkinlik tercihindeki etkisi araştırılmıştır. Bu kapsamda Tablo 13 incelendiğinde öğretmenlik deneyiminin değer öğretiminde kullanılacak etkinlik tercihlerini etkilemediği tespit edilmiştir.⁵² Her ne kadar bu tespit yapılsa da bil fiil öğretmenlik yapan öğretmenler üzerinde araştırmanın tekrarlanması bu konuda oluşan tabloyu açıklayıcı nitelikte veriler verecektir. Kaplan tarafından 2014'te yapılan bir çalışmada "dersin ilk beş dakikasında değerlerden bahsetme" ve "serbest etkinlik saatinde değerlerden bahsetme" maddelerinde deneyim süresi fazla olan öğretmenler ile deneyim süresi az olan öğretmenler arasında farklılaşma olduğu ifade edilmiştir.⁵³

Türkiye'de bir kez uygulanan adaylık eğitim sürecine yönelik tutumlarla değer eğitiminde kullanılacak etkinlik tercihleri arasındaki ilişkiye dair verilerin yer aldığı Tablo 14 ve Tablo 15 birlikte değerlendirildiğinde, adaylık eğitime yönelik tutumun değer öğretimi etkinliklerinin tercihinde anlamlı bir farklılaşmaya sebep olmadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte adaylık eğitimi yöntemini gereksiz gören katılımcılar, öğrencinin pasif olduğu etkinlikleri daha fazla ortalama puanla tercih ederken, söz konusu eğitim yöntemini gerekli gören katılımcılar ölçek ve alt faktörlerinde en düşük ortalamayı almıştır. Adaylık eğitimi kapsamında verilen seminerleri faydalı bulduğunu ifade eden katılımcılar, ölçek geneli ve öğrencilerin aktif olduğu etkinliklerde en yüksek ortalama puanı alırken, öğrencilerin pasif olduğu etkinliklerde en yüksek puan, söz konusu seminerleri faydalı bulmayan katılımcılara aittir.

⁵² Kaplan'ın sınıf öğretmenleri üzerinde yaptığı çalışmada da değer eğitiminde kullanılan yöntem ve tekniklerin öğretmenlik deneyimine göre farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Bk. Kaplan, *İlkokullarda Değer...* , 44-45.

⁵³ Kaplan, *İlkokullarda Değer...* , 37-38. Değer eğitiminde kullanılan yöntem ve tekniklerde okul deneyimine göre farklılaşma olmasa da değer yönelimlerinde bu farklılıklara rastlanmaktadır. Bk. Ercan, *Öğretmenlerin...* , 119.

Araştırmada bağımlı değişkenin üzerindeki etkisinin sorgulandığı son bağımsız değişken öğretmenlik mesleğini tercih etme gereğesidir. Bireyin kendi ilgi ve istidatlarına uygun, sevdiği ve çalışırken mutlu olduğu bir mesleği tercih etmesi; tercihinde maddi kazanç elde etmek gibi alt düzey amaçlardan ziyade insanlara faydalı olmak, kendini gerçekleştirmek gibi üst düzey amaçların olması, söz konusu mesleğin icra edilmesindeki yaklaşımları da etkiler. Bu doğrultuda değer öğretimi özelinde okuldaki öğretim faaliyetlerinin öğretmenlik mesleğinin tercih edilme gerekçelerinden etkilenmesi beklenmektedir. Tablo 16 incelendiğinde ölçek geneli ve öğrencilerin aktif olduğu etkinliklerde en yüksek ortalama ile “İnsanlığa faydalı olabileceğim düşüncesi” maddesi tercih edilirken, en düşük ortalama puanla “istihdam imkânı ve ekonomik gerekçeler” maddesi tercih edilmiştir. Öğrencilerin pasif olduğu etkinliklerde ise birbirine çok yakın oranlarla “hayatımda örnek aldığım kişi ya da kişilerin öğretmen olması” ve “istihdam imkânı ve ekonomik gerekçeler” seçenekleri tercih edilmiştir. İstatistiksel açıdan anlamlı farklılaşmanın olduğu aktif alt faktöründe, söz konusu farklılaşma “istihdam imkânı ve ekonomik gerekçeler” ile “insanlığa faydalı olabileceğim düşüncesi” seçeneği arasında oluşmuştur. Bu veriler, öğretmenlik mesleğini ekonomik gerekçelerden ziyade insanlığa faydalı olmak gibi üst amaçlarla tercih edenlerin daha fazla özveri gerektiren öğrenci merkezli etkinlikleri tercih ettiklerini göstermektedir. Burada yer alan seçeneklerin öğretmenlik mesleğini tercih etme yönelimleriyle ilgili olması, değer yönelimleriyle ilgili daha önce yapılan atıflarda da görüldüğü gibi farklılaşmaya zemin hazırlamaktadır.⁵⁴

Sonuç ve Öneriler

Bireyin hayatında ortaya koyduğu davranışlarını yönlendiren standartlar olarak değerlerin öğrenilmesi ve öğretilmesi, insanların davranışlarında değişme meydana getirmeyi hedefleyen eğitim ve din eğitiminin çalışma alanına girmektedir. Bu doğrultuda küçük yaşlarda aile ortamından başlayarak sosyal çevreyle etkileşim sürecinde

⁵⁴ Bk. Ercan, *Öğretmenlerin...* , 119; Kaplan, *İlkokullarda Değer...* , 37-38; Mustafa Arslan - Esra Tunç, “İlahiyat Fakültesindeki Öğrencilerinin Değer Yönelimindeki Farklılaşmalar”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013), 7-39; Asım Yapıcı - Zeki Salih Zengin, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003): 173-206.

oluşmaya başlayan değerlerin öğretimi, okul çağından itibaren aynı zamanda öğretmenlerin gözetiminde gerçekleşir.

Değer öğretimi faaliyetleri ya öğrencinin pasif olduğu, aktarım ve davranış değiştirmeye odaklanan değer aktarımı yaklaşımlarıyla ya da öğrencinin aktif olduğu ve her bireyin bizzat kendisinin değerlerini geliştirmesine dayanan değer geliştirme yaklaşımlarıyla yapılır. Bu çalışma, öğretmenlik ataması yapılmış, adaylık öğretimi alan öğretmenlere uygulanmış olup; değer öğretiminde kullanılan etkinliklerin farklı değişkenlerle ilişkisi araştırılmıştır. Elde edilen verilere göre değer öğretiminde kullanılacak etkinlikler bağımlı değişkeninin araştırmada etkisi incelenen bağımsız değişkenlerle ilişkileri aşağıdaki gibi özetlenebilir.

Tablo 17: Değişkenler Arası Farklılaşma Durumu

Bağımsız Değişkenler	Bağımlı Değişkenler		
	Ölçek Geneli	Pasif	Aktif
Yaş	-	-	-
Cinsiyet	-	-	-
Mezuniyet Yılı	-	-	-
Değer Eğitimi Dersi Alma	-	Var	-
Mesleki Deneyim	-	-	-
Adaylık Eğitim Yöntemine Yönelik Tutum	-	-	-
Adaylık Eğitimi Seminerlerini Faydalı Bulma	-	-	-
Öğretmenlik Mesleğini Tercih Etme Gerekçesi	-	-	Var

Görüldüğü gibi değer öğretiminde kullanılması düşünülen etkinlikler, sadece değer eğitimi dersi alma durumu ve öğretmenlik mesleğini tercih etme gerekçesine göre farklılaşmaktadır. Bu veriler, öğretmen yetiştiren programlardaki değer eğitimi derslerinin nicelik ve nitelik açısından yeterli olmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Her geçen yıl yükseköğretim programlarındaki değer öğretimine yönelik derslerin mevcudiyeti artmaktadır. Nicelik kapsamında oluşan bu tablonun nitelik olarak da sağlanması için, değer eğitimi derslerinin teorik bir zeminin ötesine geçilerek, öğrencilerin aktif olduğu etkinliklerle zenginleştirilmiş pratik bir zemine taşınması gerekir.

Değer yönelimleri üzerine yapılan farklı araştırmalarda cinsiyet, yaş ve mesleki deneyim gibi değişkenlere göre farklılaşmalar olurken, Tablo 17'de görüldüğü gibi bizim yaptığımız araştırmada değer öğretiminde kullanılacak etkinlikler söz konusu olduğunda farklılaşma olmamaktadır. Değer eğitimi dersi alma durumu ve öğretmenlik mesleğini tercih etme gerekçesi, bu yönleriyle diğer değişkenlerden ayrılmaktadır. Bu kapsamda değer öğretiminde verimliliğin artmasının, aynı zamanda mesleğini insanlara faydalı olma ve hayatını anlamlandırma gibi üst amaçlarla tercih eden öğretmenlerin sayısının çoğalmasına bağlı olduğu söylenebilir.

Bu araştırmada elde edilen veriler, aynı ölçme aracının bil fiil öğretmenlik yapan bireyler üzerinde uygulanmasıyla elde edilen verilerle karşılaştırılarak değerlendirilebilir. 2000'li yıllardan günümüze kadar üzerinde birçok çalışma yapılan değerler ve öğretimi konusunda hatırı sayılır bir literatür oluşmuştur. Gerek MEB gerekse okul yönetimleri düzeyinde yapılan etkinlikler ve uygulamalar sadece hazırlanan raporlarda kalmamalı, uygulamaya dönük önlemler de alınmalıdır.

Kaynakça

- Akbaş, Oktay. "Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış". *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/16 (2008): 9-27. <http://dergipark.gov.tr/ded/issue/29184/312499>.
- Akbaş, Oktay. *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2004.
- Akkaya, Nevin. "Öğretmen Adaylarının Değer Tercihleri". *Folklor/Edebiyat*. 74 (2013): 185-198. <http://dergipark.gov.tr/fe/issue/26039/274266>.
- Algur, Hüseyin. "Değer Eğitimi Yaklaşımları". *İş Ahlakı ve Değerler Eğitimi*. Ed. Mustafa Çakmak. 169-194. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Altıntaş, M. Esat. "Bireycilik ve Toplumculuk Tartışmaları Bağlamında Değerler Eğitimi Yaklaşımları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012): 31-52.
- Altıntaş, Muhammed Esat. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Öğretiminin Amaçları -Nitel Bir

- Araştırma-". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2: 193–209. Erişim: 25 Haziran. 2018. <http://dergipark.gov.tr/cuilah/issue/26944/283356>.
- Altıntaş, Muhammed Esat. *Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi*. Konya: d-eğitim, 2016.
- Arslan, Mustafa - Tunç, Esra. "İlahiyat Fakültesindeki Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Farklılaşmalar". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013), 7-39.
- Arslantürk, Zeki - Arslantürk, E. Hamit. *Uygulamalı Sosyal Araştırma Kavramlar, Teknikler, Metotlar, Bilgisayar Uygulaması SPSS*. 3. Baskı. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Ayhan, Halis. *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Şule Yayınları, 1995.
- Bacanlı, Hasan. *Değer Bilinçlendirme Yaklaşımı*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. 9. Baskı Ankara: Pegem Akademi, 2008.
- Demirel, Özcan. *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*. 16. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2011.
- Dilmaç, Bülent. *İnsanca Değerler Eğitimi*. 2. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Erden, Münire - Akman, Yasemin. *Eğitim Psikolojisi Gelişim-Öğrenme-Öğretme*. Ankara: Arkadaş, 2017.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Edge Akademi, 2013.
- Fersahoğlu, Yaşar. *İslam Eğitimi Giriş*. İstanbul: Marifet, 2003.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi*. Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı, 1993.
- Johnson, Burke - Christensen, Larry. *Eğitim Araştırmaları (Nicel, Nitel ve Karma Yaklaşımlar)*. Trc. Ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2014.
- Kaplan, Nihal Özalp. *İlkokullarda Değer Eğitiminin Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Mustafa Kemal Üniversitesi, 2014.
- Kasapoğlu, Hülya. "Okulda Değer Eğitimi ve Hikâyeler". *Milli Eğitim Dergisi* 43/198 (2013): 97–109. <http://dergipark.gov.tr/milliegitim/issue/36170/406658>.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. *Ahlak ve Değerler Eğitimi*. İstanbul:

- Değerler Eğitim Merkezi, 2014.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (2011): 27-55.
- Kirschenbaum, Howard. "From Values Clarification to Character Education: A Personal Journey". *Journal of Humanistic Counseling, Education & Development* 39/1 (2000): 4-20. <https://doi.org/10.1002/j.2164-490X.2000.tb00088.x>.
- Kupchenko, Ian - Parsons, Jim. "Ways of Teaching Values; An Outline of Six Values Approaches". *Educational Resources Information Center (ERIC) No: 288806*. (1987). 1-23.
- Lickona, Thomas. *Education for Character*. New York: Bantam, 1991.
- Meydan, Hasan. "Okulda Değerler Eğitiminin Yeri ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014): 93-108.
- Özden, Yüksel. *Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Pegem Akademi, 2011.
- Sallabaş, Muhammet. "Ömer Seyfettin Hikayelerinin Türkçe Öğretiminde Değer Aktarımı Bakımından İncelenmesi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/18 (2013): 59-68. <http://dergipark.gov.tr/mkusbed/issue/19552/208453>.
- Sarı, Enver. "Öğretmen Adaylarının Değer Tercihleri: Giresun Eğitim Fakültesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/10 (2005): 73-88.
- Sönmez, Veysel. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. 8. Baskı. Ankara: Anı Yayıncılık, 2014.
- Superka, Douglas P. - Johnson, Patricia L. "Values Education: Approaches and Materials." *Educational Resources Information Center (ERIC) No: ED103284*. (1975): 1-174.
- TDK. "Değer." Erişim: 23 Temmuz, 2018. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&gu id=TDK.GTS.5b558837d182c1.94431948.
- Tokdemir, Muhammet Ahmet. *Tarih Öğretmenlerinin Değerler ve Değer Eğitimi Hakkındaki Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2007.
- Ulu Kalın, Özlem. "Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Değer Hiyerarşisi." *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/38: 29-44. Erişim: 25 Haziran, 2018. <http://dergipark.gov.tr/mkusbed/issue/30676/298592>.

- Ulusoy, Kadir - Arslan, Ali. "Değerli Bir Kavram Olarak 'Değer ve Değerler Eğitimi'". *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*. Ed. Kadir Turan - Refik Ulusoy. Ankara: Pegem Akademi, 2016: 1-16.
- Ulusoy, Kadir - Dilmaç, Bülent. *Değerler Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Veugelers, Wiel. "Teaching and Learning on Moral Dilemmas." *Educational Resources Information Center (ERIC) No: ED407397*. (1997): 1-19.
- Veugelers, Wiel - Vedder, Paul. "Values in Teaching". *Teachers and Teaching: Theory and Practice* 9/4 (2003): 377-389.
- Yapıcı, Asım. Zengin, Zeki Salih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003): 173-206.
- Yeşiltaş, Pınar Doktaş - Taş, Ayşe Mentiş. "Okul Müdürlerinin Değer ve Değer Kazanımına İlişkin Görüşleri". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/2 (2016): 1125-1146. <https://doi.org/10.17218/hititsosbil.280834>.
- Yılmaz, Ercan. "Öğretmenlerin Değer Tercihlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 7/17 (2009): 109-128.
- Yılmaz, Muammer - Yılmaz, Ömer Faruk. "Sınıf ve Okul Öncesi Öğretmenlerinin Değer Öğretimine İlişkin Görüşleri". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2017): 737-737. <https://doi.org/10.14686/buefad.308908>.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 357-372

Bir Irkçılık Söylemi: Hâcerizm

A Racial Sense: Hagarism

İlyas Uçar

Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları
Anabilim Dalı

Dr., Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic
History and Arts,
Kırıkkale, Turkey

ilyasucar@gmail.com

orcid.org/0000-0002-7125-8995

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Ağustos / August 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Ekim / October 2018

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 **Sayfa / Pages:** 357-372

Atıf / Cite as: Uçar, İlyas. "Bir Irkçılık Söylemi: Hâcerizm [A Racial Sense: Hagarism]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 357-372.

<https://doi.org/10.18498/amailad.579990>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

A Racial Sense: Hagarism

Abstract

Throughout the history, prophets have been sent for each community, both leaders and guides. Ibrahim, one of the common names of the religions of Islam, Judaism and Christianity, is a prophet with the greatest knowledge about both the Qur'an and other holy books. The geography and family life of Ibrahim, which Islamic religion regards as ulu'l-azm, has attracted the interests of many researchers with its close interest in three religions. In this context, along with Abraham, Hagar, Sarah, Samuel and Isaac became other names that came to foreground. Hâgar and Hagarism, which is a rhetoric that has been introduced in relation to these names, played an important role in the point of origin of the three Semitic religions, has been popular in the West especially since 1977 and has been used against Islam with a manipulative method. Hagarism which attracts the attention of those who work on religions and has wrote many articles on it. In this work, we tried to deal with the way in which our country was rise and how and why it was evolved.

Summary

The word Hagar (Arabic: هاجر), in the dictionary as a common meaning to escape, go, migrate, come to the meaning of migration. Hagar is the Arabic name used to identify the wife of Abraham and the mother of Ismael. She is a reverted woman in the Islamic faith. According to Muslim belief, she was the Egyptian handmaiden of Abraham's first wife Sara. Sara and Hagar, whose names are not mentioned in the Qur'an, have been the subject of debate as an important figure in terms of the mission they have undertaken in the history of religion and in the history of Islam. The sorrows of the Sara and Abraham couples who have no children despite their long marriages are reflected in the Quran: "O my Lord! Forgive me a child of the righteous." (37/100) Finally, Ismael was born from his marriage to Hagar.

This marriage between Abraham and Hagar after a while turned into uneasiness and jealousy in Sâra and led him to ask them to send them to another place. Resisting for a while, thanks to the commandment from God, he took his wife and son to Mecca, a deserted and lonely area where the Kaaba was located. But the story is traditionally understood to be referred to in a line from Abraham 's prayer in Sura Abraham (14:37): "I have settled some of my family in a barren valley near your Sacred House." Hagar lived here alone with Ismael for a long time. Hagar worried about his son dying because of starvation, Hagar used to fled to the valley of Makkah desperately seven times between the hills called Safa and Marwa, at

which time he saw a water emerge from his son's place. This water is now called "zamzam". While these are lived, Isaac was born on the other side. In fact, everything starts right here. Because the names of Hagar and Ismael in the later periods for different purposes, it was wanted to be used as a means of discrediting and othering. This situation gave rise to the term of Hagarism.

Hagarism was first introduced in 1977 in the of Hagarism: The Making of the Islamic World study published by the Cambridge University Press. Patricia Crone and Micheal Cook, written by the duo of the work on the basis of the name Ibrâhim on the basis of the Prophet Muhammad in particular and different views on the life of Muhammad is to produce a "parallel history of Islam." This naming, which appears to be the first in the plan and innocent, is the Prophet of the first period of the Syriac sources shown as the ancestor of Muslims and Islamic society. Ismael's mother Hagar was given relative. It would not be wrong to say that this concept, which is conceptually correct, is basically based on its syllabic-Islamic style from the point of view of the sources of Islamic history, which may be considered reasonable in terms of its inclusion of non-Islamic sources. Crone and Cook did not reject Abraham in his own interest. He emphasized that the Jews should be used as a means of racism to give birth to Isaac and that the Jews were more valuable and important, and that Muslims should not be cared for because they came from Hagar. Although we could not step back on these views and find enough findings and we started to work with the excitement of youth, Cook and Crone burned the hagarim torch. Hagarism in the hands of those who later made anti-Islamic discourses had turned into a trump that would set fire. For example, Daniel Pipes, the US historian and founder of the Middle East Forum, was the forerunner of these views as the most fervent advocate. Pipes, which brings this issue to the agenda frequently in every environment and especially on its website, has also managed to influence some people.

Just like Islamophobia, just like orientalism, there are some names and concepts in his background. But, the goal was not successful enough due to the use of a very extreme and hard language. Nevertheless, Hagarism, which emerged as a rhetoric of racism, emerged with a completely different name, perhaps with the events of September 11, and in a completely different structure. The aim of showing that Islam is always in a bad and negative situation is still the liveliest form today. In this context, as Muslims we have to be vigilant and conscious of all sorts of adversities that have occurred in the past and in the future, without the prisoner of naming and qualifications.

Keywords: History of Islam, Hagarism, Abraham, Samuel, Racism.

Bir Irkçılık Söylemi: Hâcerizm

Öz

Târih boyunca her toplum için hem önder hem de rehber kabul edilen peygamberler gönderilmiştir. İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinin ortak isimlerinden biri olan İbrâhim, hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de İncil ve Tevrat gibi diğer kutsal kitaplarda hakkında en fazla malumât bulunan peygamberdir. İslâm dininin ulu'l-azm olarak kabul ettiği İbrâhim'in yaşadığı coğrafya ve aile hayatı üç dini de yakından ilgilendirmesi yönüyle pek çok araştırmacının ve din bilimcinin ilgi alanına girmiştir. Bu bağlamda İbrâhim ile beraber Hâcer, Sâre, İsmâil ve İshâk ön plana çıkan diğer isimler olmuştur. İlâhi dinlerin menşei noktasında önemli rol oynayan bu isimlerden Hâcer ve ona nispetle ortaya atılan bir söylem olan Hâcerizm (Hagarism) Batı'da özellikle 1977 yılından itibaren popüler olmaya başlamış ve manipülatif bir yöntem ile İslâm aleyhine kullanılmıştır. Özellikle dini araştırmalar yapanların ilgisini çeken ve üzerinde pek çok yazı kaleme alınan Hacerizm'in ülkemizde pek fazla bilinmemesini dikkate alarak bu çalışmada Hâcerizm'in nasıl ve neden doğduğu ile tarihi gelişimi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Târîhi, Hâcerizm, İbrâhim, İsmâil, Irkçılık.

Giriş

Arapça'da hem Âcer hem de Hâcer, İbrânic'e'de Hagar, Grekçe'de Agar olarak kullanılan Hâcer kelimesi sözüklere ortak bir anlam olarak "kaçmak, gitmek, hicret etmek, göçmek" manalarına gelmektedir.¹ Kelimenin kökeni ve manaları noktasında farklı görüşler ileri sürülse de başta İslam dini olmak üzere Yahudilik ve Hıristiyanlık aynı kişiyi ifade etmek amacıyla bu isimlendirmeyi kullanmışlardır. Buna göre Hâcer, çoğunluğun kabulüne göre Hz. İbrâhim'in ikinci eşi ve Hz. İsmail'in annesidir.²

¹ Ebû Abdîrrahmân el Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el Ferâhîdî (Führûdî), *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî (b.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 3: 386-389; Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheterü'l-Lüğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-ilm, 1987), 1: 468; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-Lüğa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasî'l-Arabî, 2001), 6: 28.

² Bu nedenle yüzyıllar sonrasında bile Hz. Peygamber "Mısır'ı fethettiğinizde halkına iyi davranın; çünkü onlara karşı ahdimiz ve onların bizimle akrabalığı vardır" buyurmuştur. Müslim, "Fezâilü's-şahâbe", 227. Ayrıca bk. Riffat Hassan, "Islamic

Kur'ân-ı Kerîm'de isimleri zikredilmeyen ve tarihsel olarak kocaları ve oğullarının gerisinde kalan Sâre ve Hâcer buna rağmen hem dinler tarihinde hem de İslâm tarihinde üstlendikleri misyon bakımından önemli birer karakter olarak tartışma konusu olmuşlardır. Hâcer ismi ayrıca hadis kaynaklarında zaman zaman açıkça zikredilmiş hatta Buhârî'nin tüm nüshalarında Âcer kelimesiyle ifade edilirken Hâcer formunda şöhret bulmuştur.³

İsmi zikredilmese bile dolaylı olarak Kur'ân ayetlerinde kendisine atıfta bulunulan Sâre, musevî yorumculara göre karakteri, güzelliği, kocasına kendisini adanmışlığı ve İbrâhim'in ilk eşi olması yönüyle önem taşıırken uzun süre çocuğu olmadığı için, Tevrat'a göre Mısırlı bir câriye olan Hâcer'i bizzat Hz. İbrâhim ile evlendirmesi tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur. Oysa Philon bu durumu Sâre'nin erdemli karakterinin ve mütevazılığının en açık kanıtı olduğunu ifade etmiştir. Çünkü o kısırlılığın cezasını kocasının çekmemesini istemiş, babalık duygusunu tatması için onu cesaretlendirmiştir.⁴

Uzun süren evliliklerine rağmen çocukları olmayan Sâre⁵ ve İbrâhim çiftinin üzüntüleri, İbrâhim'in diline "Ey Rabbim! Bana salihlerden olacak bir çocuk bağışla." (es-Saffât 37/100) şeklinde yansımış ve nihâyet kısa bir süre sonra Hâcer ile olan evliliğinden İsmâil dünyaya gelmiştir.

İsmail ile ilgili diğer ilahi dinlerin kutsal metinlerine bakıldığında söz konusu edilen doğum ile ilgili Tevrat'ta geçen pasajların, İsmail'in sıradan bir çocuk olmayacağını gösterdiği görülmektedir. Çünkü yaratılış bölümünde yer alan bilgiye göre Rabb'in meleği Hâcer'e gelip "Senin zürriyetini çoğalttıkça çoğaltacağım ve çokluğundan sayılmayacaktır. İşte sen gebesin ve bir oğul doğuracaksın, onun adını İsmail koyacaksın"

Hagar and Her Family", *Hagar, Sarah and Their Children*, ed. Phyllis Trible - Letty M. Russell (Louisville: Westminster Knox Press, 2006), 149-167; Rita M. Kissen, "The Children of Hagar and Sarah", *Children's Literature in Education* 22/2 (1991): 111-119; Aron Pinker, "The Expulsion of Hagar and Ishmael", *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 6/1 (2009), 1-24.

³ Ahmet Zebidî, *Sahih-i Buhari Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi*, trc. Ahmet Nâim - Kâmil Miras (Ankara: DİB Yayınları, 1980), 6: 520; Şaban Kuzgun, "Hâcer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 431.

⁴ Carol Bakhos, *İbrahim'in Ailesi: Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam İnancındaki Yorumlar*, trc. F. Büşra Helvacıoğlu (İstanbul: Tekin Yayınevi Yayınları, 2015), 122-123.

⁵ İlgili ayetler için bk. Hûd 11/69-76; ez-Zâriyât 51/24-30.

diyerek müjde verir. Bunun üzerine Hacer'den Hz. İsmail dünyaya gelir. (Yaratılış 1/16). Ancak kendi isteğiyle ön ayak olduğu bu evlilik bir süre sonra Sâre'de huzursuzluğa ve kıskançlığa dönüşmüş ve İbrâhim'den onları başka bir yere göndermesini istemesine yol açmıştır.

Kitab-ı Mukaddesi yorumlayanlardan bazıları özellikle hahamlar bu durumu Sâre'nin ahlakiliğine dayandırarak tarafgirlik göstermişler ve böylece Hacer'i karalamışlardır.⁶ Hacer aleyhtarlığı yapanların başında Josephus yer almaktadır. Sare'nin Hacer'e olan davranışlarını aklayan Josephus, hamile kaldıktan sonra Hacer'in hanımı Sâre'ye karşı saygısız bir karaktere büründüğü hatta kendince kraliçe havalara girdiği iddiasında bulunmuş, hatta daha da ileri giderek Sâre'nin asil duruşundan utanan ve küçük düştüğünü fark eden Hâcer'in kendi kendine çöllere kaçtığını, üstelik melek tarafından kibirli olmakla suçlandığını ifade etmiştir.⁷

İlk dönem Hıristiyan kaynaklarında da durum çok değişik olmamakla beraber musevî yorumcular kadar sert ve keskin bir dil veya olumsuz nitelendirilme her zaman kullanılmamıştır. Fakat her halükârda Hacer, Sare'nin arkasında bir yerlerde yer almıştır.⁸ Ötekileştirmenin ilk nüveleri olan bu yorumları bir kenara bırakıp İslâmî anlatıya devam edecek olursak, bir süre direnen Hz. İbrâhim Allah'tan aldığı emir ile eşi ve oğlunu Mekke'ye, bugün Kâbe'nin bulunduğu ıssız ve kupkuru bölgeye götürmüştür. Hâcer, getirildikleri yere biraz sitem biraz da tepki olarak "Bizi hiçbir ekinin bitmediği ve kimsenin yaşamadığı bu vadiye bırakıp gidecek misin?" demiş olsa da İbrahim bunun Allah'ın bir emri olduğunu, bunu yapmaya mecbur olduğunu söylemiş ve şöyle dua etmiştir:

"Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bazısını, senin kutsal evinin (Kâbe'nin) yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim. Rabbimiz! Namazı dosdoğru kılmaları için (böyle yaptım). Sen de insanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meylettir, onları ürünlerden rızıklandır, umulur ki şükrederler. Rabbimiz! Şüphesiz sen, gizlediğimizi de açığa vurduğumuzu da bilirsin. Yerde ve gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz. Hamd, iyice

⁶ Bakhos, 124.

⁷ Josephus, *Jewish Antiquities*, trc. Ralph Marcus, 4 (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 93-95; Bakhos, 125.

⁸ Bakhos, 136-137.

yaşlanmış iken bana İsmail'i ve İshak'ı veren Allah'a mahsustur. Şüphesiz Rabbim duayı işitendir." (İbrâhim 14/37-39).

İslâm dinine göre duanın karşılığı olarak Hâcer, İsmâil ile birlikte uzun süre burada yalnız olarak yaşamını sürdürmüş İbrahim'in kendisi için bırakmış olduğu az miktardaki su ve erzak ile idare etmiş ancak zamanla tükenen su ve erzak yüzünden İsmail'in ölmesinden korkarak telaşlanmış, ıssız Mekke vadisinde çaresizlikten Safa ile Merve denilen tepeler arasında yedi defa gidip gelmiş, bu sırada oğlunun bulunduğu yerden bir su çıktığını görmüş ve bu vadede kendisine su ihsan eden Allah'a şükretmiştir. Zemzem olarak günümüzde hala önemini koruyan bu su hakkında Hz. Peygamber "*Allah İsmail'in annesine rahmet etsin. Eğer suyun önünü kapamasaydı zemzem akıp giden bir ırmak olurdu*" demiştir.⁹ Hâcer'in daha sonra bölgeye gelenlerle beraber şehri imar ederek doksan yaşında, burada vefât ettiği kaydedilmiştir.¹⁰

İbrâhim ise tekrar Sâre'nin yanına dönmüş bir süre sonra da Sâre'den İshâk'ın dünyaya geldiği ifade edilmiştir ki, bu durum muhtemelen İbrâhim'in hızlı bir şekilde geri dönmesine sebebiyet vermiş olmalıdır.¹¹ Çünkü tersi düşünülse Filistin-Mekke gibi mesafe olarak

⁹ Buhârî, "Enbiyâ", 9. Ayrıca bk. Thomas B. Dozeman, "The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story", *Journal of Biblical Literature* 117/1 (1998), 23-43; Robert C. Gregg, *Shared Stories, Rival Tellings: Early Encounters of Jews, Christians and Muslims* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

¹⁰ Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrâhim ve Hanifilik* (Ankara: Seda Yayınları, 1985), 68-70; Kimliği hakkında Tevrat'ta çok daha fazla bilgi olmamasına rağmen Tevrat tefsirlerinde Hacer'in Firavun'un kızı olduğu ifade edilir. Firavun, sarayında Sâre'ye gösterilen hürmeti görünce, "Kızım başkasının evinde hanımefendi olacağına bu sarayda hizmetçi olsun" diyerek kızı Hacer'i Sare'ye verir. Hacer çocuk sahibi olur olmaz, "Hanımefendim aslında dışarıdan görüldüğü gibi değildir. Takva sahibi imiş gibi görünür, ancak sırf güzelliği bozulmasın diye hamilelikten uzak durmuştur" diyerek gıybetini yapar. Bunun üzerine Sare durumu Hz. İbrahim'e anlatıp onun karşı çıkmasına rağmen hamile olan Hacer' e ağır köle işleri yaptırır. Hacer, Sare'nin baskısı üzerine evden kaçınca dört veya beş melek kendisine görünür; ancak Hz, İbrahim'in evinde bu semavi varlıkları görmeye alışkın olduğu için ürkmez. Kuzgun, "Hâcer", 14: 431.

¹¹ Yaratılış bölümünde ayrıca İshâk'ın doğduğunda İbrâhim'in 100, İsmâil'in ise 14 yaşında olduğu hatta İshâk'ın sütten kesilme töreninde İsmâil'in ona gülmesinden dolayı Sâre'nin sinirlendiği ve bu yüzden onların kovulmasını istediği de ifade edilmiştir. Ancak bu çok mâkul gözükmemektedir. Sütten kesilmeyle beraber

oldukça uzun ve yorucu bir yolculuğa bir daha katlanmaması gerekirdi. Oysa gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse İslâmî kaynaklarda yer alan diğer bilgilere göre İbrâhim'in birden fazla Mekke'ye geldiği vurgulanmış hatta onlardan birisi Kâbe'nin temellerinin yükseltilmesi emriyle gerçekleşmiştir. Allah'ın emriyle Mekke'ye giden İbrahim, oğlu İsmail ile birlikte Beytül-harâm'ı bina etmiş ve böylece hacı ilan etmiştir.¹² Tekvin 21'deki ayetleri farklı yorumlayanlara göre ise İbrahim gerçekten kendi oğlunu terk etmemiş, onun hayatının devamını ve refahını sağlamak için düzenli olarak onu ziyaret etmiştir.¹³

İslâmî kaynaklarda ve diğer dinlerin kutsal metinlerinde ufak farklılıklar olmasına rağmen genel olarak kabul gören bu bilgilerin ortak noktası olarak ortaya çıkan Hâcer ve İsmâil isimleri daha sonraki dönemlerde farklı amaçlar doğrultusunda itibarsızlaştırma ve ötekileştirme aracı olarak kullanılmak istenmiştir. Örneğin, Tevrat'ı yazılı ve sözlü olarak iki boyutuyla dikkate alan ve Hz. İsa dönemindeki Ferisilerin devamı olarak kabul eden Rabbînik Yahudilerde, Hacer iki kat ötekidir ve Yahudi olmayan diğer kısmı yani seçilmemişleri temsil etmektedir.¹⁴ X. Yüzyılda Tekvin ile ilgili vaazlardan derleme olarak ortaya çıkarılan Aggadat Bereshit adlı eserde ise Hacer, kötü kokan kadın, eşek gibi kokan kadın olarak aşağılanmıştır.¹⁵ Bu noktada öncelikle Hacerizm kavramının teşekkülü ortaya konup, ardından bu kavramsallaştırma ile neyin kastedildiği tartışılacaktır.

neredeys 15-16 yaşına gelmiş bir delikanlının böyle bir kovulma durumuna ya bir tepki vermesi ya da meşhur anlatılarda olduğunun aksine annesi Hâcer'i himaye etmesi daha makul olabilirdi. Kaldı ki Kur'an'ı Kerim'de de İsmail, Hz. İbrahim'in ilk çocuğudur ve annesiyle yapayalnız kaldığında daha çok küçüktür. (Bk. es-Saffat 37/100-102).

¹² Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyor, "Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur! Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin" diyorlardı. (el-Bakara 2/127).

¹³ Firestone Reuven, "İslam'ın Teşekkül Döneminde Yahudi Kültürü", trc. Ertuğrul Döner - Ahmet Rifat Geçioğlu, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014): 198.

¹⁴ İsmail Taşpınar, "Muhafazar Yahudilik", *Köprü* 97 (2007): Bakhos, 131.

¹⁵ Bakhos, 130.

Hâcerizm Kavramının Doğuşu

Hâcerizm kavramı ilk kez 1977 yılında Cambridge Üniversitesi Yayınları arasından çıkan "*Hagarism: The Making of the Islamic World*"¹⁶ adlı çalışmada kullanılmaya başlanmıştır. Patricia Crone¹⁷ ve Micheal Cook¹⁸ ikilisi tarafından kaleme alınan eser adından da anlaşılacağı üzere İbrâhim'e dayandırılarak özelde Hz. Muhammed'in hayatı hakkında farklı ve uç görüşler ile "parelel bir İslâm tarihi üretmek" amacı taşımaktadır. Bin yıllardır süren İslam karşıtı söylem ve tutumların en sert ve saldırganını sergileyen, Müslümanların en temel değer ve kabullerini sorgulayan hatta reddeden ikili bundan dolayı oryantalistler tarafından bile pek çok eleştiriye ve itiraza uğramıştır.¹⁹ Crone ve Cook'a en sert tepki gösterenlerden biri olan Neal Robinson,²⁰ ikilinin ilk dönem İslam kaynaklarını bir yana bırakarak Müslümanların Yahudi, Hıristiyan ve pagan komşularının yazdığı bölük pörçük, yalan yanlış bilgilerden alternatif bir İslam ve Kur'an tarihi kotarmaya çalıştıklarını ifade etmiş ve bu çabayı "tarihin iğfali" olarak adlandırmıştır.²¹ Ayrıca Robinson, kitabın kapsamlı bir eleştirisini yaparken Cook ve Crone tarafından temelde öne sürülen delilleri şu şekilde özetlemiştir.

1. Rahip Sebeos'a atfedilen bir vakanâmede, Hz. Muhammed'in (Mamet) kışkırtmasıyla Arap ve Yahudiler kutsal toprakları işgal etmişlerdir.

¹⁶ Patricia Crone - Michael Cook, *Hagarism: The Making of The Islamic World*, Cambridge University Press, New York, 1977.

¹⁷ Danimarkalı-ABD'li yazar, tarihçi ve oryantalist. 1994'ten beri İslam tarihi araştırmaları yapmaktadır.

¹⁸ Princeton Üniversitesi'nde Yakındoğu Araştırmaları Profesörü olarak görev alan Britanyalı tarihçi

¹⁹ Örneğin Norman Daniel, kitabın "mesnetsiz genellemelerle ile dolu bir kitap" olduğunu söylemektedir. Bk. Norman Daniel, "The Review of Hagarism", *Journal of Semitic Studies* 24 (1979): 296. Daha sonraları kendileri de bu eleştirilere katılarak, kitabın gençlik heyecanıyla ortaya sürdükleri görüşlerden ibaret olduğunu kabul etmişlerdir. 2006 yılında Micheal Cook ile bir telefon görüşmesi gerçekleştirdiğini söyleyen Dr. Liaquat Ali Khan'ın roportajı için bk. The Daily Star, erişim: 25 Haziran 2018, <https://archive.thedailystar.net/2006/04/28/d60428020635.htm>.

²⁰ Leeds Üniversitesi'nde İslam Araştırmaları yapmaktadır.

²¹ Neal Robinson, "İslâm'ın Doğuşuyla İlgili Alternatif Yaklaşım", trc. İsmail Albayrak, *İslâmî Araştırmalar* 16/1 (2003): 167.

2. İlk dönem Süryani kaynakları Arapları “Müslümanlar” olarak değil özellikle 640’lı yıllardan sonra Maghraye/Mağriye olarak adlandırmış özellikle yüzyılın sonlarına doğru bunlar Hâcer’e nispetle Hâcerîler olarak anılmışlardır.

3. 634 yılında Filistin’de Yunanca olarak kaleme alınan ve Yahudi karşıtı olarak bilinen bir risalede (Doctrina Iacobi/Yakûbî Risâlesi) son zamanlarda yalancı bir peygamberin çıkacağı ve bu kişinin Mesih’in geleceğini iddia edeceği ifadesi yer almaktadır. Ayrıca VIII. yüzyılda yazılan bir Yahudi apokaliptiğinde (The secret of Rabbi Ben Yahoy/Yohay oğlu Haham Şem’un Sırları) Filistin’in İsmailoğulları tarafından fethine dair yorumlar bulunmaktadır.

4. 638 yılında Kudüs’ü fetheden Hz. Ömer’e verilen “Fârûk” ünvanının ehl-i kitap tarafından bir Yahudi için de kullanıldığına dair rivayetler vardır. Eğer öyleyse kelime Arapça değil Aramice’dir ve Mesih manasına gelen Redeemer demektir.

5. Daha önce zikri geçen Yakûbî risâlesinde Filistin’in fethi sırasında Hz. Peygamber’in hayatta olduğuna dair imalar da yer almaktadır.

6. Kudüs Patriği Sophronius (634-638) verdiği vaazlarda ve diğer muasır kaynaklarda Filistin’i işgal edenleri çok korkunç ve acımasız olarak nitelendirilmiş ancak çeyrek asır sonra değişik Hıristiyan yazarlar Araplarla sıkı bir dostluk ilişkisi içerisinde olmuşlardır.

7. VIII. yüzyılın ikinci çeyreğinden önce yazılan Hıristiyan kaynaklarında Mekke’ye dair hiçbir referansa rastlanmamaktadır. Bu konuya ilk değinen eser Continue Byzantia Arabica adlı eserdir.

8. Vâsıt ve Bağdat’ta bulunan iki Emevî camisinin kibleleri 33 ve 30 derece kuzeye bakmaktadır. Bu yön Mekke’ye oldukça uzaktır. Ayrıca Urfalı Süryani yazar Yakup, Mısır’da bulunan Müslümanların doğruya doğru namaz kıldıklarını söylemektedir.

9. Yaratılış bölümünde (25:18) İsmail’in Sur şehri yakınlarında öldüğü ima edilmektedir. Sur ise Mısır’ın tam karşısına denk gelen ve Asurluların yaşadığı yöne doğrudur. Sâmiriler’in Tevrat’ında ise bu bölgeye “Bâkâ” denilmektedir. Bu kelime ise Kur’an’da yer alan (3/96) “Bekke” kelimesi ile benzerlik göstermektedir.

10. Sâmiriler ile İslâm dini arasında çok önemli benzerlikler bulunmaktadır. Örneğin “İslâm” kelimesi Samirilerin Memar Merkah adlı eserinde “teslim olmak” manasında kullanılmaktadır.

11. Kubbetu’s-Sahra’da bulunan yazıtlar Kur’an’ın varlığına işaret eden ve içerisinde Müslüman ifadesinin kullanıldığı ilk bağımsız delillerdir. Halife Abdülmelik döneminde (680-705) yapılan binadaki yazıtlar 691-692 yıllarına rastlamaktadır.

12. Papaz III. Leo tarafından Ömer b. Abdülaziz’e gönderilen mektupta Kufe valisi olarak atanan Haccac hakkında şunların yazdığı söylenir: “Haccac sizin eski yazdıklarınızı toplayarak kendi zevkine göre başka şeyler yazdı ve bunu da sizin milletinize yaydı...”²² Bu noktada Hacerizmin ne olduğuyla ilgili genel bir özetin ve değerlendirilmenin yapılması uygun olur.

Neden Hâcerizm?

Crone ve Cook bir kitap başlığı olarak neden Hâcerizm’i seçmiş olabilirler?

İlk planda mâkul ve masum gibi gözüken bu isimlendirme, ilk dönem Süryani kaynaklarında Müslümanlar ve İslâm toplumunun atası olarak gösterilen Hz. İsmail’in annesi Hacer’e nisbetle verilmiştir. Kavramsal olarak doğru, kaynak yönünden siyer-meğazî tarzı İslam tarihi kaynaklarından daha eski İslam dışı kaynaklara yer vermesi açısından makul olarak düşünülebilecek bu kavramın temelinde nefret ve düşmanlık barındırdığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Çünkü ikili, İslâm diye bir dinin olmadığını, İslâm’ın Hâcerîler (Hagarine) adlı Mesîhî bir mezhebin içinden çıkan küçük bir topluluk hatta kaybettikleri toprakları yeniden almak için ortaya çıkan Mesihî bir hareket olduğunu bu yüzden Hâcerizm kavramının onlar (Müslümanlar) açısından daha doğru olacağını savunmaktadırlar.²³

Kur’an’ı Kerim’in 22 senede (610-632) Mekke ve Medine’de indirildiğine dair genel kabulü reddeden ikili, Kur’an’ın muhtemelen Suriye ya da Irak’ta, Hz. Peygamberin ölümünden 50 yıl sonra yazıldığını ve ona atfedildiğini öne sürmekte, “Müslüman” kavramının da VIII.

²² Robinson, “İslâm’ın Doğuşuyla İlgili Alternatif Yaklaşım”, 168-169.

²³ Robinson, “İslâm’ın Doğuşuyla İlgili Alternatif Yaklaşım”, 167; John Wansbrough, “The Review of Hagarism”, *The Bulletin of the School of Oriental and Africian Studies* 41 (1978): 155-156.

yüzyılda uydurulduğunu iddia etmekle niyetlerini aslında açıkça ortaya koymaktadırlar. Böylece Müslümanlığın uyduruk ve değersiz bir yapılanma olduğunu ırkçı bir söylem olarak ima etmektedirler.

Hâcer yoluyla nesli devam eden İbrahim'i kendi çıkarlarını da düşünerek reddedemeyen Crone ve Cook, Sare'nin daha sonra İshâk'ı doğurmasını bir ırkçılık aracı olarak kullanıp Yahudilerin daha değerli ve önemli olduğunu, Müslümanların câriye olan Hâcer'den geldikleri için önemsenmemesi gerektiğini vurgulamışlardır. Belki de Tevrat'ta geçen bilgiye göre Müslümanlar için en önemli şarlardan birisi olan kurban ameliyesinin öznesi olan İsmail'in yerine İshâk'ın zikredilmesi de bu tip iddiaların çıkışına zemin hazırlamıştır. Olaya göre "İshak büyüdüğünde İbrahim'e onu kurban etmesi emredilmiş, İbrahim oğlunu kurban etmek üzere Moriya diyarına götürmüşse de Rab onun yerine bir koç göndermiştir." (Yaratılış 22). Yahudi dinî literatüründe İbrâhim'in Yahudiliğin en önemli dindar modeli olarak gösterilmesi, İsrâil'in ise İbrâhim'in zürriyeti olarak adlandırılması tesadüf olarak algılanmamalıdır. (İşaya 41/8; Yeremya 33/26; Mezmur 105/6; Tarihler 20/7). Bu durum İbrâhim ile beraber İshâk'ın ve dolayısıyla Sâre'nin önemli ve kutsal, İsmâil ve Hâcer'in önemsiz ve değersiz olduğunu göstermektedir.

Her ne kadar daha sonraları bu görüşleri konusunda -gelen eleştirilerin de etkisiyle olabilir- geri adım atıp "yeterli bulguya ulaşamadık, gençlik heyecanı bu işe giriştik" demiş olsalar da Cook ve Crone akademik bir tartışma başlatmışlardı. Hacerizm, İslâm karşıtı söylemlerde bulunanların elinde artık ortalığı ateşe verecek bir koz haline dönüşmüştü. Nitekim ABD'li tarihçi ve Middle East Forum'un kurucusu olan Daniel Pipes,²⁴ bu görüşleri en ateşli bir şekilde savunan ve yayan kişi olarak ön plan çıkmıştır. Bulunduğu her ortamda ve özellikle internet sitesinde²⁵ bu konuyu sık sık gündeme getiren Pipes, bazı kişileri de etki altına almayı başarmıştır.

²⁴ ABD'li tarihçi ve yazar. Middle East Forum'un kurucusu ve direktörüdür. Pipes, daha çok Birleşik Devletler'in dış politikası, Ortadoğu, İslam tarihi ve İslamcılık üzerine çalışmalar yapmaktadır. Pipes, Cumhuriyetçi ve İsrail yanlısı tezler savunur ve İslâm tenkitleriyle tanınır.

²⁵ Bk. <https://www.meforum.org>.

Peki, Hacerizm'in Batılıların gözünde bir silah olarak ortaya çıkmasının arkasında entelektüel bir arka plan var mıdır? Diyebiliriz ki tıpkı İslamifobia gibi, tıpkı oryantalizm gibi onun arka planında da bazı isimler ve bazı kavramlar bulunmaktadır. Mesela Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, 10 Kasım 1975 tarihli kararıyla Siyonizm'i (Yahudilik dinini değil) "ırkçılık ve ırk ayrımının bir çeşidi" olarak kabul etmiştir.²⁶

İşte bu süreç, esasında Hacerizm'in gençlik ateşiyle ortaya çıkan bir kitap başlığı veya kavram olmadığını göstermekle beraber, ikilinin çok uç ve sert bir dil kullanılması nedeniyle yeterli başarıya ulaşamamıştır. Ayrıca küreselleşen dünyanın bir arada yaşama kültürünü geliştirme noktasındaki zorlayıcı etkisiyle, çeşitli din bilimcileri tarafından ırkçılık karşısında, ötekini anlamayı önceleyen ve bu şekilde barışçıl bir dünyanın teşekkülüne katkı sağlamayı amaçlayan farklı yöntem ve yaklaşımlar geliştirmeleri de bu tarz söylemlerin yaygınlaşmasını engelleyici roller üstlenmişlerdir.²⁷

Yine de bir ırkçılık söylemi olarak ortaya çıkan Hacerizm, belki de özellikle 11 Eylül olayları ile birlikte bambaşka bir isimle ve bambaşka bir yapıda aynı amaca matuf olarak ortaya çıkmış, aynı meşalenin yanmasına katkı sağlamaya çalışmıştır. İslâm'ın her daim kötü ve olumsuz bir tablo içerisinde olduğunu göstermek amacı, günümüzde hala en canlı haliyle gözler önünde durmaktadır. Bu bağlamda Müslümanlar olarak bizler isimlendirme ve nitelendirmelerin tutsağı olmadan, geçmişte ve gelecekte ortaya çıkan her türlü olumsuzluğa karşı uyanık ve bilinçli olmak durumundayız.

Sonuç

İlk insan ve peygamber Hz. Âdem ile başlayan ve çağlar ötesinden büyük bir kültüre sahip olan İslâm dini zamanı, mekânı ve insanları hiçbir ayrıma tabii tutmaksızın içerisinde muhafaza etmiş, evrensel dilini her dönemde gönderdiği farklı peygamberler ile mesaj olarak insanlığa duyurmuştur.

Hz. İbrâhim, yüce yaratıcının göndermiş olduğu peygamberlerden sadece bir tanesi olup, kendisinin çocukları olan İsmail ve İshak da birer

²⁶ Türkkiye Ataöv, *Siyonizm ve Irkçılık* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982), 9.

²⁷ Bu konu hakkında bk. Şevket Özcan, *Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016).

peygamber olarak dönemleri içerisinde bu ilahi görevi üstlenmişlerdir. Mısır, Filistin ve Mekke coğrafyasında etkin olarak hayatlarını sürdüren bu peygamberler, daha sonraları farklı ayrımlara söz konusu olacak bir aile yapısıyla tartışmaların öznesi olmuşlardır. Bu tartışmaların çıkış noktası ise İsmâil'in köle ve fakir bir anneden, İshâk'ın ise hür ve zengin bir anneden doğmuş olmasıdır.

İrkçılığın en temel öğelerinden birisi olana hür-köle ayırımı zamanla annelerden sülaleye taşınmış ve nihayet 1977 yılında kaleme alınan "*Hagarism: The Making of the Islamic World*" adlı çalışmada en acımasız şekilde tüm Müslümanları kapsayacak bir hale dönüşmüştür. Kitabın müellifleri olan Patricia Crone ve Micheal Cook ikilisi tüm Müslümanları küçük ve hakir görececek şekilde "*Hacerizm*" diye bir kavrama sıkıştırmaya çalışmışlardır. Buna göre köle bir anneden doğan İsmail ve onun soyundan gelen Hz. Muhammed küçük bir mesihî gruptur. İslâm ve Kur'ân ise çok daha sonraları uydurulmuş kavramlardır.

Yıllar boyu süregelen tarihi malzemeyi, bilimsel çalışmaları ve üzerinde ittifak edilmiş konuları bir tarafa atıp birkaç Süryani kroniğine veya vakanâmeye dayanıp en üst perdeden ırkçılık söyleminde bulunmak, doğal olarak mâkul karşılanmamış ve ikili oldukça sert eleştirilere maruz kalmıştır. Daha sonraları kendileri de durumu kotarmaya yönelik açıklamalarda bulunmuş olsalar da Hacerizm, İslâm'a yönelik bir iftira ve ırkçılık söylemi olarak tarihteki yerini almıştır. 'Yeniden bir İslâm tarihi inşasında bulunuyoruz' kılıfıyla ortaya atılan bu iddia ve söylemler daha sonraları gerek Batı'da gerekse ülkemizde bilinçli-bilinçsiz birtakım kişilerce de İslâm aleyhtarlığı olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda ikilinin yazmış olduğu kitapta zikredilen iddialara reddiye niteliğinde hem İslam tarihi hem de disiplinler arası çalışmaların yapılması, zihinlerde ortaya çıkabilecek muhtemel karışıklıklara karşı bir tedbir olması açısından önemli olacaktır.

Kaynakça

- Ataöv, Türkkaya. *Siyonizm ve İrkçılık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.
- Bakhos, Carol. *İbrahim'in Ailesi: Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam İnanıcındaki Yorumlar*. Trc. F. Büşra Helvacıoğlu. İstanbul: Tekin Yayınevi Yayınları, 2015.

- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Crone, Patricia - Cook, Michael. *Hagarism: The Making of The Islamic World*. New York: Cambridge University Press, 1977.
- Daniel, Norman. "The Review of Hagarism". *Journal of Semitic Studies* 24 (1979): 296-8.
- Dozeman, Thomas B. "The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story". *Journal of Biblical Literature* 117/1 (1998): 23-43.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-Lüğa*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdî Mahzûmî. 8 Cilt. b.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Gregg, Robert C. *Shared Stories, Rival Tellings: Early Encounters of Jews, Christians and Muslims*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Hassan, Riffat. "Islamic Hagar and Her Family". *Hagar, Sarah, and Their Children*. Ed. Phyllis Tribble-Letty - M. Russell. 149-167. Louisville: Westminster Knox Press, 2006.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheterü'l-Lüğa*. Thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm, 1987.
- Josephus. *Jewish Antiquities*. Trc. Ralph Marcus. 4 Cilt. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Kissen, Rita M. "The Children of Hagar and Sarah". *Children's Literature in Education* 22/2 (1991): 111-119.
- Kuzgun, Şaban. "Hâcer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 431-433. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Kuzgun, Şaban. *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrâhim ve Hanîfilik*. Ankara: Seda Yayınları, 1985.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2002.
- Özcan, Şevket. *Ninian Smart ve Din Fenomenolojisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.
- Pinker, Aron. "The Expulsion of Hagar and Ishmael". *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 6/1 (2009): 1-24.

- Reuven, Firestone. "İslam'ın Teşekkül Döneminde Yahudi Kültürü". Trc. Ertuğrul Döner - Ahmet Rifat Geçioğlu. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014): 191-202.
- Robinson, Neal. "İslâm'ın Doğuşuyla İlgili Alternatif Yaklaşım". Trc. İsmail Albayrak. *İslâmî Araştırmalar* 16/1 (2003): 166-175.
- Taşpınar, İsmail. "Muhafazar Yahudilik". *Köprü* 97 (2007).
- The Daily Star. Erişim: 25 Haziran 2018. <https://archive.thedailystar.net/2006/04/28/d60428020635.htm>.
- Wansbrough, John. "The Review of Hagarism". *The Bulletin of the School of Oriental and Africian Studies* 41 (1978): 155-6.
- Zebidî, Ahmet. *Sahih-i Buhari Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi*. Trc. Ahmet Nâim - Kâmil Miras. 13 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1980.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 373-408

**Kilise, Mistisizm ve Feodalite Perspektifinden Orta Çağlı Bir
Hıristiyan Mistik: Bingenli Hildegard***

**A Christian Mystic in the Middle Age: Hildegard of Bingen -From
Perspective Church, Mysticism and Feodality**

Halil Temiztürk

Dr., Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Dr., Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of History of Religion
Trabzon, Turkey

haliltemizturk@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4564-5561

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Aralık / December 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Mart / March 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 **Sayfa / Pages:** 373-408

Atıf / Cite as: Temiztürk, Halil. "Kilise, Mistisizm ve Feodalite Perspektifinden Orta Çağlı Bir Hıristiyan Mistik: Bingenli Hildegard [A Christian Mystic in the Middle Age: Hildegard of Bingen -From Perspective Church, Mysticism and Feodality]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 373-408.

<https://doi.org/10.18498/amailad.579996>.

* Makale, "Bir Mistik Olarak Hildegard ve Hıristiyan Düşüncesindeki Yeri" başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Hildegard of Bingen and her Place in History of Christian Mysticism".

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>.

A Christian Mystic in the Middle Age: Hildegard of Bingen -From Perspective Church, Mysticism and Feodality

Abstract

From the Middle Ages, Christian Mysticism has begun to mature. Living in that period, Hildegard of Bingen (1098-1179) can be seen as a remarkable figure when her mystic character is taken into consideration. She has influenced Christianity until today with her extraordinary visions and different works such as God, man, cosmology, music, botany and anatomy. Thanks to her visions, Hildegard is accepted as a consultant or an oracle by the people around her. In addition, she travels to different cities to preach to people and priests, and in these sermons she both criticizes the clergy in some aspects and warns people against heretic movements. What makes Hildegard different is that to describe some of God's attributes in a feminine way, to explain nature, God's attributes and virtues in a connection with each other manner. In this article will be eliminated life of Hildegard who is remarkable mystics in Christian mysticism history and her effect to Christian mysticism.

Summary

Hildegard of Bingen is a mystic lived in the Middle Ages (1098-1179). Even though Hildegard spent most of her life in the monasteries, she did not stick within the limits of the monastery. Because she intimated close relationships with many important people from the Pope to the Emperor. Hildegard has an important place in the history of Christian mysticism in terms of receiving the title of Church Doctor immediately after his death (1204). The Bingen region, where Hildegard lived, is included in the World Cultural List by UNESCO. This region is regarded as a pilgrimage and spiritual journey centre by the Christians. In this article, which is compiled from my doctorate dissertation entitled "Hildegard of Bingen and her Place in History of Christian Mysticism", we try to examine in this article, which is compiled from my doctorate dissertation entitled

“Hildegard of Bingen and her Place in History of Christian Mysticism”, we try to examine the life of Hildegard and influence of her on Christian mysticism.

The article focuses on the Church, mysticism and women's issues. First of all, will be informed brief information about Christian mysticism and Hildegard studies, then will be evaluated her effects on Christian thought.

Christian mysticism and the studies of Hildegard of Bingen were affected negatively by criticisms that began against religious ideas in the post-Enlightenment period. However, Hildegard's work has increased in the West since the 90s. Additionally there has been made a film about her (Vision, y. 2009), Christians has accepted monasteries where she lived as the center of pilgrimage and has performed her compositions in church ceremonies. All of these demonstrate that Hildegard's position in Christian thought.

On the one hand in the period when Hildegard lived there occurred social and economic transformations on the other hand political and religious matters were debated in the center of the papal elections. We can say that Hildegard partly involved in these discussions. According to sources, Hildegard was born in 1098 as the tenth child of her family in a place known as Bermersheim in the diocese of Mainz. This area is surrounded by monasteries which follow different rules such as Benedictine and Cistercian. Hildegard with Jutta who is a spiritual leader (Magistra) of her and the other woman called Jutta cloistered to the Saint Disibod monastery. She remained in this monastery for many years, then moved to St. Rupert monastery, where she founded a convent dedicated to women. The approval of Hildegard's visions at the Trier Synod by Pope Eugenius accelerated the process of this move. Because the number of nuns of the monastery increased after this event. The monastery of Saint Disibod was recognized as the place of pilgrimage by the nuns and as a place of healing by the sick people.

The process from 1151 to her death was Hildegard's most influential period. Because Hildegard, who completed her most famous work *Scivias*, was known as a visionary mystic woman and priest. During this period, Hildegard got the opportunity to preach to priests and the public in sermons tours. In these sermons, Hildegard followed a policy defending the Church against separations and external dangers like Cathars even if she had not given them by name. Another issue that Hildegard emphasizes in her sermon tours is the laziness and weakness of the priests. The fact that a woman in her sixties age addressed to priests and rebuked for their mistakes is unordinary in terms of the dynamics of the Middle Ages.

Hildegard contributed to the history of Christianity and mystical Christian literature with her works and effectiveness. Hildegard is a mystic who works interdisciplinary with her many works belonging to different fields such as theology, mysticism, herbal medicines, natural philosophy. Also, the church music, which is composed by Hildegard and still used today, has asserted of her effect and permanence. The fact that Hildegard's idealization of God in nature of man and strongly underlines that God regards to man, distinguishes her from other mystics of the Middle Ages who accepted the human as evil-doer. Hildegard's remarkable aspects are that she voiced the need for reform within the class of priests and that women are closer to God than men who cannot protect God's trust. Hildegard permitted dressing, wearing jewelers, beautifying. These decisions have proved that she was outside general tendencies of her age. For example, Hildegard said that the nuns could dress white clothes like bridal gown unlike abbesses, who forced to wear a black hood. It can be said that Hildegard flexed hard lines of women for Paul and Augustine. But we think that she shares the traditional view on the sinfulness of Eve and supported that men are supremacy in sexual life, at home, in social life. For this reason, it is not possible to see Hildegard as a medieval feminist. This acceptance means falling into the danger of anachronism. In other words, it is possible to say that Hildegard did not show a radical break with the position of the woman in the tradition. It is said that she accepted the weakness of the woman who inherited from past, but she tried to get out of this negative heritage with the special gifts given to her by God.

Keywords: History of Religion, Christian Mysticism, Middle Age, Church, Hildegard.

Kilise, Mistisizm ve Feodalite Perspektifinden Orta Çağlı Bir Hıristiyan Mistik: Bingenli Hildegard

Öz

Hıristiyan mistisizmi Orta Çağ'dan itibaren olgunlaşmaya başlamıştır. Bingenli Hildegard (1098-1179) Hıristiyan mistisizminin olgunlaşmaya başladığı bu dönemde dikkat çeken bir mistiktir. Kendisi Tanrı, insan ve âlem gibi konuları ele aldığı eserleri yanında müzik, botanik, anatomi gibi farklı disiplinlere ait düşünceleriyle de günümüze kadar etki etmiştir. Hildegard, gördüğü vizyonların da etkisiyle çevresindeki insanlar tarafından bir danışman veya gelecekte haber veren bir kâhin olarak kabul görmüştür. Bunun yanı sıra halka ve rahiplere vaaz vermek için farklı şehirleri dolaşmış, bu vaazlarda hem rahipler

zümresini bazı hususlarda eleştirmiş hem de heretik akımlara karşı insanları uyarmıştır. Tanrı'nın bazı sıfatlarını feminen bir şekilde ele alması diğer yandan doğayı, Tanrı'nın sıfatlarını ve erdemleri birbirleriyle bağlantılı açıklaması Hildegard'ı farklı kılan özelliklerdir. Bu makalede Hıristiyan mistisizm tarihinin önemli bir halkasını teşkil eden Hildegard ve onun Hristiyan mistisizmine etkisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyan Mistisizmi, Orta Çağ, Kilise, Hildegard.

Giriş

Bingenli Hildegard, Orta Çağ'da yaşamış ve düşünceleri ile Hıristiyan mistisizmine etki etmiş bir mistiktir. Hildegard, hayatının çoğunu manastırlarda geçirmiş bir mistik olsa da bitkisel ilaç tedavileri, kilise müziklerini bestelemesi ve vaaz turlarına çıkan bir rahibe olmasıyla dikkat çekmektedir. Bu sayılan hususlardaki çalışmaları nedeniyle çok yönlü bir mistik olarak görülen Hildegard aynı zamanda ölümünden hemen sonra (1204) "Kilise Doktoru" unvanı verilmesiyle de Hıristiyan mistisizm tarihinde önemli bir yer edinmiştir.

Hıristiyan mistisizmi ve Bingenli Hildegard çalışmaları Aydınlanma sonrası süreçte dini düşüncelere karşı başlayan eleştirilerden etkilenmiştir. Zira bu süreçte dinî düşünceler yanında mistik öğretiler de rasyonel bir değerlendirmeye tabi tutularak göz ardı edilmeye başlanmıştır. Bu nedenle Hıristiyan mistisizm tarihinin bir parçası olan Hildegard hakkında uzun bir süre akademik çalışma yapılmamıştır. Ancak XIX. yüzyıldan itibaren dinî ve mistik düşüncelerin öne çıkmasıyla beraber yeniden keşfedilen Hildegard, modern kadın hareketleri tarafından "Orta çağ idolü" olarak kabul görmüş ve hakkında yapılan çalışmalar artmaya başlamıştır. Her ne kadar feminist düşünürlerin Orta Çağ'dan kendilerine lider arama girişimi bir anakronizm örneği olsa da bu çabanın Hildegard'ı yeniden öne çıkarttığını söylemek mümkündür. Zira Batı'da 1970'li yıllara kadar Hildegard hakkında herhangi bir akademik teze rastlanmaz iken bu tarihten sonra çalışmaların arttığı ve 1990 yılından itibaren Hildegard'ın

çok sayıda teze konu olduğu bilinmektedir.¹ Bu çalışmalarla beraber Hildegard “özgür kadının ideal modeli” ve “Rönesans’tan asırlar önce yaşayan Rönesans kadını” gibi sıfatlarla gazetelere konu olmuştur. Hildegard hakkında yakın dönemde yapılan bir film (Vision, y. 2009) yapılması, yaşadığı yerlerin bugün bir hac merkezi gibi kabul görmesi ve bestelediği müziklerin günümüzde kilise törenlerinde icra edilmesi onun Hıristiyanlıktaki etkinliğini göstermektedir.

Her ne kadar yapılan çalışmaların eksikliği nedeniyle azize ilan edilmesi mümkün olmasa da Kilise’nin verdiği “doktor” unvanı Hildegard’ın Katolik mezhebi için ne kadar önemli bir isim olduğunu göstermektedir. Zaman zaman karşı karşıya gelen Kilise kurumu ile mistikler düşünüldüğünde Hildegard ile Kilise arasında böyle bir çatışma yaşanmadığı görülmektedir. Hildegard kısmen Kilise yetkililerine karşı gelmiş olsa da asla Kilise’yi karşısına almamış, manastırı Kilise’nin alternatifi olarak görmemiştir. Ayrıca Hildegard’ın Kilise’nin Orta Çağ’da baş etmekte zorlandığı başta Katarlar olmak üzere heretiklerle mücadelesinde aktif rol oynaması onun Kilise’nin desteğini aldığını göstermektedir. Tüm bunlara karşılık çıktığı vaaz turlarında rahipleri eleştirmesi ve Kilisedeki yolsuzlukları dile getirmesine papanın ve diğer yöneticilerin destek vermesi altında yatan sebepler neydi? Hildegard Kilise’nin sınırları içinde kalarak yani heretik olmadan Kilise kurumunu eleştirmeyi nasıl dengelemiştir? Ayrıca bir mistik olarak Ortaçağ’ın soyluluk, feodalite ve dinî anlayışını nasıl bir araya getirmiştir?

Bu sorulara cevap niteliğinde çalışmada Hildegard’ın yaşadığı çağın sosyal şartlarından bağımsız düşünceler geliştirmediği ve bu şartlara muhalif olacak şekilde yorumlayan bir mistik olmadığı vurgulanacaktır. Zira feodal bir toplum içerisinde büyümüş olan Hildegard, feodalitenin getirmiş olduğu tabakaları yadsınamamış ve manastıra kabul edeceği rahibelerde soyluluk şartını aramıştır. Daha sonra soylu olmayan rahibeler için ayrı bir manastır inşa ettirmiş olsa da her iki grubun birbirine karışmamasına özen gösteren Hildegard kurt ve

¹ Yurt dışı tezler hakkında bir kaynak olan Proquest verilerine göre, dini araştırmalar kapsamında Hildegard ile ilgili yapılan tezler ile ilgili için bk. Proquest, “ProQuest Dissertations & Theses Global”, erişim: 20.11.2017, <https://search.proquest.com/pqdtglobal/results/25C6A43E3EA94D74PQ/1?accountid=7412>.

kuzuların bir arada olmaması örneği gibi benzetmelerle bunun Tanrı'nın bir emri olduğunu ifade etmiştir. Makalede vurgulanacak diğer bir husus da Hildegard'ın sıkı bir asketizm taraftarı olmadığı ve Aziz Benediktus gibi daha aktif bir manastır hayatı sürdürdüğüdür. Böylece Hildegard'ın sadece manastır sınırları içinde kalan pasif bir münzevi olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Makale son yıllarda etkisi artan Hristiyan mistisizminin önemli bir parçası olan Hildegard'ın Kilise ve soylular arasında kurduğu ilişki ve buna bağlı olarak gelişen mistik düşüncelerinin değerlendirilmesi üzerinde durmaktadır. Batı'da Hildegard çalışmaları son dönemde artmış olsa da ülkemizde Bingenli Hildegard'ın mistik düşünceleri ile ilgili herhangi bir yüksek lisans ve doktora tezine rastlanmamaktadır. Bingenli Hildegard'ın ele alındığı tek çalışma Haydar Akın'ın *Ortaçağ'da Bilge Bir Kadın Bingenli Azize Hildegard*² adlı eseridir. Ancak söz konusu eser akademik bir çalışma olmayıp temelde Hildegard'ın hayatını aktarmaya odaklanan roman tarzında bir kaynak mahiyetindedir. Yazarın kendisi de eserinin giriş kısmında Hildegard'ın eserlerini yorumlama ve mistik çözümler yapma niyetinde olmadığını, sadece onun hayatını sunmayı amaçladığını belirtmiştir.³

Makale, Kilise, mistisizm ve kadın hususları odağında tarihsel bir kesiti incelemektedir. Bu hususlar gündeme geldiğinde yapılan çalışmalar genelde sahip olunan bir düşüncenin doğrulanması şeklinde okunmaktadır. Bu yaklaşımdan uzak durmak için Hildegard'ın eserleri ve onun hakkında yazılan değerlendirmeler özümsemiş, düşünceleri geniş bir kritiğe tabi tutularak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Hildegard'a ilişkin bazı eserlerde onun "feminist bir Orta Çağ idolu" olarak nitelenmesine rağmen bu türden anakronik yaklaşımlardan ve popüler söylemlerden uzak durulmuş, olabildiğince nesnel bir yaklaşım takip edilmiştir. Bu açıdan Hildegard'ın hem kendi eserleri hem de Barbara Newman, Slabina Flanagan gibi Hildegard uzmanlarının yazdığı eserler incelenmiştir. Böylece Hildegard'ın kadın konusundaki görüşlerine yer veren eserler sorgulayıcı bir bakış açısıyla çapraz

² Haydar Akın, *Ortaçağ'dan Bilge Bir Kadın Bingenli Azize Hildegard* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2005).

³ Akın, *Ortaçağ'dan Bilge Bir Kadın Bingenli Azize Hildegard*, 13.

okumaya tabi tutulmuştur. Ayrıca çalışmamız Orta Çağ'ı ilgilendirdiğinden, bu dönemdeki Kilise ve mistikler arasındaki ilişkiyi doğru tanımlamak için farklı bakış açılarına odaklanan okumalar yapılmıştır. Bu doğrultuda Hıristiyan mistiklerin tamamen dünyadan feragat ettiğine dair genel kabullerin aksine bu dönemde manastırların siyasi, ekonomik ve toplumsal ilişkileri önemsediklerine dair bilgiler elde edilmiştir. Dolayısıyla mistikler ile Orta Çağ'ın dinamikleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için sözü edilen farklı görüşler geniş bir perspektiften ele alınmaya çalışılmıştır.

1. Hildegard'ın Doğduğu Dönemin Dinî ve Siyasi Koşulları

Hildegard, dinsel tartışmaların, sosyal ve ekonomik dönüşümlerin yaşandığı XI. ve XII. yüzyılın kesiştiği bir zaman diliminde (1098-1179) yaşamıştır. Hildegard'ın doğmuş olduğu Mainz bölgesi günümüzde Almanya sınırlarında kalsa da bölgenin tarihi Roma İmparatorluğu'na kadar uzanmaktadır. Bu bölge Alman ırkının ortaya çıkmasından çok daha önce Roma egemenliği altında olduğu için⁴ Hildegard için "Alman mistiği" demek pek mümkün değildir.

Hildegard'ın doğduğu dönemde Kutsal Roma ve Alman İmparatoru sıfatıyla bilinen IV. Henry (Heinrich) başta bulunmaktaydı. Bu dönemde Henry ile dönemin Papası VII. Gregorius arasındaki mücadeleler kızışmış ve Alman prensleri Henry'e karşı isyan etmişti.⁵ Kral Henry bu isyancıları bastırmış, ardından kendi atamış olduğu papa tarafından imparator ilan edilmiştir. Sakinleşen bu geçici durum XII. yüzyılda yerini yeniden siyaset ve Kilise arasındaki anlaşmazlıklara bırakmıştır.⁶ Bu açıdan XII. yüzyıl Hildegard'ın da kısmen dahil olacağı, papalık seçimleri merkezinde yaşanan ayrılıkların, siyasi ve dinsel tartışmaların arttığı bir dönem olmuştur. Bu karışıklıkları tetikleyen imparatorlardan birisi de Hildegard'ın çağdaşı olan I. Friedrich'tir.⁷

⁴ Mary Fulbrook, *Almanya'nın Kısa Tarihi*, trc. Sabri Gürses, 2. Baskı (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011), 23.

⁵ Muammer Gül, *Orta Çağ Avrupa Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2009), 125.

⁶ Gül, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, 126.

⁷ 1122 yılında Almanya'nın Waiblingen bölgesinde doğan Friedrich, sahip olduğu sakalları nedeniyle Barborossa (İtalyanca kızıl saç) lakabıyla tanınmıştır. 1152-1190 yılları arasında hükümdarlık yapan Friedrich kendi döneminde haçlı seferlerini

Hildegard, Friedrich'in kral tayin edilmesinden sonra hem onu tebrik etmek hem de ayrılıkları sona erdirmesi umuduyla ona bir mektup yazmıştır. Friedrich'in cevabında Hildegard'dan dua istediği, onu kutsal bir kadın kabul ederek Ingelheim'de bulunan sarayına davet ettiği bilinmektedir.⁸ 1150'li yılların ortalarında gerçekleştiği düşünülen bu buluşma hakkında fazla bilgi olmasa da Hildegard'ın bu süreçte Friedrich ile iyi ilişkiler içinde olduğu görülmektedir. Ancak 1159 yılında başlayan papalık seçimleri sürecinde Hildegard ile Friedrich karşı karşıya gelmişlerdir. Hildegard, Friedrich'in seçtiği papaların ayrılıkları körükleyeceğini düşündüğü için onu uyarmış ve Çıkış 22/24'de geçen "Yaşamak istiyorsan bana kulak ver. Yoksa kılıcım seni mahvedecek" cümlesini hatırlatarak Friedrich'i tehdit etmiştir.⁹ Aynı şekilde mektuplarında, Friedrich'i küçük bir çocuk ve deli olarak nitelemiş, gözlerinin körlüğü nedeniyle onun doğru işler yapamadığını ifade etmiştir.¹⁰

Ancak bu çekişmelere rağmen Friedrich'in 1163 yılında Aziz Rupert manastırına verdiği imparatorluk koruması dikkat çekmektedir. Bu noktada Friedrich'in Hildegard'ın kutsal bir kadın olduğunu kabullendiği, kendisine muhalefet etmesine rağmen ondan dua istediği böylece imparatorluk işlerinde başarılı olmayı arzuladığı düşünülebilir. Ancak kanaatimizce Friedrich bu korumayla beraber Hildegard'ın dile getirdiği eleştirilerin yeni bir din-siyaset kavgasına dönüşüp imparatorluğa zarar vermesini engellemek istemiştir. Zira aristokrat bir aileden gelen, dönemin piskopos, rahip ve mistikleri ile mektuplaşarak iletişim kuran, diğer yandan papa ile yakın ilişkiler içinde olan Hildegard'ın bu bağlantıları kullanarak yeni bir muhalefet oluşturması mümkündü. Hildegard ve Friedrich arasındaki bu mücadele 1122'ye kadar sürmüş Hildegard'ın ölümünden sonra bu mücadele papalık ile Alman soylularının büyük ölçüde zaferiyle sona ermiştir. Böylece Alman krallarının Kilise ve büyük Alman prensleri üstündeki yetkileri ciddi bir biçimde zayıflamış ve Almanya'da feodalleşme süreci hızlanmıştır.

organize etmesi, papalık seçimlerine müdahalesi ve ruhban sınıfına olan müdahaleleri ile etkin bir güç olmuştur.

⁸ Joseph Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen-Selected Letters with an Introduction and Commentary* (Oxford: Oxford Universty Press, 1994), 77.

⁹ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 77.

¹⁰ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 77.

Hildegard'ın Kilise içerisindeki ayrılık tehlikesine yaptığı vurguya rağmen onun ölümünden sonra bu muhtemel tehlikeler gerçeğe dönüşmüştür. Özellikle II. Friedrich'den sonra (ö. 1250) siyasi ve dinî kurumların üstünlük mücadelelerine sahne olan Büyük Fetret (1250-1273) dönemindeki bu anlaşmazlıklar dinî ve siyasi ayrılıkları arttırmıştır.¹¹

Kaynaklara göre, Hildegard 1098 yılında Mainz piskoposluğuna¹² bağlı Bermersheim¹³ olarak bilinen yerde (Ek-1) annesi Mechthild ve babası Hildebert'in onuncu çocuğu olarak doğmuştur. Bu bölgenin Benedikten ve Sistyeryan gibi farklı kuralları takip eden manastırlarla çevrili bir yer olduğu bilinmektedir.¹⁴ Mainz arşiv kayıtlarına göre Hildebert ve eşinin ailelerinden tevarüs eden soyluluk nişanesine sahip oldukları aktarılmaktadır.¹⁵ Hildegard'ın doğduğu dönemde de devam eden bu soyluluk unvanı, hem aileye siyasi ve ekonomik bir güç katmış hem de Hildegard'ın manastırlara kabulündeki aranan soyluluk şartını sağlamıştır.

Hildegard ismi eski Almancada savaş anlamına gelen "hild" kelimesi ile, "kapatma", "çevrelemek" ve "korumak" anlamına gelen "gard" kelimesinin birleşiminden oluşmaktadır.¹⁶ Almanca kaynaklarda "Hildegarde" ve "Hildegard von Bingen" (Bingenli) şeklinde yer alan isim, eski Almanca kaynaklarda *Hildegardis* olarak geçmektedir. İsmi ile özdeşleşen "Bingen" ise Hildegard'ın doğduğu yere değil, hayatını uzun

¹¹ Jacques Le Goff, *Orta Çağ Batı Uygarlığı*, trc. Hanife Güven - Uğur Güven (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 103.

¹² Mainz piskoposluğu Latince'de Moguntina olarak bilinir ve ilk piskoposluk merkezliğinin VIII. yüzyılda kurulduğu ve ilk piskoposluk görevinin de 745-754 yılları arasında Aziz Bonifas tarafından yapıldığı bilinmektedir. Kilise'nin bugünkü Almanya dediğimiz bölgeler III. Henry (d. 1017, ö. 1056) zamanında, içinde Hildegard'ın bulunduğu manastırların da bağlı olduğu Mainz gibi altı başpiskoposluk merkezine ayrılmıştır.

¹³ Günümüzde Almanya'nın batı tarafında kalan ve sınırları Ren nehri boyunca uzanan bir kasabadır.

¹⁴ Hugh Feiss, "Introduction", *Hildegard of Bingen, Two Hagiographies: Vita Sancti Rupperti Confessoris and Vita Sancti Dysibodi Episcopi*, ed. Christopher P. Evans - Hugh Feiss (Leuven: Peeters Publishers, 2010), 9.

¹⁵ Akın, *Orta Çağdan Bilge Bir Kadın Bingenli Azize Hildegard*, 18.

¹⁶ Behind the Name, "Hildegard", erişim: 12.2017, <http://www.behindthename.com/name/hildegard>.

süre sürdürdüğü Aziz Rupert manastırının kurulduğu Bingen bölgesine nispetle verilmiştir. Hakkında kaleme alınan yazılarda kullanılan diğer bir isim ise *Ren Kâhini* (Sybil of Rhine)'dir. Bu isim Hildegard'ın çocukluktan itibaren gördüğü vizyonlara ve birtakım hastalıklara tedavi etmesi nedeniyle verilmiştir.

Hildegard daha çocukluk yıllarında ilginç ve tuhaf bazı deneyimler tecrübe etmeye başlamıştır. Beş yaşlarında henüz doğmamış bir buzağının rengini bilen Hildegard'ın bu yaşlardan itibaren çevresinde fark edilen birisi olduğu aktarılmaktadır.¹⁷ Hildegard'ın kendisi de bu dönemlerde parlak ışıklar ve tuhaf vizyonlar gibi olağanüstü imgeler gördüğünü ancak bunları izah edemediğini söylemiştir.¹⁸ Hildegard, manastırdaki öğretmeni Jutta ile tanışmaya kadar bu gördükleri hakkında uzun süre sessiz kalacaktır. Hildegard'ın hayatı boyunca yaşamak zorunda kalacağı hastalıklar onu küçük yaşlardan itibaren etkilemiştir. Bu dönemde başlayan migren ağrıları zamanla hayatını zorlaştırmış ancak diğer taraftan Hildegard bu hastalığın Tanrı ile iletişimine vesile olduğuna inanmıştır.¹⁹

2. Manastır Hayatı

Dindar bir aileye sahip olan Hildegard, ailesinin Eski Ahit metinlerinde geçen "*İster toprağın ürünü ister ağacın meyvesi olsun, toprakta yetişen her şeyin ondalığı Rab'be aittir. Rab için kutsaldır.*"²⁰ emri gereği onuncu çocuk olduğundan bir şükür ifadesi olarak Tanrı yoluna adanmıştır. Tanrı yoluna adanacak bir hayat için en uygun mekân ise manastırdır. Hildegard'ın manastıra teslim edilme kararında ailesi kadar, ruhban sınıfından olan diğer aile üyeleri de etkin olmuştur. Çünkü ailesinin bu manastır kararını ruhban sınıfındaki aile dostlarına danışıp, onaylattıkları düşünülmektedir.²¹

¹⁷ Barbara Newman, *Sister of Wisdom- St. Hildegard's Theology of the Feminine-* (California: University of California Press, 1997), 8.

¹⁸ Hildegard, *The Letters of Hildegard of Bingen*, (İng.) trc. Joseph L. Baird - Radd K. Ehrman (Oxford: Oxford University Press, 1994), 1: 27.

¹⁹ Newman, "Vision and Validation", *Church History* 54/2 (1985): 167.

²⁰ Levililer 27/30.

²¹ Akın, *Orta Çağdan Bilge Bir Kadın Bingenli Azize Hildegard*, 21.

Hildegard'ın manastıra dahil olduğu yaş konusunda farklı fikirler olsa da genel olarak sekiz yaşında manastıra girdiği düşünülmektedir.²² Böylece yeni ailesi ve eğitim mekânı olan manastır onun mistik düşüncelerine, kilise ve siyaset ile olan münasebetlerine ev sahipliği yapacaktır. Aziz Disibod manastırı Hildegard'ın hayatında çok önemli bir dönüm noktasıdır. Zira bu manastır 8 yaşından öleceği 81 yaşına kadar geçireceği 73 yıllık mistik hayatın ilk basamağı olmuştur.

2.1. Aziz Disibod Manastırı

Hildegard'ın, ileride manevi lideri (magistra) olacak Jutta ve adı Jutta olan diğer bir kadın ile beraber 1112 yılının 1 Kasım Azizler gününde Aziz Disibod manastırına girdikleri nakledilmektedir.²³ Üç rahibe adayı Aziz Benediktus kurallarına göre faaliyet gösteren Disibodenberg erkek manastırının bitişiğindeki rahibe manastırına (convent/nunnery) yerleşmiştir. Rahibelerin katılımı ile çifte manastır (double monastery) özelliğine kavuşan Aziz Disibod manastırının idaresi başrahipte bulunmakta kadınlar konventin manevi liderliğini (magistra) ve öğretici rolünü ise Sponheimli Jutta üstlenmiştir.²⁴ Hildegard, kendi eğitimine büyük katkısı olan Jutta'nın 1136 yılında ölümü üzerine en güçlü aday olarak bu konventin başrahibesi olmuştur. Hildegard'ın 38 yaşında magistra olduğu sırada kadınlar konventinin on kişiye ulaştığı aktarılmaktadır.²⁵

Hildegard başrahibe olmasının verdiği otorite ile çocukluğundan itibaren gördüğü vizyonları artık manastır dışına açmaya da karar vermiştir. Ancak Hildegard, vizyonları için göksel âlemden onay alsa bile dünyevi otoritelerden onay almak zorunda olduğunun bilincinde idi. Özellikle yaşadığı dönemde kadının konumu gereği Kilise otoritelerinden bu onayı alması elzemdi. Bu açıdan Hildegard dikkatli bir politika izlemiştir. Öncelikle kendisinin şeytan tarafından aldatılan ya da gurur dolu bir kadın olmadığını göstererek geleneksel bakışın dışına çıkmadığını göstermeye çalışmıştır.²⁶ Vizyonları için Kilise yetkililerine

²² Baird, "Introduction", 5.

²³ Anna Silvas, *Jutta and Hildegard: the Biographical Sources-Medieval Women: Texts and Contexts* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1999), 51.

²⁴ Feiss, "Introduction", 11.

²⁵ Feiss, "Introduction", 11.

²⁶ Baird, "Reaching Out", *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 17.

gönderdiği mektupta “*biçareden daha biçare olan kadın halimle, dilimin anlatamadığı ama Kutsal ruhun bana inanmamı söylediği vizyonlara şahit oldum*” ifadesi bu durumu açıklamaktadır.²⁷ Hildegard bu ifadeleri kullanarak aslında kendi yerini bildiğini ancak Tanrı’nın erkek rahipleri yetersiz gördüğünden bu mucizeleri bir kadına açtığını ifade etmeye çalışmıştır. Böylece kendisi için değil, Kilise’yi önemseydiğinden bu vizyonları anlatmaya çalıştığını söyleyerek bunun bir Tanrı müdahalesi olduğunu ifade etmiştir.²⁸

Hildegard vizyonlarının onayı için ilk adımı Clairvauxlu Bernard ile atmıştır. Aziz Bernard, Sistyeryan tarikatına mensup olmasından dolayı papa ile yakın birisiydi.²⁹ Hildegard 1146 yılında ona göndermiş olduğu mektupta kadınsı bir mahcubiyet ve tevazu içerisinde vizyonlarını anlatmış ve satır aralarında Bernard’a olan hayranlığını dile getirmiştir.³⁰ Örneğin onu güneşe doğru korkusuz bir şekilde bakan bir adam olarak gördüğünü ve bu durumdan etkilenerek ağladığını ifade etmiştir.³¹ Hildegard, bu mektupla Tanrı’dan geldiğini söylediği vizyonlarını dış dünyaya taşımıştır. Bernard’ın cevaben gönderdiği mektup ise Hildegard’a göre oldukça sadedir. Ayrıca onun vizyonlar konusunda ihtiyatlı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Bernard, Tanrı lütfuna eriştiğini söyleyen Hildegard’a hitaben “*bizim sana tavsiye vereceğimiz ne olabilir ki?*” diye hitabı dikkat çekicidir.³² Bernard, Tanrı’nın ona lütfkâr davranmasıyla mutlu olduklarını ve dua etmeye devam etmesi gerektiğini dile getirmiştir.³³ Nihayetinde Hildegard, Bernard’ın vizyonları soruşturacağını söylediği mektupla beklediği onayı kısmen almıştır.³⁴ Bu açıdan Hildegard için 1147-1148 yılları arasında yapılan Trier Sinod’u bir dönüm noktasıdır. Zira Jutta ve Volmar’a açtığı

²⁷ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 18.

²⁸ Dickens, *The Female Mystic*, 29.

²⁹ Baird, “Introduction”, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 16.

³⁰ Mektupta Hildegard, Aziz Bernard’ın sadece kendisini değil, bütün insanlığını kurtaran bir kişi olduğunu adeta güneşe doğru uçan bir kartal gibi gördüğünü dile getirmiştir. Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 18-19.

³¹ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 19.

³² Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 20.

³³ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 21.

³⁴ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 20-21.

vizyonlar Aziz Disibod manastırı başrahibi Kuno aracılığıyla Mainz piskoposu Heinrich'e ulaşmış o da bu sinodda mezkur vizyonlar hakkında bilgi vermiştir.³⁵

Diğer taraftan Hildegard, Bernard'ın hem arkadaşı hem de Sisteryan tarikatına bağlı olmakla yakınlığı bulunan Papa III. Eugene (Eugenos) ile mektuplaşmış ve o zaman yarısı yazılmış olan *Scivias*'ın onaylanma sürecini hızlandırmıştır. Papa'nın talimatları doğrultusunda vizyonların soruşturulması için iki delege Aziz Disibod'a gönderilmiştir.³⁶ Nihayetinde soruşturma için gelen delegeler henüz tamamlanmamış *Scivias* adlı eseri teslim almıştır. Papa eseri önce kendisi okumuş ve ardından rahiplerin onayına sunmuştur. Newman, Aziz Bernard'ın Papa'ya ulaşan bu vizyonların kabulü noktasında rahipler kurulunu ikna ettiğini ileri sürer.³⁷ Hildegard, böylece vizyonlarının kabulü ile artık kendini kabul ettirme probleminden kurtulmuştur. Hildegard'ın vizyonları için gerekli olan bu onayı alması adına bir taraftan Aziz Bernard'a diğer taraftan başpiskopos ve Papa ile iletişime geçmesi dikkatli ve sistemli bir strateji geliştirdiğini göstermektedir.

Hildegard, vizyonlarının Papa Eugenüs'un katıldığı Trier sinodunda onaylanmasıyla daha da tanınır olmuştur. Böylece kaldığı Aziz Disibod, hacıların, rahibelerin dua istediği; hasta veya şeytana musallat olmuş olan kişilerinse şifa bulmak için geldiği bir manastır halini almıştır. Bu gelişmeler sonrasında rahibelerin sayısı artmıştır. Özellikle Hildegard'ın vizyonları sonrası manastırın tanınması ile rahibe olmak için başvuruların çoğalması onun sadece kadınlara ait bir manastır kurma ideallerini hızlandıracaktır. Ancak bu süreç çok da kolay olmamıştır. Hildegard'ı bu ayrılık konusunda düşündüren meselelerden birisi sadece kadınlara ait bir manastırın toprak, bina, yiyecek gibi ihtiyaçları için gerekli olan işgücü ve maddi kaynak teminidir. Zaten bu gibi ihtiyaçlardan dolayı genelde kadın rahibeler erkek manastırlarına yakın yerlerde olmaktadır. Ancak kurulacak yeni manastır sadece kadınlara ait olacağı için bu eksiklikler problem teşkil edebilirdi. Hildegard bu problemlerin çözümü için dikkatli bir siyaset izlemiştir.

³⁵ Newman, *Sister of Wisdom*, 8.

³⁶ Newman, *Sister of Wisdom*, 8.

³⁷ Newman, *Sister of Wisdom*, 8.

Hildegard'ın öncelikle bu ayrılığa karşı gelen Baş rahip Kuno'yu ikna etmesi gerekmektedir. Başrahip Kuno kendi himayesindeki bu kadınlar konventinin ayrılmasına karşı çıkmıştır. Zira bu kararının arkasında rahibelerin manastıra gelişlerinde getirdikleri drahomalardan (çeyiz) mahrum kalma ve Hildegard'ın kazandığı şöhret ve getirilerinden faydalanamama gibi farklı sebepler vardır.³⁸ Çünkü rahibe adaylarının yanlarında getirdikleri ve cemaate katıldıktan sonra da ailelerinden gelmeye devam eden maddi katkılar manastırlar için önemli bir gelir kaynağıdır. Hildegard'ın vizyonlarının Papa tarafından kabulü sonrası manastıra başvuran rahibelerin artması ile manastır ihtiyaçlarını karşılamayı bekleyen Aziz Disibod idaresi haliyle bu karara soğuk bakmıştır.³⁹ Başrahip Kuno bu ayrılışı çocukluğundan beri himaye ettikleri bir kadının, kendi liderine yüz çevirmesi ve kadınlara ait bir manastır kurma fikri ile Tanrı'nın erkek öncülüğünde kurduğu hiyerarşiye karşı gelmesi olarak görmekteydi.⁴⁰ Bu süreçte oldukça yıpranan Hildegard'ın sağlığı da kötüye gitmiştir. Nihayetinde Mainz başpiskoposu Heinrich, rahibe Richardis'in annesi Kontes Mağravine, Richardis'in kardeşi Bremen başpiskoposu Hartwig'in destekleri ile Kuno istemeyerek de olsa bu ayrılığa onay vermiştir. Bu destek Hildegard'ın manastır sınırlarında kalan, dış dünya ile bağlantıları koparan katı bir asketizm taraftarı olmadığını göstermektedir.

2.2. Aziz Rupert Manastırı

Aziz Disibod manastırının son dönemlerinde yaşadığı olumsuzluklarla taşınma süreci yavaşlamış olsa da Hildegard nihayetinde, 1150 yılında 18 rahibe ile yeni manastıra doğru hareket etmiştir.⁴¹ Yeni manastırın arazisinin temin edilmesinde Hildegard'ın manastıra taşındığı sırada yanında olan ve sonraki dönemlerde de yakın arkadaşı olacak olan Richardis'in ailesi etkili olmuştur.⁴² Soylu ve maddi olarak güçlü bir aileye sahip olan Richardis'in annesi Margravine'nin manastırın arazisi ve gerekli masraflar konusunda onlara yardımcı olduğu bilinmektedir. Ayrıca İmparator Friedrich Barborossa'nın üvey

³⁸ Feiss, "Introduction", 12.

³⁹ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 29.

⁴⁰ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 29.

⁴¹ Newman, *Sister of Wisdom*, 9.

⁴² Flanagan, *Secret of God-Writings of Hildegard of Bingen-*, 160.

kardeşi Pfalz Kontu Konrad ve Kral III. Konrad'ın kız kardeşi Stahleckli Bertha gibi imtiyazlı kişiler de bu süreçte Hildegard'a destek vermişlerdir.⁴³ Bu dönem Hildegard'ın "Bingenli Hildegard" olarak tanınmasını sağlayan bir zaman dilimidir. Çünkü Hildegard'ın kurduğu Aziz Rupert manastırı, Nahe ve Ren nehirlerinin birleştiği bu "Bingen" adlı bölgede yer almaktadır.⁴⁴ Yeni bir manastırın sıkıntıları ile yüzleşen Hildegard bir taraftan manastırdaki kadınların eğitimi ile ilgilenirken diğer taraftan manastırın Kilise otoritelerince tanınması için çalışmıştır. Aziz Rupert vitasında Hildegard, yeni taşındıkları ve henüz resmen onaylanmamış manastırlarının resmi anlamda kabul görmesi ve tanınması adına eserlerini yazdığını belirtmiştir.⁴⁵ Bu açıdan yazdığı eserlerin bir amacı da manastırın otorite kazanmasına yöneliktir. Vizyonları ve yazdığı eserleri birçok kişi tarafından duyulan Hildegard'ın adı giderek yayılmıştır.

Hildegard, bir süre sonra Aziz Rupert manastırının karşısında yer alan Eibingen manastırını da (Ek-1) satın alarak tamir ettirmiş ve faaliyete geçirmiştir. Burası 1148 Agustinusçu rahipler tarafından kurulan ama 1165'de Friedrich Barborossa'nın askerleri tarafından yıkılan bir manastırdır.⁴⁶ Bu manastırı soylu ailelerden gelmeyen kadınlar için tahsis eden Hildegard haftada bir kez burayı ziyaret etmiştir.⁴⁷ Eibingen manastırı günümüze kadar gelmiş, Rupertsberg manastırı ise otuz yıl savaşları sırasında yıkılmıştır.⁴⁸

3. Halkı Uyararak, Rahipleri Değiştirmek: Vaaz Turları

1151 yılından ölümüne kadar olan süreç Hildegard'ın en etkin olduğu dönemdir. Zira bu tarihte en bilinen eseri *Scivias*'ı tamamlamış olan Hildegard, artık vizyon sahibi bir mistik kadın ve kâhin olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu dönemde Hildegard kazandığı otorite ile çıkmış olduğu vaaz turlarında hem rahipler zümresine hem de halka hitap etme fırsatı bulmuştur. 1158 ve 1161 yılları arasında ilerlemiş hastalığına rağmen dört ayrı vaaz turuna çıkan Hildegard, bunların

⁴³ Akın, *Orta Çağdan Bilge Bir Kadın Bingenli Azize Hildegard*, 97.

⁴⁴ Baird, "Introduction", 8.

⁴⁵ Feiss, "Introduction", 17.

⁴⁶ Feiss, "Introduction", 15.

⁴⁷ Feiss, "Introduction", 16; Newman, *Sister of Wisdom*, 10.

⁴⁸ Newman, *Sister of Wisdom*, 10.

ilkinde Mainz, Wertheim, Wiirzburg, Kitzingen, Ebrach ve Bamberg gibi şehirleri dolaşarak (bk. Ek-2) manastır ve rahipler sınıfının reforma tabi tutulması üzerine konuşmalar yapmıştır.⁴⁹ İkinci vaaz turunda güney bölgelerde bulunan Lorraine, Metz ve Krauftal'u gezen Hildegard ayrıca Trier'de halka açık konuşma fırsatı bulmuştur. Üçüncü vaaz turunu 1161 ve 1163 yılları arasında Ren nehrinin aşağı kesimlerinde bulunan Boppard, Andernach, Siegburg, Köln ve Werden şehirlerine gerçekleştirmiştir. Hildegard, artık hastalığın iyice ilerlediği ve altmış yaşına geldiği bu dönemde dördüncü ve son vaaz turunu ise Swabia, Rodenkirchen, Maulbronn, Hirsau, Krcnheim ve Zwiefalten şehirlerinde gerçekleştirmiştir.⁵⁰

Hildegard bu vaaz turlarında Kilise içindeki ayrılıklara ve dış tehlikelere karşı Kilise'yi savunan bir politika izlemiştir. Hildegard'ın yaşadığı dönemde Kilise'nin mücadele ettiği akımların başında Katharlar gelmektedir. Katharlar Kilise'nin önem verdiği haç sembolünün İsa için bir zulüm olduğunu düşünmekte, ayrıca ekmek şarap ayinini sembolik olarak kabul etmekte ve evliliğe karşı durmakta, kadın ve erkekleri tamamen eşit görmekteydiler.⁵¹ Katharlar Kilise'yi iki yüzlülükle suçlamakta, tüm ısrarlara rağmen faaliyetlerini durdurmamakta ve işkencelere aldırış etmemekteydiler. Katharlar'ın özellikle Hildegard'ın yaşadığı Ren bölgesinde etkili oldukları bilinmektedir.⁵² Bu doğrultuda Aziz Bernard ve Papa III. Eugenius'un Katharlar'a karşı göstermiş olduğu mücadeleye Hildegard'ın da katıldığı bilinmektedir. Hildegard 1160 yıllarında gittikçe faaliyetlerini artıran Kathar tehlikesine eserlerinde sık sık yer vermiştir. Çıktığı vaaz turlarında da rahipleri ve halkı Kathar tehlikesine karşı uyarmıştır. Hildegard Katharlar'ın artışının şeytanın dipsiz kuyularından çıkması olarak algılamış ve onların getireceği yıkım için Kilise'yi uyarmıştır.⁵³ Hildegard Katharlar dışında isim vermeden diğer heretiklerin de Kilise'yi hedef alan faaliyetlerinden özellikle *Scivias* adlı eserinde bahsetmiştir.

⁴⁹ Newman, *Sister of Wisdom*, 11.

⁵⁰ Newman, *Sister of Wisdom*, 12.

⁵¹ Sean Martin, *the Cathars* (New York: Thunder's Mouth Press, 2005), 43.

⁵² Martin, *the Cathars*, 43.

⁵³ Martin, *the Cathars*, 51.

Hildegard'ın vaaz turlarında üzerinde durduğu diğer bir mesele de rahipler zümresinin içinde bulunduğu tembellik, ahlaki zaafı ve dinî emirlerden uzaklaşması tehlikesidir. Bu vaaz turları arasında 1161 ve 1163 yılları arasında yaptığı üçüncü vaaz turu diğerlerine göre daha dikkat çekicidir. Zira Hildegard bu ziyaretler sırasında Cologne katedralinde (Köln) rahipler zümresi hakkındaki reform düşüncelerini bizzat rahip ve keşşilere hitap ederek açıklamıştır. Hildegard bu vaaz turlarında etkili bir hitabet kullanarak kendisini dinletmiştir. Altmış yaşlarında bir kadının erkek rahipler önündeki hitabı ve onları yaptıkları hatalar yüzünden azarlaması Orta Çağ'ın dinamikleri açısından sıra dışı kabul edilmektedir.⁵⁴ Zira Hıristiyanlık tarihinde kadınların halka açık vaaz vermesi nadiren görülen bir durumdur. Eski Ahitte kadın peygamberlerin vaazlar yaptığı görülse de Pavlus'un mektuplarında bu yasaklanmıştır: *"Kadınlar toplantılarınızda sessiz kalsın. Konuşmalarına izin yoktur. Kutsal Yasa'nın da belirttiği gibi, uysal olsunlar. Öğrenmek istedikleri bir şey varsa, evde kocalarına sorsunlar. Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır."*⁵⁵ Pavlus'un bu yasağının etkisi uzun süre devam etmiş ve Orta Çağ'a kadar kadınların vaaz vermesi pek görülmemiştir. Ancak X. ve XI. yüzyıllardan itibaren kadınların dinî hayattaki etkinliği artmış bu doğrultuda bazı kurallar çerçevesinde kadınlara vaaz verme hakkı da verilmiştir.⁵⁶ Bu açıdan Hildegard'ın kadınlara verilen bu kısmi vaaz izninden yararlandığı daha doğru bir çıkarımdır. XII. yüzyılda belirli şartlar altında kadınların kilise işleri ile ilgili konuşmasına ve dinî sorulara cevap vermesine izin verilse de, 1230 yılından sonra soru sorma hakkının sadece ruhani statüde olanlara verildiği bilinmektedir.⁵⁷ Zaten Thomas Aquinas gibi düşünürlerin ilahi mesaja muhatap olsa bile kadınların halka açık vaaz vermemesi gerektiği düşüncesi Hildegard sonrası dönemde kadınlar için bu vaaz verme yasağının yeniden X. yüzyıl

⁵⁴ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 123.

⁵⁵ I. Korintliler 14/34-35.

⁵⁶ Özlem Genç, "Orta Çağ Avrupasında Kadın", *Orta Çağ'da Kadın*, ed. Altan Çetin (Ankara: Lotus Yayınevi, 2011), 265.

⁵⁷ Genç, "Orta Çağ Avrupasında Kadın", 266.

öncesine döndüğünü göstermektedir.⁵⁸ Dolayısıyla Hildegard'ın kendinden sonra yaşayan Magdeburglu Mechilth (1207- ö. ?), Norviçli Julian (1342-?) gibi mistik kadınlara nazaran daha müsamahalı bir dönemde yaşadığı söylenebilir.

Hildegard bu süreçte bir taraftan eser ve vaazlarıyla insanları uyarmaya çalışırken diğer taraftan papalık seçimlerine müdahil olmuştur. Hildegard parçalanmaya doğru giden Kilise'nin toparlanması için papanın önemli bir güç olduğunu düşünmüş ve bunun için siyasi otorite ile zaman zaman karşı karşıya gelmiştir. 1150 yılından sonraki otuz yıl boyunca Kilise politikalarına müdahale eden Hildegard, Barbarossa'nın tartışmalı isimler olan dört farklı papayı ataması ile ayrılıkları körüklemesine mektupları ile karşı gelmiştir.⁵⁹ Örneğin Hildegard göreve daha layık olduğunu düşündüğü Alexander yerine IV. Victor'un atanmasını doğru bulmamıştır. Victor'un 1164 ölümü ile İmparator Barbarossa'nın bir başka tartışmalı isim olan Pascal'ı atması Hildegard'ın ikinci kez imparatoru eleştirmesine neden olmuştur. Hildegard imparatora gönderdiği mektupta onu "çılgın", çocuk" gibi sıfatlarla azarlamıştır.⁶⁰ Ancak Barborossa buna rağmen Pascal'ın 1168 ölümü ile birlikte yine Hildegard'ın istemediği Calixtus'u atamıştır. Hildegard yazdığı mektupta bu sefer kralı tehdit edercesine ona şöyle seslenmiştir: "*Tanrı şöyle der: Asiliği yok edeceğim ve beni önemsemeyeni ezip geçeceğim. Bana meydan okuyan o zavallı adama yazıklar olsun! Ey Kral eğer yaşamak istiyorsan dinle dediklerimi yoksa kılıcım seni tarumar edecek.*"⁶¹

Hildegard, İmparator Friedrich ile inişli çıkışlı bir ilişki içinde olmuştur. Daha önce sözü geçtiği gibi Friedrich bir taraftan Hildegard'ı sarayına davet ederek ona yakınlık göstermiş ve ondan tavsiye almış ancak diğer taraftan papalık seçimlerinde ona karşı gelmiştir. Daha da dikkat çeken diğer bir olay da Friedrich'in Aziz Rupert manastırı için imparatorluk koruması vermesidir. 1163 yılında yapılan Ingelheim sarayı

⁵⁸ Alastair Minnis, "Religious Roles: Public And Private", *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100–c. 1500*, ed. Alastair Minnis - Rosalynn Voaden (Belgium: Brepols Publishers n.v., 2010), 48.

⁵⁹ Andrea Janelle Dickens, *The Female Mystic-Great Women Thinkers of The Middle Ages* (London: I. B. Tauris & Co Ltd, 2009), 28.

⁶⁰ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 78.

⁶¹ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 78.

toplantısından birkaç yıl sonra verilen bu koruma ile Rupertsberg manastırındaki rahibeler ve manastır eşyaları imparatorluk muhafazasına alınmıştır.⁶² Daha sonra Friedrich'in papalık seçimleri konusundaki tavrı Hildegard'ın bu koruma kararına rağmen ona karşı gelmesini engelleyememiştir. Hildegard'ın bütün uyarılarına rağmen imparator kararlarından vazgeçmemiş ve büyüyen ayrılıklar 1177'ye kadar nihayete ermemiştir.⁶³

4. Soyluluğun Vermiş Olduğu Yetkinlikler

1150 yılından itibaren Hildegard'ın sağlık problemlerinin artması ve hayatına tesir etmiş kişileri kaybetmesi sıkıntılı bir dönem geçirmesine sebep olmuştur. Aziz Disibod manastırında iken ölen Jutta'nın ardından Aziz Rupert manastırı döneminde yardımcısı olan Richardis ve sekreteri Volmar'ın ölümleri onu yıpratmıştır.

Richardis, 1151 yılında Bassum adlı bölgedeki manastıra başrahibe olarak görevlendirilmiş ve Hildegard'ın yanından ayrılmıştır. Hildegard bu ayrılığa engel olmaya çalışsa da nihayetinde Richardis annesinin soyluluğun getirmiş olduğu daha üst bir rütbe talep etmesi nedeniyle yeni görev yerine gitmiş ancak bir müddet sonra ölmüştür.⁶⁴ Hildegard'ın etkilendiği diğer olay ise sekreteri olan Volmar'ın 1173 yılındaki ölümüdür. Volmar, Hildegard'a sekreter, arkadaş ve sırdaş olarak yardım etmiş, manevi annesi olarak kabul ettiği Jutta kadar onun hayatına etki etmiştir.⁶⁵ Hildegard Volmar'ı güvenilir bir keşiş olarak tanımlamakta ve onu vizyonları ile ilgili sırlarını açıklayacak kadar yakın görmektedir.

Volmar'ın ölümü üzerine yerine geçecek yeni sekreterin Aziz Disibod manastırı idaresi tarafından uzun süre atanmaması Hildegard'ı bir kat daha üzümüştür. Manastırlara yönetici atama çoğunlukla kurucuları veya mirasçıları tarafından yapılmakta ya da Karolenj dönemine benzer şekilde belirli bir merkezden atanmaktaydı.⁶⁶ Hildegard'ın yaşadığı bölgede ise yönetici atamaları piskoposluk ya da büyük manastırlar tarafından yapılmaktaydı. Bu açıdan Aziz Disibod

⁶² Newman, *Sister of Wisdom*, 12.

⁶³ Newman, *Sister of Wisdom*, 13.

⁶⁴ Baird, "Richardis von State", *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 39.

⁶⁵ Newman, *Sister of Wisdom*, 5.

⁶⁶ Gül, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, 106.

manastırından ayrılmış olan Hildegard bu olayla tekrar eski manastırın yöneticilerine muhtaç durumda kalmıştır. Bir süre sekreter talebi yerine getirilmeyen Hildegard durumu Papa Alexander'e iletmış daha sonra Hildegard'ın hayatını yazacak olan Gottfried sekreter olarak atanmıştır.⁶⁷ Papa'nın bu yardımı Hildegard'ın Kilise tarafından ne kadar önemsendiğini göstermektedir. Aynı zamanda bu durum Hildegard'ın dünyevî güçleri yeri geldiğinde kullandığına güzel bir örnektir.

Hildegard'ın hayatını derinden etkileyen diğer bir olay ise, 1178 yılında ölen bir gencin manastır bahçesine gömülmesidir. Aforoz edilen soylu bir genç olan bu kişinin Rupertsberg manastırının avlusuna gömülmesi Hildegard'ın, Kilise'ye karşı gelmiş günahkâr birisine yardım etmekle itham edilmesine neden olmuştur. Mainz Katedrali kuralları gereği gencin gömüldüğü yerden çıkarılması talebine karşın Hildegard bu karara karşı gelmiş bunun üzerine kilise yetkilileri manastıra *interdict* cezasını vermiştir.⁶⁸ Bu ceza Benediktenlerde oldukça faal olan liturjik törenlerin yasaklanması, sakramentlerin uygulanmaması ve manastır üyelerinin bu durumda ölmeleri halinde günahkâr olacakları anlamına gelmekteydi. Manastır için oldukça ağır olan bu kurallara rağmen Hildegard ölen birisinin mezarından çıkarılmasını uygun görmemiştir. Nihayetinde Köln başpiskoposu Philip, Hildegard ile Kilise arasında arabulucuk yapmış ve olayın soruşturulmasını talep etmiştir. Bunun üzerine gencin ölmeden önce vaftiz olduğuna dair tanık ve kanıtlar bulunmuştur.⁶⁹ Bunun üzerine Başpiskopos Christian *interdict* cezasını kaldırmıştır. Ancak Hildegard muhalifleri, Roma'daki III. Lateran Konsiline katılan Papa Christian'ı ikna ederek bu cezanın bir süre daha aktif olmasını sağlamışlardır.⁷⁰ Bu ceza 1179 yılının mart ayında yani diğer bir ifadeyle Hildegard'ın ölümünden altı ay önceye kadar uygulanmaya devam etmiştir.

Hildegard'ın çocukluğundan itibaren maruz kaldığı hastalıklar, yeni manastıra taşınma süreci ile vizyonlarının kabulü sırasında yaşadıklarının üzerine bir de bu manastır bahçesine gömülen gençten

⁶⁷ Newman, *Sister of Wisdom*, 14.

⁶⁸ Dickens, *The Female Mystic*, 28.

⁶⁹ Newman, *Sister of Wisdom*, 14.

⁷⁰ Newman, *Sister of Wisdom*, 14.

dolayı aldığı cezalarla sağlığı giderek bozulmuş ve 17 Eylül 1179 tarihinde Bingen’de ölmüştür.

5. Hildegard’ın Hıristiyan Geleneğine Katkısı

Hildegard hem eserleriyle hem de yaşadığı dönemdeki etkinliğiyle Hıristiyanlık tarihine ve mistik Hıristiyan literatürüne katkılarda bulunmuştur. Hildegard’ın erkek manastırından bağımsız bir hayatı seçmesi, rahibeler konvetinin magistrası olması, vaaz turları ile halka ve rahiplere hitabı, kilise müzikleri ve tıbbi bilgilere dair kitaplar yazması, eserlerini resimlerle zenginleştirmesi onun erken Rönesans’ının temsilcisi şeklinde yorumlanmasına sebep olmuştur.⁷¹

Hildegard, ölümünden kısa bir süre sonra azizelik süreci başlatılan ender kadınlardan birisidir. Ancak 1233’de Papa IX. Gregorius tarafından başlatılan azizelik sürecinin, Hildegard’ın hayatını ve vizyonlarını teftiş eden soruşturma ekibinin üstün körü yaptığı çalışmalar ve isim, tarih ve yerler ile ilgili eksikliklerden dolayı tamamlanamadığı bilinmektedir.⁷² Sponheimli Trithemius’e göre bir diğer soruşturma 1243 ve 1317 arasında yapılmış ancak bu dönemde de yeterince tanığın kalmamış olması Hildegard’ın günümüze kadar azize ilan edilememesine neden olmuştur.⁷³ Ancak buna rağmen Hildegard kültü hep canlı kalmış ve 1940’den itibaren Almanya’da daha canlı bir şekilde kendini göstermektedir. Ölüm tarihi olan 17 Eylül’deki anma etkinlikleri⁷⁴ yanında ölümünün 800. yılı anısına Almanya posta teşkilatı tarafından pullar basılmış, 900. yılında ise uluslararası bir sempozyum düzenlenmiştir. Günümüzde Hildegard’ın yaşadığı Bingen bölgesi ise UNESCO tarafından Dünya Kültür Listesine alınmış ve çeşitli organizasyonlarca bu bölgeler Hıristiyanlar tarafından adeta bir hac ve ruhsal yolculuk merkezi olarak kabul görmektedir.⁷⁵

⁷¹ Dickens, *The Female Mystic*, 29.

⁷² Newman, *Sister of Wisdom*, 15.

⁷³ Newman, *Sister of Wisdom*, 15.

⁷⁴ Newman, *Sister of Wisdom*, 15.

⁷⁵ Abbey of Arts, “Hildegard of Bingen and the Greening Power of God: A Pilgrimage in Germany”, erişim: 01.03.2018, <https://abbeyofthearts.com/programs/live-classes-and-retreats/hildegardpilgrimage/>; Spritual Travels, “The Hildegard of Bingen Trail in Germany”, erişim: 01.03.2018, <https://www.spiritualtravels.info/articles-2/europe-2/the-hildegard-of-bingen-trail-in-germany/>.

6.1. Çok Yönlü bir Mistik

Hildegard'ın başta teoloji, mistisizm, olmak üzere bitkisel ilaçlar, müzik, doğa felsefesi farklı alanlara ait çok sayıda eseri günümüze kadar gelmeyi başarmıştır. Bu eserler arasında yer alan *Scivias*, *Book of Life's Rewards*, *Book of Divine Works* adlı kitaplar mistik ve teolojik üçleme (troloji) olarak tanınmakta ve Hildegard'ın en bilinen eserlerini oluşturmaktadır. Ayrıca bitkisel ilaç kürlerinin ağırlıkta olduğu *Natural History* veya *Book of Simple Medicine* ile fizik, medikal, kozmoloji ve kozmografi yanında 200 üzerinde hastalığın tanımı, sebepleri ve tedavi yöntemine değindiği *the Causes and Cures* veya *Book of Compand Medicine* adlı eseri dikkat çekicidir. Diğer taraftan Hildegard'ın günümüzde Kilise müzikleri olarak kullanılan liturjik şiir ve ezgilerden oluşan *Symphony of the Harmony of Celestial Revelations* adlı eseri önemlidir.

Hildegard'ın eserleri arasında kaldığı manastırların tarihi kadar kendi yaşamına da ışık tutan vitalar (yaşam öyküsü) vardır. Bunlardan biri 1150 civarında yazılmış olan Aziz Rupert, diğeri ise bundan yirmi yıl sonra yazılan Aziz Disibod'un vitasıdır. Hildegard'ın ötü ile erdem arasında ilişkiyi (psikomasi) anlattığı diğeri bir eseri olan *Order of Virtues* (Ordo virtutum) ilk müzikli drama olması sebebiyle dikkat çekmektedir. Ayrıca Hildegard, *Lingua İgnota* veya *Litterae İgnotae* (Bilinmeyen Dil) olarak bilinen ve teoloji ve erdemlerden bahseden bir eser yazmıştır. Bu eser 900 yapay isimden ve eserin sonunda bu kelimelerin Almanca karşılıklarının bulunduğu sözlükten oluşmaktadır.

Hildegard'ın bunların yanında farklı konularla ilgili küçük çaplı çalışmalara da imza atmıştır. Bunlar arasında fizik hakkında uzun değerlendirmelerde bulunduğu *Physica*, kendisinin de tabi olduğu manastır kurallarını anlattığı *Benedictine Rule*, inanç ilkelerini savunan bir yapısı olan *Athanasian Creed* ve Guibert ve keşiş Villers'in otuz sekiz sorusuna verdiği cevaplardan oluşan *Solitiones Triginta Octo Quaestionum* eserleri sayılabilir. Bunların dışında papadan imparatora kadar önemli kişilerin aralarında bulunduğu kişilerle yazışmalarından oluşan 400'e yakın soru ve cevaptan oluşan mektuplar, Hildegard'ın günümüze kadar ulaşan eserleri arasındadır.⁷⁶

⁷⁶ Eserlerin el yazmaları farklı kütüphanelerde bulunmaktadır. Birçoğu Almanya'nın farklı şehirlerinde ve Avusturya'nın Viyana şehrinde yer almaktadır. El yazmaların

6.2. Yaşadığı Döneme Etkisi

Hildegard, manastır hayatı merkezinde göstermiş olduğu dinî, siyasi ve sosyal içerikli düşünceleriyle yaşadığı döneme etki etmiş bir mistiktir. Hildegard'ın çağdaşı olan mistiklerden farklı bir duruş sergilediği ve bazı hususlarla daha öne çıktığını söylemek mümkündür. Bu hususlardan birisi Hildegard'ın Tanrı'nın varlığını insanda idealize etmesi ve Tanrı'nın insana verdiği değerini güçlü bir şekilde çizmiş olmasıdır. O, bu yönüyle Orta Çağ'ın günah ile özdeşleşmiş insan anlayışına sahip diğer mistiklerinden ayrılmaktadır.⁷⁷ Ayrıca rahipler sınıfı içerisindeki reform ihtiyacını sesli dile getirmesi ve Tanrı'nın emanetini koruyamayan erkeklere karşı kadınların emaneti aldığını dile getirmesiyle de dikkat çekmektedir. Diğer taraftan Geç Orta Çağ'ın birçok mistiğine nazaran Hildegard'ın sadece Tanrı ile olan mistik tecrübe üzerinde durmayıp, inanç ve ahlaki öğretilerden bahsetmesi de onu farklı kılmaktadır.⁷⁸ Onun çağdaşları ile olan farklılığını şu şekilde özetlemek mümkündür: *"Hildegard'ın Latincesi diğer Sısteryan çağdaşlarından daha az etkili, odak noktası Kilise merkezi, vizyonları tarihsel olmaktan öte ilahi tasarrufa yönelik, dindarlığı ise daha az bireysel ama daha sağlamdır."*⁷⁹

Hildegard'ın dikkat çeken bir yönü de özellikle vizyonlarının onaylanmasından sonra kazandığı otoriteyi oldukça isabetli kullanmasıdır. O, vizyonlarında Tanrı adına birinci tekil şahıs kipi ile konuşmuş ve eserlerinde bu otoritesini güçlü bir şekilde kurmuştur. Bu otoritesi üzerine eklenen şifacı karakteri, Kilise ilkelerini savunması ve diğer mistiklere yol göstermesi gibi faktörler Hildegard'ı daha da ön plana çıkarmıştır. Ayrıca Richardis'in manastırdan ayrılmasına karşı çıkmasındaki haklılığının onun ölümüyle ortaya çıkması, papalık seçimlerinin ayrılık getireceğini önceden görmesi, heretik tehlikesini önceden sezip Kilise'yi uarması gibi öngörülerinin daha sonradan gerçekleşmesi ona duyulan saygının artmasına sebep olmuştur. Bu

bütün nüshaları için bk. Beverly M. Kienzle, "Introduction". *A Companion to Hildegard of Bingen* (Brill's Companions to the Christian Tradition- Book 45), ed. Debra Stoudt v.dğr. (Leiden, Boston: Brill, 2014), 323, 324.

⁷⁷ Akın, *Orta Çağdan Bilge Bir Kadın Bingenli Azize Hildegard*, 90.

⁷⁸ Newman, "Vision and Validation", 163.

⁷⁹ Caroline Walker Bynum, "Preface", *Scivias*, 5.

nedenle kendisine verilen isimlerden birisinin de Sybil (kâhin) olması dikkat çekicidir.

Günahlarından arınmak, cinlerden korunmak, politik güç elde etmek hatta sevdiği kişiye kavuşmak isteyenlerin tavsiye aradığı bir kişi olmuştur.⁸⁰ Hildegard sadece hastaların veya gelecekte haber almak isteyenlerin değil aynı zamanda rahipler, kadınlar ve mistikler gibi toplumun farklı katmanlarından insanlar için de bir rehber olarak kabul görmüştür. Hildegard'a gelen mektuplarda onun birçok kadına ve rahibeye mistik danışmanlık hizmeti yaptığı görülmektedir.

Hildegard kendi döneminin karmaşası içerisinde seslerini fazla duyuramayan hemcinslerine tavsiyelerde bulunmuş onları rahatlatmaya çalışmıştır. Örneğin o dönemin tanınan kadın mistiklerinden Schönau Elizabeth (1129-1164), kendi vizyonları hakkında Hildegard'a danışmıştır.⁸¹ Elizabeth gördüğü vizyonu ile ilgili uzunca bir mektup yazmış, burada vecd halinde iken bir meleğin kendisine getirdiği haberlerden bahsetmiş ancak bu durumun çevresi tarafından şüphe ile karşılandığını söyleyerek ondan tavsiye almak istemiştir.⁸² Hildegard ise gönderdiği mektupta görmüş olduğu vizyonların doğru olduğunu, Tanrı'nın bazen bu tarz aydınlanmalarla kendini insanlara açtığını bildirmiştir. Elizabeth'e bu gördüklerinin kendi nefinden kaynaklanmadığı aksine Tanrı'nın inayeti ile olduğunu söyleyerek ona destek vermiştir.⁸³

Hildegard, sadece kadınların değil erkeklerin de tavsiyeler aldığı bir isim olmuştur. İmparator Friedrich, Trier başkışosu Arnold gibi kişilerden gelen mektuplar buna örnektir. Toplumda saygın yerleri olan bu kişilerin Hildegard'ın tavsiyeleri kadar kahinliğinden de

⁸⁰ Örneğin 20. mektup Odo adındaki birinin sıkıntılarında ve şeytanın vesveselerinden kurtulmak için "İsa'nın gelini" diye hitap ettiği Hildegard'a yazılmıştır. Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 54. Hildegard gönderdiği cevapta onu teselli etmiş, ruhunun kurtuluşu için tavsiyelerde bulunmuştur. Yine başka bir mektupta gece kabuslarıyla sıkıntılar yaşayan bir rahibe gönderilmiş, bu da Hildegard'ın psikolojik danışmanlık yaptığını gösteren bir mistik olduğunu göstermektedir. Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 62.

⁸¹ Newman, "Vision and Validation", 173.

⁸² Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 78-79.

⁸³ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 78-79.

yararlanmaya ve kendi gelecekleri adına bilgi almaya çalıştıkları dile getirilir. Bütün bu örnekler Hildegard'ın yaşadığı dönemde sıradan halk tabakalarından toplumun üst katmanlarındaki insanlara kadar değer verilen bir mistik olduğunu göstermektedir. Bu yüzden Hildegard Batı'da mistikten daha çok peygamberî özellikleri ile öne çıkan bir isim olarak kabul edilmiştir.

Hildegard'ın dikkat çeken diğer bir yönü ise rahipler zümresinin reformu için çaba göstermesi, eleştiri ve tavsiyelerini eserlerinde ve vaazlarında dile getirmesidir. O, Trier sinodunda aldığı papalık onayı ile bu reform düşüncelerini daha güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Hildegard, kilise önderlerinin davranışları ile halka örnek olamadıklarını ve onları Hıristiyanlığa uygun bir yaşam konusunda doğru yönlendiremediklerini dile getirmiştir.⁸⁴ Hildegard'ın Cologne katedralinde hitap ettiği rahipler adına konuşan katedral sorumlusunun Tanrı'nın böyle kırılğan bir cinsiyet ile sırlarını ifşa etmesinin kendilerini şaşırttığını ifade etmesi dikkat çekmektedir.⁸⁵ Kilise yöneticisi gönderdiği mektupta Tanrı'nın bu tercihinin saygılı olduklarını zira Yuhanna 3/8'de ifade edildiği gibi bu durumu Tanrı'nın takdiri olarak gördüklerini ve Hildegard'ın dualarında yer almak istediklerini belirtmiştir.⁸⁶ Ayrıca kendilerinin dünyevi meselelere daldığını, ruhsal meseleleri duyup görmediklerini itiraf ederek Hildegard'a hak vermiştir. Hildegard'ın kendileri ile ilgili göreceği vizyonları dinleyeceklerini ve bu vizyonları mektupla kendilerine yazmalarını rica etmesi Hildegard'ın onlar üzerinde oldukça etkili olduğunu göstermektedir.⁸⁷ Yine 1158 yılında yazılan *Annales Palidenses* adlı eserin yazarı da Tanrı'nın bu dönemde kırılğan ve narin olan bir cinsiyet olan kadınlarla kendi gücünü yansıttığını, Hildegard ve Elizabet gibi iki Tanrı hizmetkarının peygamberi bir ruhla dolu vizyonlarla donatıldığını ve insanları uyardığını ifade etmektedir.⁸⁸

⁸⁴ Flanagan, *Secret of God-Writings of Hildegard of Bingen-*, 2.

⁸⁵ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 106-107.

⁸⁶ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 106-107.

⁸⁷ Baird, *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, 106-107.

⁸⁸ Newman, "Vision and Validation", 173: Aktaran, *Annales Palidenses*, Monumenta Germanie Historica: Scriptorum vol. 16 (Berlin: y.y., 1826), 90.

Hildegard'ın yaşadığı dönem itibariyle kadınların dinî ve mistik alandaki rolleri konusunda sergilediği duruş dikkat çekicidir. Hildegard, kadının eğitim, yöneticilik ve vaaz gibi konularda sıkıntılar çektiği bir çağda yaşamıştır.⁸⁹ Ancak buna rağmen kendi konventinde kadınlar için aldığı giyinme, süslenme, takı takma gibi kararlarla genel temayüllerin dışına çıkmıştır. Örneğin, rahibelerine siyah başlık takmalarını zorunlu hale getiren Tenkwid'e karşın Hildegard rahibelerine ısrarla beyaz rengi giyinmelerini söylemiştir.⁹⁰ Bu örnek bize Hildegard'ın "İsa'nın gelinleri" olarak yorumladığı rahibelere sağladığı mistik bir açılmıdır. Fakat Hildegard'ın eserlerinde Havva'nın günahkarlığı konusunda geleneksel görüşü paylaştığı, evde, toplumsal hayatta hatta cinsellik konusunda bile erkeğin üstünlüğü kabul ettiği görülmektedir. Bu nedenle Hildegard'ı bir Ortaçağ feministi olarak görmek mümkün değildir. Bu hem metinler açısından mümkün değildir hem de anakronizm tehlikesine düşme anlamına gelmektedir.

Hildegard'ın Pavlus ve Augustinus'un kadınlara yönelik sert çizgilerini esnettiği söylenebilir. Kadınların günahkâr yapısına rağmen Tanrı tarafından seçildiğini zira erkeklerin verilen emaneti yerine getiremediğini ifade etmesi dikkat çekmektedir. Bu açıdan Hildegard'ın, gelenekteki kadının konumundan radikal bir kopuş sergilemediği görülür. Diğer bir ifadeyle onun, tarihten kendi dönemine miras kalan kadının zayıflığı meselesini kabullendiği ama yine de Tanrı'nın kendisine verdiği özel hediyelerle bu olumsuz mirasın dışına çıkmaya çalıştığı söylenebilir. Biyolojik ve psikolojik farklılıkları yadsımadan cinsiyetlerin Tanrı katında manevi olarak eşit değere sahip olduğu ve birbirini tamamladıkları düşüncesi Bingenli Hildegard'ı çağının mistiklerinden ayırmaktadır. Buna rağmen Hildegard'ı modern bir feminist lider gözüyle değerlendiren bakış açısını yansıtan iddialar karşısında dikkatli olmak gerekir. Zira Hildegard'ın kadın konusundaki görüşleri tamamen gelenek karşıtlığı olarak görülmemelidir. Hatta onun kendi dönemindeki kadınların durumları ile nadiren ilgilendiğini, kabul görmüş normların

⁸⁹ Minnis ve Voaden, ""Introduction"", 2.

⁹⁰ Akın, *Orta Çağdan Bilge Bir Kadın Bingenli Azize Hildegard*, 89.

üzerine gitmediğini bu açıdan tam bir gelenek koruyucusu olduğunu düşünen araştırmacılar mevcuttur.⁹¹

Ayrıca Hildegard'ın eserlerinde kadın ve erkeğin cinsel doğalarına dair yaptığı açıklamalar yaşadığı çağın normları düşünülüşünde oldukça sıra dışıdır. Bu düşüncelerini sadece medikal bilgilerin ışığında sunmamış kadın ve erkeğin seksüel doğalarını, fiziksel ve biyolojik farklılıklarını da ayrıca dile getirmiştir.⁹² Özellikle Scivias adlı eserinin farklı yerlerinde erkek ve kadının cinsel dürtülerini, hangi yiyecek ve içeceklerin cinsel güce iyi geldiğini ifade etmesi dikkat çekicidir. Bunun yanında âdet sancısı çeken, doğum sonrası acılar yaşayan kadınların durumlarını ayrıntılı bir şekilde tahlil edip, tedaviler de sunmuştur. Dolayısıyla onun cinselliği sadece çocuk sahibi olmak için gerekli gören Tertullianus, Augustinus gibi Kilise babalarından ve Kilise'nin düşüncelerinden farklı bir yol izlediği söylenebilir.

6.3. Mistik Hıristiyanlığa Etkisi

Hildegard'ın geliştirmiş olduğu mistik düşünceler kendisinden sonra gelen mistiklere yol gösterici olmuş ve kaynaklık etmiştir. Özellikle onun *Book of Divine Works* adlı kitabında vurgulamış olduğu düşünceler, XII. yüzyılda Bernardus Silvestris gibi düşünürlerin geliştirdiği spekülative teolojiye⁹³ kaynaklık teşkil etmiştir.⁹⁴ Yine Hildegard'ın eserlerinde kullanmış olduğu sembolik teolojinin oldukça kuvvetli olduğu bilinmektedir. Öyle ki Hildegard'ın çağdaşları olan Lilleli Alan, Aziz Viktorlu Hugh ve Bernardus Silvestris'den sembolik teoloji dilini kullanma konusunda daha güçlü bir yapısı olduğu dile getirilmiştir.⁹⁵ Hildegard'ın sembolik teolojiyi uygulaması açısından kendisinden sonra gelecek bu türe zemin hazırladığı söylenebilir.

⁹¹ Bernhard W. Scholz, "Hildegard von Bingen on the Nature of Woman", *American Benedictine Review* 31 (1980): 62.

⁹² Scholz, "Hildegard von Bingen on the Nature of Woman", 382.

⁹³ İnancın doğasını anlamaya yönelik çabalardan birisi olan spekülative teoloji, umut, adalet, ilim, irade ve ilahi aşk üzerine odaklı bir teoloji anlayışıdır. Bk. Tibor Horvath, *Thinking about Faith: Speculative Theology* (Motreal: McGill-Quenn's University Press, 2006), 8.

⁹⁴ Dickens, *The Female Mystic*, 29.

⁹⁵ Dickens, *The Female Mystic*, 35.

Hildegard'ın kendisinden sonraya bıraktığı diğer bir katkı ise Tanrı'nın gücü, bilgeliğine dair kullandığı feminen ifadelerdir. Newman, Kilise'nin, Kutsal Ruh'un, kozmosun ve kurtuluşun kadın doğası üzerinden yani feminen imgelerle açıklanması anlamına gelen bilgelik geleneğinin (sapiential tradition) Hildegard tarafından mistik Hıristiyanlığa miras bırakıldığını söylemiştir.⁹⁶ Hildegard'ın feminen bir tarzda ele aldığı bu "bilgelik", "Tanrı aşkı" gibi kavramların kendisinden sonraki Sisteryan geleneğinde devam ettirildiği görülmektedir.⁹⁷

Hildegard, kadın mistikler arasında yazdıkları ile kalıcı olmayı başarmış ve kendinden önce yaşayan diğer mistik kadınlara nazaran daha tanınır bir isim olmuştur. Örneğin Egeria, Perpetua, Baudonivia, Dhuoda ve Hrotsvitha gibi mistik kadınlar düşüncelerini yazıya geçirse bile tarih sahnesinden silinip gitmişlerdir.⁹⁸ Ayrıca Hildegard, kadınlara özgü manastır kurması ve manastır kurallarını revize etmesiyle kendisinden sonra gelişecek kadın mistik hareketlerine öncülük etmiştir. Örneğin Schönau Elizabeth kendi mistik düşüncelerinin oluşumunda Hildegard gibi bir rol-model olmasının avantajlarını yaşamıştır.⁹⁹ Kadının kırılmalılığı meselesi üzerinden Tanrı'nın sırlarını kadınlara açtığı düşüncesi kendisinden sonra Schönau Elizabeth tarafından benimsenmiştir.¹⁰⁰ Yine onun Antwerp'li Hadewijh, Magdeburglu Mechthild, Haiantlu Margurite Porete, Nazeretli Beatrice gibi isimlerden oluşan ve "Beguineler" olarak adlandırılan mistik kadınlar için bir prototip olduğu düşünülmektedir.¹⁰¹ Bu mistikler de Hildegard gibi Kilise'ye ayrımcılık, dinî görevlerin satılması, entelektüel çoraklık ve Hıristiyanlığa uygun yaşam konularında reform yapma çağrısı yapmışlardır. Böylece Hildegard'ın, kendisinden sonra gelecek Beguineler hareketinin yenilik ve canlanma adına yaptıkları reform çağrısına öncülük ettiği söylenebilir.

Hildegard eserlerinde vizyonlarında kullandığı minyatürler ise imge ve illüstrasyon alanında Hıristiyan sanatına katkıda bulunmuştur.

⁹⁶ Newman, "Preface (1997)", *Sister of Wisdom*, 21.

⁹⁷ Dickens, *The Female Mystic*, 36.

⁹⁸ Newman, "Introduction", *Scivias*, 9.

⁹⁹ Newman, *Sister of Wisdom*, 37.

¹⁰⁰ Newman, *Sister of Wisdom*, 36.

¹⁰¹ Brunn-Burgard, *Women Mystics in Medieval Europe*, 12.

Her ne kadar vizyonlara eklenen bu minyatürlerin bizzat Hildegard'ın çizimleri olmasa da onun öncülüğünde yapıldığı düşünülmektedir.¹⁰² Özellikle apokaliptik vizyonların başarılı bir şekilde minyatüre dönüştürülmesi Hıristiyanlıkta ikonografi sanatından sonra resim alanında da gelişmesine ön ayak olmuştur. Bu açıdan Hildegard'ın Liebanalı Beatus'dan sonra apokaliptik illüstrasyon geleneğinde çok önemli bir yer teşkil ettiği düşünülmektedir.¹⁰³

Diğer taraftan bugün bile kullanılan Kilise müziklerini bestelemesi onun günümüze kadar olan etkisinin göstergesi ve kalıcı oluşunun sebeplerinden birisidir. *The Symphony of the Harmony of Celestial Revelation* olarak bilinen eseri ile, Hildegard yetmişin üzerinde ilahi, antiphoni (karşılıklı ilahi okuma usulü), vercisle (bent okuma) denen müzikli ezgileri Hıristiyan literatürüne kazandırmıştır. Hildegard'ın kendisinden önce çok kısır olan bu ezgi türünü canlandırdığı ve bir kült haline getirdiği söylenebilir.

Sonuç

Bingenli Hildegard, dinsel tartışmaların, sosyal ve ekonomik dönüşümlerin yaşandığı bir dönemde yaşamıştır. Çıktığı vaaz turları ve papa tarafından onaylanan vizyonları ile yaşadığı döneme etki etmiş bir mistik olan Hildegard, 19. yüzyıldan itibaren mistisizmin etkisini kaybetmesiyle göz ardı edilmiştir. Zira Aydınlanma dönemi ile başlayan dinî düşüncelerin rasyonel bir bakış açısı ile değerlendirilmesi sürecinde mistik gelenekler de tartışılmaya başlanmıştır. Fakat zamanla mistisizm dünya üzerinde etkili olmaya başlamış, Kabala okulları, tasavvuf ekolleri yanında Hıristiyan mistisizmi de yeniden canlanmıştır. İşte Orta Çağlı bir mistik olan Bingenli Hildegard da son yirmi yıl içerisinde Batı'da yeniden gündem olmuştur. Müzikten, botaniğe, fizikten mistisizme kadar yazdığı eserler tercüme edilmeye, edisyon ve kritikleriyle beraber yayımlanmaya başlanmıştır.

Hildegard, 1098 yılında Almanya'nın Mainz piskoposluğuna bağlı Bermersheim olarak bilinen yerde ailesinin onuncu çocuğu olarak doğmuştur. Bingen ismi ise doğduğu yere değil sadece kadınlara ait bir

¹⁰² Richard K. Emmerson, "The Representation of Antichrist in Hildegard of Bingen's Scivias: Image, Word, Commentary and Visionary Experience", *Gesta* 41/2 (2002): 98.

¹⁰³ Emmerson, "The Representation of Antichrist in Hildegard of Bingen's Scivias: Image, Word, Commentary and Visionary Experience", 98.

manastır kurduğu Ren nehri bölgesindeki Bingen' e nispetle verilmiştir. Zaman zaman Hildegard'ın "Ren'li Mistik ya da Kahin" olarak adlandırılması da bu nedenledir. Dindar bir aileye mensup olan Hildegard'ın erken yaşlarda manastıra verildiği bilinmektedir. Hildegard, erkek ve kadın konventlerinden oluşan ve çifte manastır statüsünde olan Aziz Disibod manastırında 1112-1150 yılları arasında kalmıştır. Kadınlar konventinin lideri olan Jutta'nın ölümünden sonra onun yerine geçen Hildegard daha sonra sadece kadınlara ait bir manastır kurma ideali ile Aziz Rupert manastırına taşınmıştır.

Hildegard hem eserleriyle hem de yaşadığı dönemdeki etkinliğiyle Hıristiyanlık tarihine ve Hıristiyan düşüncesine katkılarda bulunmuştur. Makalede Hildegard'ın hem bu yönü hem de düşüncelerine etki etmiş olan soyluluk ve feodalite gibi hususlar tartışılmıştır.

Hildegard Orta Çağlı bir mistik kadın olarak çağın koşullarından etkilenmiş ancak yine de birçok çağdaşı kadına göre daha ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur. Bunun sebeplerinden birisi onun Papa'dan İmparatora, mistiklerden soylulara kadar geniş bir destekçisinin olmasıdır. Bu durum onun vizyonlarının Kilise kurumu tarafından onaylanmasına yardım etmiştir. Böylece gördüğü vizyonları kabul edilen bir mistiğin ve çoğu zaman göz ardı edilen kadın zümresinin bir temsilcisi olarak Hildegard, düşüncelerini ve eleştirilerini sağlam bir zemine oturtmuştur. Kendi meşruiyetini dünyevi destekçileri ile sağlayan Hildegard'ın ortodoksi sınırlarında kalarak Kilise kurumlarını eleştirdiği söylenebilir. Hildegard'ın manastıra ilk kabulü sırasında etkili olan soyluluk nişanesinin yine bu farklı manastıra taşınma sürecinde etkili olduğu görülmektedir. Çünkü yeni manastırın kurulması sırasında gerekli lojistik desteğin sağlanması kadar eski manastır yöneticilerinin onun ayrılığına karşı durmaları da onun soyluluk bağı ile aşılmıştır.

Hildegard'ın kendisinden sonraya bıraktığı diğer bir katkı Tanrı'nın gücü, bilgeliğine dair kullandığı feminen ifadelerdir. Hildegard'ın Kilise'yi, Kutsal Ruh'u, kozmosu ve kurtuluşu feminen imgelerle açıklanması anlamına gelen bilgelik geleneğini (sapiential tradition) mistik Hıristiyanlığa eklemeliği söylenebilir. Diğer taraftan bugün bile kullanılan Kilise müziklerini bestelemesi onun günümüze kadar olan etkisinin göstergesi ve kalıcı oluşunun sebeplerinden birisidir. Hildegard'ın erkek manastırından bağımsız bir hayatı seçmesi, rahibeler

konvetinin magistrası olması, vaaz turları ile halka ve rahiplere hitabı, kilise müzikleri ve tıbbi bilgilere dair kitaplar yazması, eserlerini resimlerle zenginleştirilmesi onun erken Rönesans'ının temsilcisi şeklinde yorumlanmasına sebep olmuştur. Modern dönemde Hildegard ile ilgili tartışmaların başında özellikle feminist araştırmacılar tarafından onun "Orta Çağlı bir feminist" olarak görülmesi problemidir. Ancak Hildegard'ı bir feminist lider olarak değerlendiren bu bakış karşısında dikkatli olmak gerekir. Zira mistik kadın olarak kendi manastırında rahibelere süslenme izni vermesi, evlilik ve cinsellik gibi konularda getirdiği yenilikler sebebiyle "Orta Çağ feministi" ifadesini vermek mümkün gibi gözükse de onun eserleri incelendiğinde bu kabulün hatalı bir yaklaşım olduğunu düşünmekteyiz. Zira Hildegard'ın kadın konusundaki görüşleri tamamen gelenek karşıtlığı olarak görülmemelidir. Hatta onun kendi dönemindeki kadınların durumları ile nadiren ilgilendiğini, kabul görmüş normların üzerine gitmediğini bu açıdan geleneği muhafaza ettiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Abbey of Arts. "Hildegard of Bingen and the Greening Power of God: A Pilgrimage in Germany". Erişim: 01.03.2018. <https://abbeyofthearts.com/programs/live-classes-and-retreats/hildegardpilgrimage/>.
- Akın, Haydar. *Ortaçağdan Bilge Bir Kadın Bingenli Azize Hildegard*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2005.
- Baird, L. Joseph. *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen-Selected Letters with an Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Behind The Name. "Hildegard". Erişim: 10.12.2017. <http://www.behindthename.com/name/hildegard>.
- Brunn, Emilie. *Zum-Georgette Epiney Burgard, Women Mystics in Medieval Europe*, (İng.) Trc. Sheila Hughes. New York: Paragon House, 1989.
- Butcher, Carmen Acevedo. *St. Hildegard of Bingen-Doctor of the Church: A Spiritual Reader*. Massachusetts: Paraclete Press, 2013.
- Dickens, Andrea Janelle. *The Female Mystic-Great Women Thinkers of the Middle Ages-*. London: I. B. Tauris & Co Ltd, 2009.

- Dronke, Peter. *Poetic Individuality in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Emmerson, Richard K. "The Representation of Antichrist in Hildegard of Bingen's Scivias: Image, Word, Commentary and Visionary Experience". *Gesta* 41/2 (2002): 95-110.
- Evangelisti, Silvia. *Nuns-A History of Convent Life 1450-1700-*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Feiss, Hugh. "Introduction". *Hildegard of Bingen, Two Hagiographies: Vita Sancti Rupperti Confessoris and Vita Sancti Dysibodi Episcopi*. Ed. Christopher P. Evans - Hugh Feiss. Leuven: Peeters Publishers, 2010.
- Flanagan, Sabina. *Secret of God, Writings of Hildegard of Bingen-Selected and Translated from the Latin-*. Boston: Shambala, 1996.
- Fulbrook, Mary. *Almanya'nın Kısa Tarihi*. Trc. Sabri Gürses. 2. Baskı. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Gaynor, Frank. *Dictionary of Mysticism*. London: Wildwood House, 1974.
- Genç, Özlem. "Orta Çağ Avrupasında Kadın". *Orta Çağ'da Kadın*. Ed. Altan Çetin. 241-297. Ankara: Lotus Yayınevi, 2011.
- Gül, Muammer. *Orta Çağ Avrupa Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2009.
- Hildegard. *Book of Divine Works with Letters and Songs*. Ed. Matthew Fox. Sante Fe: Bear&Company, 1987.
- Hildegard. *The Book of the Rewards of Life: Liber Vitae Meritorum*, Trc. (İng). Bruce W. Hozeski. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Hildegard. *The Letters of Hildegard of Bingen*, Trc. (İng.) Joseph L. Baird - Radd K. Ehrman. 3 Cilt. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Hildegard. *Two Hagiographies: Vita Sancti Rupperti Confessoris and Vita Sancti Dysibodi Episcopi*. Ed. Christopher P. Evans - Hugh Feiss. Leuven: Peeters Publishers, 2010.
- Hildegard. *Scivias*. Trc. (İng) Mother Columba Hart - Jane Bishop. New York: Paulist Press, 1990.
- Higley, Saray. *Hildegard of Bingen's Unknown Language: An Edition, Translation, and Discussion*. New York: Mac Millian Press, 2007.
- Horvath, Tibor. *Thinking about Faith: Speculative Theology*. Motreal: McGill-Quenn's University Press, 2006.

- Kienzle, Beverly M. "Introduction". *A companion to Hildegard of Bingen*. Ed. Beverly Mayne Kienzle - Debra L. Stoudt - George Ferzoco. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- Kutsal Kitap, Eski ve Yeni antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Kitap-1 Mukaddes Şirketi, 2001.
- Le Goff, Jacques. *Orta Çağ Batı Uygarlığı*. Trc. Hanife Güven - Uğur Güven. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Martin, Sean. *the Cathars*. New York: Thunder's Mouth Press, 2005.
- Minnis, Alastair. "Religious Roles: Public And Private". *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100-c. 1500*. Ed. Alastair Minnis - Rosalynn Voaden. Belgium: Brepols Publishers n.v., 2010.
- Newman, Barbara. *Sister of Wisdom- St. Hildegard's Theology of The Feminine*. California: University of California Press, 1997.
- Newman, Barbara. "Vision and Validation". *Church History* 54/2 (Jun., 1985), 163-175.
- Palidenses, Annales. *Monumenta Germanie Historica: Scriptores*. Vol. 16. (Berlin: y.y., 1826).
- Pitra, Joannes-Baptiste. *Anelecta Sacra*. Monte Cassino, 1882.
- Proquest. "ProQuest Dissertations & Theses Global". Erişim: 01.03.2018. <https://search.proquest.com/pqdtglobal/results/25C6A43E3EA94D74PQ/1?accountid=7412>.
- Scholz, Bernhard W. "Hildegard von Bingen on the Nature of Woman", *American Benedictine Review* 31 (1980): 361-384.
- Silvas, Anna. *Jutta and Hildegard: the Biographical Sources-Medieval Women: Texts and Contexts*. Pennsylvania: Pennsylvania State Universty Press, 1999.
- Spiritual Travels. "The Hildegard of Bingen Trail in Germany". Erişim:01.03.2018. <https://www.spiritualtravels.info/articles-2/europe-2/the-hildegard-of-bingen-trail-in-germany/http://www.sdiworld.org/educational-event/interfaith-pilgrimage-germany-footsteps-hildegard-bingen>
- Wende, Peter. *A History of Germany*. New York: Macmillan, 2005.

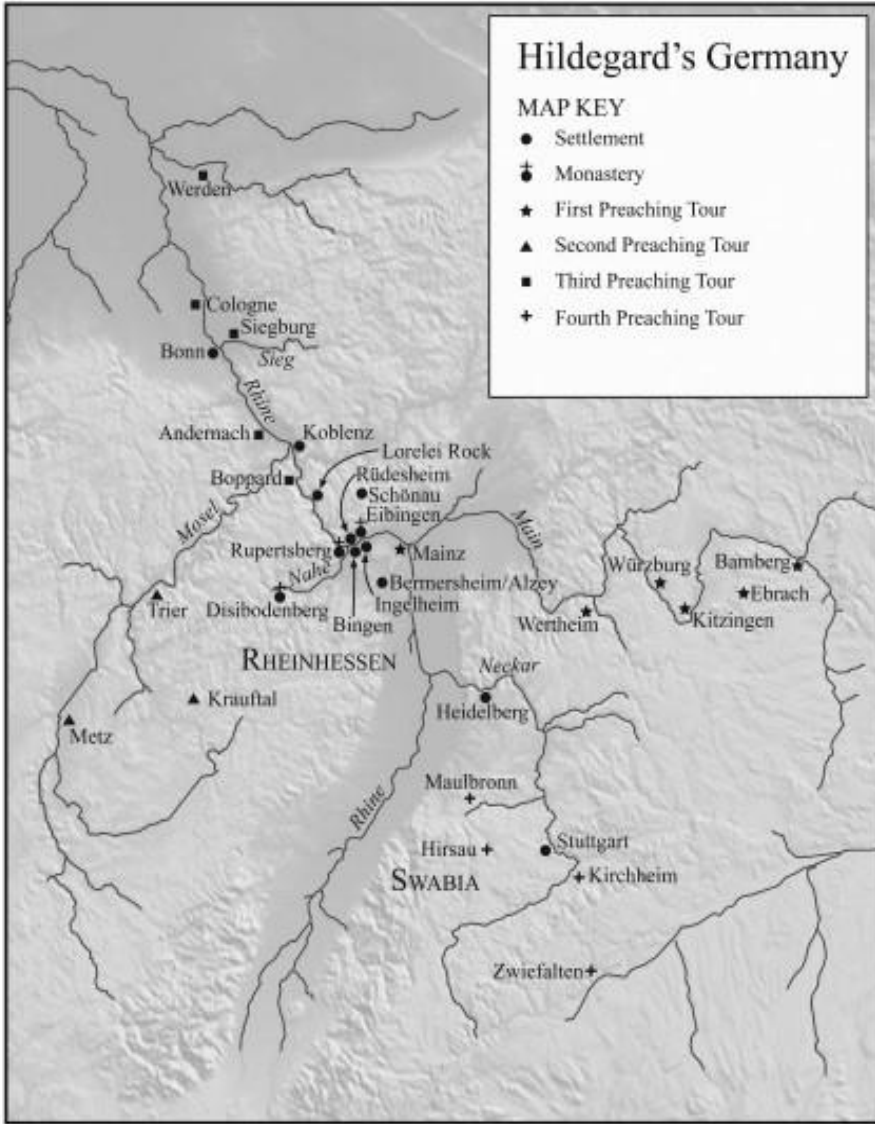
Ekler

Ek-1 Hildegard'ın Yaşadığı Yerler ve Kaldığı Manastırlar



Ek 1 için bk. *A Companion to Hildegard of Bingen*, ed. Beverly Mayne Kienzle, Debra L. Stoudt and George Ferzoco (Leiden. Boston: Brill, 2014), xix.

Ek-2- Vaaz Turlarında Bulunduğu Yerler



Ek-2 için bk. Carmen Acevedo Butcher, *St. Hildegard of Bingen—Doctor of the Church: A Spiritual Reader* (Massachusetts: Paraclete Press, 2013), viii.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2019, 12: 409-442

İslam Ceza Hukukunda Celde Cezasının İnfazında Kullanılacak Alet ve Uygulanışı Üzerine Bir İnceleme

A Research on the Tool and its Application Used in the Punishment of Celde

Mustafa Özgür

Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Dr., Artvin Coruh University, Institute of Social Sciences

mustafaozgun@artvin.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4924-6998>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Ağustos / August 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Kasım / November 2018

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 12 **Sayfa / Pages:** 409-442

Atıf / Cite as: Özgür, Mustafa. "İslam Ceza Hukukunda Celde Cezasının İnfazında Kullanılacak Alet ve Uygulanışı Üzerine Bir İnceleme [A Research on the Tool and its Application Used in the Punishment of Celde]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 12 (June 2019): 409-442.
<https://doi.org/10.18498/amailad.580005>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

A Research on the Tool and its Application Used in the Punishment of Celde

Abstract

The Celde is a punishment which applied on human body and the most used one in the Islamic Law. For this reason, it is important to determine which instrument should be used in the execution of this sentence to avoid of the injustice. In Turkey especially in the last century, there is a conviction that the execution material of celde punishment is a stick, in the majority of the translated and written fiqh books, tafsir books and translation of the Holy Qur'an. This opinion is an erroneous belief that the metaphorical usage in the hadith and fiqh texts is perceived as truth. In this study, we analyzed the celde, wand and whip and gave the examples from very important texts according to our field. In addition, we tried to figure out the meanings of celde in the classical dictionaries and basic fiqh and tafsir books. To identify what is the real tool of celde, we emphasized the meaning of celde and how should be done this sentence and what is the things should be care in the applying.

Summary

The most important aim of punishing criminals is to prevent others from committing the same crime again. This aim, which is known as general prevent (zacr-i âmm) in Law, is the primary objective of the penalties in Islamic law. Because of its influence on the realization of this aim, the Islamic penal law has created the majority of penalties for physical punishments.

The celde in these penalties is a kind of punishment which is appreciated in the face of many crimes covered by hadd and ta'zir because of the faster and cheaper execution of the punishment. The execution of such penalties, which cannot be compensated for the damages that may arise as a result of being directed to the human body, must be carried out with great precision. What is the tool to be used in the execution of the Celde sentence, and what qualifications should be in the execution of the execution is important to prevent the overthrow? Because it will prevent the fulfillment of the intended aim with the execution of the wrong tool or punishment or the guilty will be punished more than he deserves with the overcoming of execution.

Celde word is used in dictionaries to hit with "sevt". The word of "sevt" means a whip. However, there is a conviction that most of the books published in the Qur'an translations and the books in Islamic jurisprudence and the Qur'anic exegesis, the word is translated as stick or bat. In the case of a few pieces of work, the execution device in celde sentence is stated as a whip. For this reason, it is

inevitable for the reader to be confused about what the execution tool is for the celde penalty when reading through Turkish works.

However, there are big differences between the wand / stick and the whip in terms of both the nature and the impacts on the body. The purpose of this study is to investigate the origin of the mentioned problem and to examine why the word has different meanings in Turkish works.

The study was started by analyzing the meaning of words celde, stick and wand. It has been investigated the meaning of celde in classical dictionaries, tafseers, hadith and fiqh books. Then, some examples of the word of celde how translated into Turkish have been given in pioneer Qur'anic interpretations and books of tafseer and hadith. In these translations, the wand and stick, which are used as the equivalent of the words of "celde" and "sevt" have been exemplified what exactly used in Turkish.

How it occurs the conviction in the tool to be used in the execution of the celde sentence whether wand or stick is the basic question of this study. As far as we have determined, the reason for this conviction is the expression of "بسوط لا ثمرة له" "whip without fruit" in the basic Hanafi jurisprudence texts.

The basis of this statement is the phrase of "بسوط جديد لم تقطع ثمرة" "a fresh whip uncut its fruit" in a hadith in Muvatta.

The word "ثمرة" in these phrases means, in the first sense, the knotty part of the fruit or tree. However, when looking at this word in depth, it is seen that the forked tip of the whip or the protruding places in the skin of the whip are metaphorically used. The metaphorical meaning of the word has not been taken into consideration in relevant Turkish books, while the words "celde" and "sevt" were expressed as wand and stick in literal meaning. When we look at the commentaries of the texts in Hanafi fiqh and commentaries of Muvatta, it is clearly stated that this use is figurative, and it is emphasized that the tool used in the execution of the punishment is the whip.

In order to determine the exact meaning of "celde" and "sevt" in the study, and to determine accurately what the execution tool was, examples of how the execution of the punishment in classical jurisprudence books were given. These examples show that the execution tool is made of leather, not a wand or a stick.

For example, it is mentioned that the purpose of the celde sentence is not to leave a trace in the body of guilty but only to hurt him. It will be possible to create permanent marks on the body of the guilty after the execution with hard objects such as wands or sticks.

However, when the whip is used in the specified qualifications, the prisoner will not be permanently traced on his body and will only be hurt. In addition, as a result of the execution of hard objects, the blows are likely to hit the prisoners' vital organs. In this case, the guilty will be punished more than his punishment.

In conclusion, it is understood that most of the translation and copyright works mentioned in the research are not taken care of. When the metaphorical meaning of the phrase is not taken into account, it is inevitable that strange translations are revealed. It is seen that the misunderstandings in the previous studies are repeated exactly when Turkish interpretations are concerned. In addition, it is seen that the punishment is not the punishment method, in which the guilty is conceived in modern minds as remains in blood and he is brought to the wounds. In particular, when considering the issues to be taken into consideration during the execution of the sentence, it is understood that the prisoner is a human being, that all the measures are taken in order not to damage his honor and glory, and even that measures are taken in order to prevent the disclosure of genital locations in the body of the guilty at the time of execution.

Keywords: Islamic Law, Punishment, Celde, Execution, Types of Punishments.

İslam Ceza Hukukunda Celde Cezasının İnfazında Kullanılacak Alet ve Uygulanışı Üzerine Bir İnceleme

Öz

Celde, mahiyeti itibarıyla bedeni bir ceza olup İslam hukukunda sıkça kullanılan bir ceza türüdür. Bu nedenle ceza infazında haddi aşmamak ve mahkûma hak ettiğinden fazla ceza vermemek için celdenin infazında kullanılacak aletin ne olduğunu tespit etmek önemlidir. Özellikle son dönemde yayımlanan Ku'rân-ı Kerîm mealleri ile tercüme veya telif tarzındaki tefsir ve fıkıh kitaplarının birçoğunda infaz aletinin değnek ya da sopa olduğu yönünde bir kanaat vardır. Bu, hadis ve fıkıh metinlerinde yer olan mecâzî kullanımı hakikat olarak algılamaktan kaynaklı hatalı bir kanaattir. Araştırmamızda, bahsedilen bu hatanın sebepleri üzerinde durulmuştur. Celde, sopa ve değnek kelimelerinin tahlilleri yapılmış, temsil kabiliyeti yüksek metinlerde celde kelimesinin nasıl tercüme edildiğine dair örnekler verilmiştir. Klasik sözlüklerde, temel fıkıh ve tefsir metinlerinde celde kelimesinin hangi anlamda kullanıldığı ele alınıp celdenin hangi aletle infaz edilmesi gerektiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca infaz aletinin ne olduğunu doğru tespit edebilmek için celde cezasının nasıl infaz edilmesi gerektiği üzerinde durmak gerekir. Bu nedenle araştırmada infazın nasıl

yerine getirilmesi gerektiğinden ve infaz anında nelere dikkat edileceğinden de bahsedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ceza, Celde, İnfaz, Ceza Türleri.

Giriş

İslam ceza hukukunda, uygulandığı mahal açısından türlerine bakıldığında cezaların çoğunlukla bedene yönelik oldukları görülür. Hırâbe suçu kapsamındaki sürgün cezası ile bekâr zâniye verilen sürgün cezası dışında kalan had ve kısas kapsamındaki cezaların tamamı bedene yöneliktir. Bedenî cezaların yaygın uygulananı ise celde cezasıdır. İnfazının hızlı ve pratik olması nedeniyle ta'zir cezalarında da en çok tercih edilen ceza türü celde cezası olmuştur.¹

Celde, mahiyeti itibariyle infazında alet kullanılması gereken bir cezadır. Bu aletin ne olduğunun doğru tespit edilmesi infazda haddi aşmanın ve mahkûmun hak ettiğinden fazlasıyla cezalandırılmasının önüne geçmek için önemli bir husustur. Türkçe yayımlanmış olan meal, tefsir ve fıkıh çalışmalarında celdenin infazında kullanılacak aletin kırbaç mı, değnek mi, sopa mı ya da bunlardan herhangi biri mi olduğu konusunda muğlaklık söz konusudur. Hatta çoğu zaman mezkûr eserlerde infaz aletinin değnek veya sopa olduğu yönünde baskın bir kanaat vardır. Bu çalışma ile mezkûr muğlaklığın sebepleri araştırılacaktır.

Değnek ve sopa karşısında kırbaç ele alındığında sonuncusunun ilk ikisinden tamamen farklı aletler olduğu görülmektedir. Çünkü kırbaç ile infaz edilecek celde cezası ile değnek ya da sopa ile infaz edilecek celde cezası arasında ortaya çıkacak sonuçlar açısından fark olacağı açıktır. Kırbaç yumuşak ve esnek bir infaz aleti iken sopa ve değnek öyle değildir. Kırbaç sadece can yakarken sopa ve değnek vücutta kalıcı hasarlara yol açabilir. Zaten ilgili hadis metinlerine ve fıkıh kitaplarının konuyla alakalı bölümlerine bakıldığında infaz aletinin değnek veya sopa değil kırbaç olduğu anlaşılmaktadır. İnfaz aletinin ne olduğu konusundaki bu muğlaklık tarafımızdan bir sorun olarak görülmüş ve bu sorunun nedenlerinin neler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

¹ Muhammed Selim Avvâ, *Fî usûli'n-nizâmi'l-cinâiyyi'l-İslâmî* (Kâhire: Dârü nahdati Mısır, 2013), 391.

Araştırmada ilk önce celde kelimesinin hangi anlama geldiği klasik sözlüklerden, tefsirlerden ve hadis şerhlerinden tetkik edilecektir. Mezheplerin ana kaynakları dikkate alınarak celdenin infazında kullanılacak aletin ne olduğu belirlenmeye çalışılacak ve ceza infaz edilirken nelere dikkat edilmesi gerektiği incelenecektir.

1. Celde Kelimesinin Tahlili

Celde, ismini Ku'rân-ı Kerîm'den almış bir ceza türüdür. Nûr suresi'nin ikinci ve dördüncü ayetinde zina eden kimseler için "yüz celde", zina iftirasında bulunan kimseler içinse "seksen celde" vurulması gerektiği belirtilir. Bu cezanın mahiyetinin ne olduğunu tespit etmek ve infazında kullanılacak olan aletin ne olduğunu belirlemek için ilk önce ayette geçen "جلدة/celde" kelimesini tahlil etmek gereklidir.

1.1. Sözlüklerde Celde Kelimesi

Celde kelimesi Arapça "ج ل د" kökünden mastardır. Bu kelime sözlüklerde, deri üzerine vurmaya ya da "يضر بالسوط" "sevd ile vurmaya" ifadesi ile açıklanmaktadır.² Bu nedenle celde kavramının anlaşılması "سوط /sevd" kavramının anlaşılmasına bağlıdır.

"Sevd" kelimesi bir şeyi başka bir şeyle karıştırmak demektir.³ Bu anlamından hareketle indirdiği darbeler sonucu kanı ete karıştırdığı için kırbaç da "sevd" diye isimlendirilmiştir.⁴ "Sevd" örülmüş deriden yapılmış, hayvanlara vurmaya yarayan veya suçluları cezalandırmak için

² Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahîdî Halîl b. Ahmed, "Cld", *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim Semerraî (Beyrût: Dâru ve mekebetü'l-hilâl, ts.), 6: 81; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr fi garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfîû* (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.), 1: 104; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, "Cld", *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998), 1: 143; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, "Cld", *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru sadr, ts.), 3: 125.

³ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahîdî Halîl b. Ahmed, "Svd", *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim Semerraî (Beyrût: Dâru ve mekebetü'l-hilâl, ts.), 7: 278; Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, "Svd", *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Selami Ömer - Hamid Abdülkerim (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 2001), 13: 19.

⁴ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, "Svd", *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Matbaa-i hükümet, 2001), 19: 391; Ezherî, "Svd", 13: 19.

kullanılan alete verilen isimdir.⁵ Bunun yanında “*sevd*” kelimesinin hisse, şiddetli musibet, su birikintisi ve pırasa sapı gibi anlamları da vardır.⁶

Sözlüklerdeki bu anlamlar göz önüne alındığında “*sevd*” kelimesinin Türkçe karşılığı “*kırbaç*”tır. Türkçede kırbaç, tek parça deri veya uzun esnek bir değneğin ucuna sıırım bağlanarak yapılmış vurma aracı, şeklinde tarif edilir.⁷

Bu açıklamalar neticesinde ayette geçen “*celde*” kelimesinin sözlüklerdeki karşılığının “*kırbaçla vurmak*” olduğu anlaşılır.

1.2. Tefsirlerde Celde Kelimesi

Yukarıda da ifade edildiği gibi celde kelimesi Kur’an-ı Kerim’de iki yerde geçmektedir. Kelimenin hangi anlamda kullanıldığını tespit etme noktasında klasik ve modern tefsirler önümüzü açacaktır. Müfessirlere göre ayette geçen celde kelimesi, sözlük anlamına uygun olarak *sevd/kırbaç* ile vurmak anlamına gelmektedir.⁸ Zemahşerî (ö. 538/1144) celde kelimesinin cild kelimesinden türediğini göz önünde bulundurup bu cezanın deri üzerine tatbik edilmesi gerektiğine vurgu yapar. Ayrıca etkisinin deri üzerinde kalması ve deri altında bir tahribata yol açmaması lazım geldiğini de ifade eder.⁹ Tâhir b. Âşur (ö. 1393/1973) da Zemahşerî’nin bu görüşünü naklettikten sonra celde cezasının infazında kullanılacak aletin *sevd/kırbaç* olduğu konusunda fukahanın ittifak ettiğini zikreder ve “*sevd*” kelimesinin atları sevk ve idarede kullanılan örülmüş deriden yapılmış alet manasında kullanıldığını belirtir.¹⁰

⁵ Cübran Mes’ûd, “Svd”, *er-Râid* (Beyrût: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 2005), 506.

⁶ Zebîdî, “Svd”, 19: 394; Mes’ûd, “Svd”, 506.

⁷ Haluk Şükrü Akalın, “Kırbaç”, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 1413.

⁸ Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed Firûzâbâdî, *Tenvîrü’l-mikbâs min tefsîr-i İbn Abbâs* (Beyr: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1992), 292; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (Kâhire: Dâru’l-kütübî’l-Mısriyye, 1964), 12: 161; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr = mefâtihü’l-ğayb* (Beyrût: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1999), 23: 315.

⁹ Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzil ve uyûnü’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Beyrût: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1947), 3: 210.

¹⁰ Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed b. Âşur et-Tunûsî, *Tefsîrü’l-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunûsiyye, 1984), 17: 147.

Celde kelimesinin hangi anlama geldiğini belirlemede oldukça önemli olan “*sevd*” kelimesi Fecr suresinin on üçüncü ayetinde geçmektedir. Mezkûr ayette “فصب عليهم ريك سوط عذاب” “Rabbin onların üstüne azap kamçısı yağdırdı” buyrulmaktadır. Bu ayetin tefsirine bakıldığında “*sevd*” kelimesinin kırbaç anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹¹ Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1361/1942) “*sevd*” kelimesini açıklama sadedine: “Sevd kelimesi aslında karıştırmak manasında mastar olup örülmüş deriden mamul, katları birbirine karıştırılmış olan kamçı manasına gelmektedir”¹² şeklinde açıklama yapar.

1.3. Hadislerde Celde Kelimesi

Celde cezasının infazında kullanılan aletin ne olduğu konusunda Hz. Peygamber’den gelen rivayetlere bakıldığında infaz aletinin “*sevd/kırbaç*” olduğu görülür. Örneğin bir gün bir adam Hz. Peygamber’e gelip zina ettiğini itiraf etmiş, Hz. Peygamber de infaz için bir kırbaç istemiştir. İlk önce eski bir kırbaç getirilmiş, Hz. Peygamber ise daha iyi bir şey getirilmesini emretmiştir. Bunun üzerine yeni, etrafındaki çıkıntıları tıraşlanmamış ve üzerinde boğumlar olan bir kırbaç getirilmiş o ise bundan biraz hafifinin getirilmesini istemiştir. Bunun üzerine tıraşlanmış ve inceltilmiş bir kırbaç getirilmiş ve Rasulullah cezanın bununla infaz edilmesini emretmiştir.¹³ Başka bir rivayette zina suçu işlediği sabit olan biri için yüz kırbaç vurulmasını buyurmuştur.¹⁴ Yine Hz. Osman zamanında da içki içen kimsenin cezası kırbaçla infaz edilmiştir.¹⁵

¹¹ Ebû Saîd Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 5: 310; Ebü'l-Hasan Burhâneddîn İbrâhim b. Ömer b. Hasan Bikâî, *Nazmü'd-dürrer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.), 22: 31.

¹² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993), 7: 5806.

¹³ Muvatta, “Hudûd”, 12; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf Zürkânî, *Şerhü'z-Zürkânî alâ Muvatta*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-sekafetü'd-diniyye, 2003), 4: 234.

¹⁴ İbn-i Mâce, “Hudûd”, 18.

¹⁵ Ebû Dâvud, “Hudûd”, 36.

1.4. Fıkıh Kitaplarında Celde Kelimesi

Klasik fıkıh kitaplarının “kitâbu’l-hudûd” başlığı altında ele alınan ilk konu zina suçu ve cezasıdır. Muhsan¹⁶ olmayan kişilerin işlemiş oldukları zina suçunun cezası “celde” olduğu için celdenin ne olduğu ve mahiyeti hakkındaki bilgiler fıkıh kitaplarının bu kısmında yer alır ve infazda kullanılacak aletin ne olduğu ayrıntılı bir şekilde tarif edilir.

Fukaha, konuyla alakalı Muvatta’da yer alan¹⁷ hadise dayanarak infazda kullanılacak aletin “sevd” olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁸ Hatta aralarında İmam Malik’in (ö. 179/795) de bulunduğu bir grup âlim tarafından, celdenin infazında “sevd” dışında çubuk, değnek veya sopa gibi bir aleti kullanmanın caiz olmadığı da ifade edilmiştir.¹⁹ “Sevd” kelimesinin ise sözlüklerin ittifakıyla kırbaç anlamına geldiğinden yukarıda bahsedilmiştir.

Buraya kadar ele aldığımız eserler göz önünde bulundurulduğunda “celde” ve “sevd” kelimelerinin kırbaç anlamına geldiği, değnek veya sopa gibi bir anlamı ihtiva etmediği görülmektedir.

¹⁶ Muhsan: Âkil, bâliğ, hür ve Müslüman olan erkektir. Bu şartlar kazf muhsanlığı içindir. Zina için gerekli olan ihsanda ise ilave olarak hür bir kadınlar meşru bir evlilik içerisindeyken fiilen cinsel ilişkide bulunmuş olma şartı vardır. Mehmet Erdoğan, “Muhsan”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 324.

¹⁷ Muvatta, “Hudud”, 12.

¹⁸ Ebü’l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Muhtasarü’l-Kudûrî fi’l-fıkhi’l-Hanefî*, thk. Kamil Muhammed Muhammed Uveyza (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1997), 195; Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari’l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1999), 13: 435; Malik b. Enes, *el-Müdevenetü’l-kübrâ* (Beyrût: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1994), 4: 514; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî, *el-Muğnî* (Kâhire: Mektebetü’l-Kahire, 1968), 9: 167.

¹⁹ Malik b. Enes, *el-Müdevenetü’l-kübrâ*, IV: 514; Ebü’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Bu Hubze (Beyrût: Dârü’l-garbi’l-İslâmî, 1994), 12: 80; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahîrî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî (Beyrût: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 2003), 12: 85; Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *Şerhu’z-Zerkeşi alâ muhtasari’l-Hirakî fi’l-fıkhi alâ mezhebi İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin (Riyad: Mektebetü’l-ubeykan, 1993), 6: 390.

2. Celde Cezasının İnfazında Kullanılacak Alet

Giriş kısmında da zikredildiği gibi, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe mealleri ile telif ve tercüme tarzındaki tefsir ve fıkıh kitaplarına bakıldığında celde cezasının infazında kullanılacak olan aletin kırbaç mı, değnek mi, sopa mı olduğu konusunda muğlaklık olduğu görülmektedir. Bu eserlerin kahir ekseriyetinde celdenin infazında kullanılacak aletin sopa veya değnek olduğu ifade edilmiştir.

Çalışmanın bu kısmında Türkçe Kur'an meallerinde, telif ya da tercüme şeklindeki fıkıh ve tefsir kitaplarında celde kelimesinin Türkçeye nasıl aktarıldığı araştırılacak ve bu eserlerden örnekler verilecektir. Örneklemeye Türkçedeki bütün eserler değil, temsil kabiliyeti yüksek olanlar dikkate alınacaktır. Daha sonra klasik mezhep kaynakları üzerinden celde cezasının infazında kullanılacak aletin ne olduğu, ne gibi vasıflara sahip olması gerektiği ve infazı uygulayacak kişinin nelere dikkat etmesi gerektiği araştırılacak, celde cezasının infazında kullanılacak aletin sopa veya değnek şeklinde algılanmasının nedenleri üzerinde durulacaktır.

Telif ve tercüme eserlerden örnekler vermeden önce "*celde*" ve "*sevd*" kelimelerinin tercümesi için kullanılan değnek ve sopanın Türkçede tam olarak ne manaya geldiğine bakmak mezkûr kelimelerin kaynak dilden doğru bir şekilde aktarılıp aktarılmadığını tespit edebilmek için faydalı olacaktır.

2.1. Türkçede Değnek ve Sopa Kelimesinin Anlamı

Değnek kelimesi, temas etmek, isabet etmek manasına gelen "*değmek*" fiilinin sonuna "*-enek*" eki getirilmek suretiyle oluşmuş bir isim olup temas eden, isabet eden şey demektir.²⁰ Eski Türkçedeki "*Gözü değnek kişi (nazar eden, gözü değen)*" cümlesindeki kullanımı bu şekildedir.²¹ Bu anlamından hareketle değnek kelimesi günümüzde dayak atmak için kullanılan sopaya teşmil edilmiştir.²² Değnek kelimesinin eski Türkçedeki ilk anlamı ile "*celde*" kelimesinin sözlük anlamı bir açıdan uyuşmaktadır.

²⁰ İlhan Ayverdi, "Değnek", *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük=Kubbealtı Lugatı*. (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005), 1: 651.

²¹ "Türk Dil Kurumu Tarama Sözlüğü", erişim: 17 Temmuz 2018, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_tarama&view=tarama&kategori1=veritbn&kelimesec=3509.

²² Ayverdi, "Değnek", 1: 651.

Şöyle ki her iki kelimedede de cilde temas etme anlamı mevcuttur. Bu uyuşma dikkate alındığında kamçı için de değnek ifadesinin kullanılabileceği söylenebilir. Ancak günümüz Türkçesinde değnek kelimesi sadece ağaçtan yapılmış vurma aleti için kullanılmaktadır²³ ve değnek denince kimsenin aklına kamçı kelimesi gelmemektedir. Bu nedenle “celde” veya “sevd” kelimelerinin karşılığı olarak değnek kelimesini kullanmak isabetli değildir.

Sopa kelimesi ise Türkçede değneğin kalını anlamına gelip mecazen dayak, kötek manalarında da kullanılmaktadır.²⁴

Değnek ve sopa kelimelerinin günümüz Türkçesindeki bu anlamlarına bakıldığında mevcut Ku’rân-ı Kerîm meallerinde, telif/tercüme tefsir ve fıkıh kitaplarında “celde” ve “sevd” kelimeleri yerine değnek ve sopanın kullanılması isabetli gözükmemektedir.

2.2. Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerde Celde ve Sevd Kelimleri

Bu başlık altında harf inkılabından önce yayımlananlar da dâhil olmak üzere Türkçe yayımlanmış Kur’an-ı Kerim mealleri ile telif ve tercüme tarzındaki tefsir ve fıkıh kitaplarında celde kelimesine nasıl mana verildiği örneklendirilecektir.

2.2.1. Kur’an-ı Kerim Mealleri

Tanzimat’tan sonraki Türkçecilik hareketi neticesinde hız kazanan Kur’an-ı Kerim’in Türkçe mealini hazırlama Cumhuriyet Türkiye’sinde de aynı şekilde devam etmiş özellikle son elli yılda birçok kişi tarafından Kur’an-ı Kerim meali yayımlanmıştır.²⁵ Konumuzu ilgilendiren Nûr suresinin ikinci ve dördüncü ayetindeki “celde” kelimesinin bu meallerde nasıl tercüme edildiğine en yaygın olanları üzerinden bakıldığında şu şekilde bir tablo ortaya çıkmaktadır:

²³ Heyet, “Değnek”, 612.

²⁴ İlhan Ayverdi, “Sopa”, *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük=Kubbealtı Lugatı*. (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005), 3: 2819; Heyet, “Sopa”, 2140.

²⁵ Sadrettin Gümüş, “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meal Çalışmaları”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015): 289.

Ku'rân-ı Kerîm Meali	Celde Kelimesine Verilen Anlam
1. Nûru'l-Beyân: Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümesi ²⁶	Değnek ²⁷
2. Türkçe Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi ²⁸	Kırbaç ²⁹
3. Türkçeli Kur'ân-ı Kerîm ³⁰	Değnek ³¹
4. İzmirli İsmail Hakkı Meali	Kırbaç ³²
5. Ömer Rıza Doğrul Meali	Kırbaç ³³
6. Hasan Basri Çantay Meali	Değnek ³⁴
7. Muhammed Hamidullah Meali	Kamçı ³⁵

²⁶ Hüseyin Kazım Kadri (Şeyh Muhsin-i Fani müstear ismiyle) ve Adliye Nazırı Antepli Mustafa Efendi'nin de içinde bulunduğu bir heyet tarafından hazırlanan tercümenin birinci cildi 1924, ikinci cildi 1925 yılında İstanbul Matbaa-i Âmire'de basılmıştır. Bk. Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meal Çalışmaları", 291.

²⁷ Şeyh Muhsin-i Fani - Antepli Mustafa Efendi, *Nûru'l-Beyân : Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340/1924), 2: 679.

²⁸ İbrahim Hilmi Kitaphanesi tarafından 1344/1925 yılında yayımlanmış olan bu meal bir heyet tarafından hazırlanmış olup yayımlanmadan önce İzmirli İsmail Hakkı'nın kontrolünden geçmiştir. Bu mealin Lübnanlı Hristiyan Zeki Megamiz'e ait olduğu da iddia edilmektedir. Bk. Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meal Çalışmaları", 299.

²⁹ Heyet, *Türkçe Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi* (İstanbul: Marifet Matbaası, ts.), 538.

³⁰ Fatih Dersiamlarından Osman Raşid Efendi başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan bu tercüme 1927 yılında Ahmed Kamil Matbaası tarafından neşredilmiştir. Baş tarafında Ahmed Cevdet Paşa'nın yazdığı bir takriz yazısı ile son tarafında yine aynı müellif tarafından yazılan ve Kur'an'daki bazı kelimeleri açıklayan bir lahika mevcuttur. Bk. Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meal Çalışmaları", 297.

³¹ Osman Raşid Efendi, *Türkçeli Kur'ân-ı Kerîm* (İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1927), 321.

³² İsmail Hakkı İzmirli, *Meâni-yi Kur'ân: Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümesi* (İstanbul: Milli Matbaa, 1343/1927), 2: 102.

³³ Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu: Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsiri* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1955), 2: 563.

³⁴ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962), 2: 628.

³⁵ Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'ân: Çeviri ve Açıklama*, trc. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 497.

8.	Ahmet Tekin Meali	Kırbaç ³⁶
9.	Kur'ân Yolu Meali	Sopa ³⁷
10.	Süleyman Ateş Meali	Değnek ³⁸
11.	Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin Meali	Değnek ³⁹
12.	Hakkı Yılmaz Meali	Kamçı ⁴⁰
13.	Mehmet Nuri Yılmaz Meali	Değnek ⁴¹
14.	Mahmut Kısa Meali	Değnek ⁴²
15.	Salih Akdemir Meali	Değnek ⁴³
16.	Yaşar Nuri Öztürk	Vuruş ⁴⁴
17.	Mustafa İslamoğlu Meali	Vuruş ⁴⁵
18.	Ziya Kazıcı-Necip Taylan Meali	Değnek ⁴⁶
19.	Hasan Tahsin Feyizli Meali	Değnek ⁴⁷
20.	Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı Meali	Kırbaç ⁴⁸
21.	Mustafa Öztürk Meali	Sopa ⁴⁹

³⁶ Ahmet Tekin, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru: Lügatli Tefsîri Meal* (İstanbul: Kalam Yayınları, 2010), 351.

³⁷ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 349.

³⁸ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 349.

³⁹ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 349.

⁴⁰ Hakkı Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'ân'ın Türkçe Meâli* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 535.

⁴¹ Mehmet Nuri Yılmaz, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali* (Ankara: Moro Yayıncılık, 2000), 349.

⁴² Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali* (Konya: Armağan Kitaplar, 2008), 413.

⁴³ Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 349.

⁴⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Surelerin İniş Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: Yeni Boyut, 2014), 511.

⁴⁵ Mustafa İslamoğlu, *Nüzûl Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'ân* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 797.

⁴⁶ Ziya Kazıcı - Necip Taylan, *Kur'ân-ı Kerîm Meali* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006), 212.

⁴⁷ Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzül-Furkân: Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (İstanbul: Server İletişim, 2007), 349.

⁴⁸ Ömer Dumlu - Hüseyin Elmalı, *Ayet Ayet Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (İzmir: Yaratılış ve Yaşam Bilimleri Derneği, 2003), 357.

⁴⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Otto, 2008), 349.

22. Yusuf Işıcık Meali	Değnek ve Sopa ⁵⁰
23. Murat Sülün Meali	Değnek ve Sopa ⁵¹

Görüldüğü üzere Nûr suresi 2. ve 4. ayette geçen celde kelimesine; ele aldığımız 23 mealin 10'unda değnek, 7'sinde kırbaç/kamçı, 2'sinde vuruş, 2'sinde sopa, 2'sinde ise ilk ayetteki celde kelimesine değnek, diğer ayetteki celde kelimesine sopa şeklinde anlam verilmiştir. Celde kelimesinin sözlük anlamına bakıldığında vuruş şeklindeki tercüme isabetli gözükse de vurma aleti belirtilmediği için eksik bir ifade olmuştur. Sopa ve değnek anlamları ise celde kelimesinin sözlük anlamıyla ve tefsirlerde geçen açıklamalarla uyuşmamaktadır.

2.2.2. Telif ve Tercüme Tefsirler

Tefsirin Adı	Celde Kelimesine Verilen Anlam
1. Hulâsâtü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân	Değnek ⁵²
2. Hak Dini Kur'ân Dili ⁵³	Değnek ⁵⁴
3. Ömer Nasuhi Bilmen Tefsiri ⁵⁵	Değnek ⁵⁶
4. Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri	Değnek ⁵⁷
5. Zâdü'l Mesîr fi İlmi't-Tefsîr	Değnek ⁵⁸

⁵⁰ Yusuf Işıcık, *Kur'ân Meali* (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010), 266.

⁵¹ Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 350.

⁵² Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsâtü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1340), 10: 282.

⁵³ Elmalılı Hamdi Yazır tefsirinin meal kısmında celde kelimesini değnek şeklinde tercüme etmektedir. Fakat tefsir kısmında celde kelimesine ayrı bir başlık açmış olup burada celdenin deriye vurmak manasında olduğu söylemekte, hangi aletle nasıl ifa edilmesi gerektiğinin fıkıh kitaplarında açıklandığını ifade etmektedir. Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4: 3469.

⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4: 3468.

⁵⁵ Ömer Nasuhi Bilmen de meal kısmında celde kelimesine değnek manası verirken, tefsir kısmında celdenin kamçı veya değnek ile icra edildiğini söylemektedir. Bk. Bilmen, *Tefsir*, 5: 2319.

⁵⁶ Bilmen, *Tefsir*, 5: 2319.

⁵⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), 6: 144.

⁵⁸ Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr: Tefsir İlminde Yolculuk Azığı*, trc. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), 4: 353.

6. Mefâtîhu'l-Gayb	Değnek ⁵⁹
7. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim	Değnek ⁶⁰
8. Safvetü't-Tefâsîr	Kamçı ⁶¹
9. Bedâiu't-Tefsîr	Değnek ⁶²
10. Tefhîmü'l-Kur'ân	Değnek ⁶³

Ele aldığımız on adet tefsirin *Saffetü't-Tefasir* hariç hepsi “celde” kelimesine değnek anlamı vermiştir. Oysa klasik sözlüklerin hiçbirinde “celde” kelimesinin değnek anlamı mevcut değildir.

2.2.3. Telif ve Tercüme Fıkıh Kitapları

Fıkıh kitaplarında “celde” kelimesi yerine daha çok vurma aleti olan “sevd” kelimesi kullanılmıştır.

Fıkıh Kitabının Adı	Celde veya Sevd Kelimesine Verilen Anlam
1. Kudûrî Tecümesi (Emin Fehim Paşa)	Değnek ⁶⁴
2. Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu	Kamçı ⁶⁵
3. Kaynaklarıyla İslam Fıkhı (Celal Yıldırım)	Değnek ⁶⁶

⁵⁹ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i kebir=Mefâtîhü'l-gayb*, trc. Suat Yıldırım v.dğr. (Ankara: Akçağ Basım Yayım, 1993), 16: 482.

⁶⁰ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer b. Kesir, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm tefsiri=Tefsîrî'l-Kur'âni'l-azîm*, trc. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 11: 5686.

⁶¹ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr:Tefsirlerin özü*, trc. Sadrettin Gümüş - Nedim Yılmaz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 4: 198.

⁶² Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Kayyim Cevziyye, *Bedâi'ut-tefsîr*, trc. Harun Öğmüş (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011), 3: 128.

⁶³ Ebu'l Alâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân: Kur'ân'ın anlamı ve tefsiri*, trc. Muhammed Han Kayani v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 3: 450.

⁶⁴ Emin Fehim Paşa, *Azîziye = Kitâbü'l-Azîzî fi'l-Muhtasari'l-Kudûrî = Kudûri şerif tercümesi* (Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1315), 303.

⁶⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 3, 10. Ömer Nasuhi Bilmen her ne kadar ıstılahlar kısmında “celde” kelimesini kamçı ile vurma şeklinde açıklamış olsa da metin içerisinde (Bk. Kamus, 3: 223) dalsız, budaksız ve düğümsüz değnek ifadesini kullanmaktadır.

⁶⁶ Celal Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı* (Konya: Uysal Kitabevi, 1980), 3: 175.

4. İbn Âbidîn Tercümesi (Ahmed Davudođlu)	Değnek ⁶⁷
5. Fetâvâ-yı Hindiyye Tercümesi	Kamçı ⁶⁸
6. Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı (Cezerî)	Kırbaç ⁶⁹
7. Muhtâr Tercümesi (Celal Yeniçeri)	Değnek/Sopa ⁷⁰
8. İhtiyâr Tecümesi (Mehmet Keskin)	Sopa ⁷¹
9. Bidâyetü'l-Müctehid Tercümesi (Ahmed Meylani)	Değnek ⁷²
10. Hidâye Tercümesi (Ahmed Meylani)	Değnek ⁷³
11. Mabsût Tercümesi ⁷⁴	Kırbaç ⁷⁵
12. İhtiyâr Tercümesi (Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanları)	Kırbaç ⁷⁶

⁶⁷ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz b. Âbidîn ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, trc. Ahmed Davutoğlu (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1983), 8: 182.

⁶⁸ Burhanpurlu Şeyh Nizâm, *Fetâvâ-yı Hindiyye = Fetâvâ-yı Alemgiriyye*, trc. Mustafa Efe (Ankara: Akçağ Basım Yayım, ts.), 4: 16.

⁶⁹ Abdurrahman b. Muhammed b. İyaz Cezeri, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkıhı*, trc. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 7: 2956.

⁷⁰ Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr : Metni el-Muhtâr lil-Fetvâ: İmam-ı A'zamın İctihad ve Görüşleri*, trc. Celal Yeniçeri (İstanbul: Emin Yayınları, 1993), 257.

⁷¹ Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, trc. Mehmet Keskin (İstanbul: Ümit Yayınları, 1998), 3: 433.

⁷² Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid : Mezheplerarası Mukayeseli İslam hukuku*, trc. Ahmed Meylani (İstanbul: Beyan Yayınları, 1991), 4: 55.

⁷³ Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr Merginânî, *İslam Fıkıhından Tahkikli ve Tahriçli el-Hidâye Tercemesi*, trc. Ahmed Meylani (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2001), 1: 213.

⁷⁴ Bu eser birçok mütercim tarafından tercüme edilmiştir. Mütercimlerin çoğunluğu "sevd" kelimesi karşılığında kırbaç kelimesini kullanırken Hacı Mehmet Günay (9: 64-74) ve Ahmet Bostancı (9: 202) sopa kelimesini tercih etmişlerdir.

⁷⁵ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl er-Serahsi, *Mabsut*, ed. Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 7: 20; 9: 18; 24: 29-46-49-76-92-132-141; 26: 124.

⁷⁶ Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, trc. Ahmet Oğuz v.dğr. (İstanbul: Nuh Yayınları, 2017), 4: 397. Bu tercümede metinde yer alan "sevd" kelimeleri kırbaç şeklinde tercüme edilirken metin içindeki ayetlerde geçen "celde" kelimesi değnek şeklinde tercüme edilmiştir. Bu durum ayet tercümelerinin başka bir mealden iktibas edildiği izlenimini vermektedir.

Fıkıh eserlerinde “celde” ve “sevd” kelimelerine kırbaç/kamçı şeklinde anlam verenlerin sayısı biraz daha fazlalaşmış gözükmektedir. Zikredilen bu fıkıh kitaplarının dışında son zamanlarda İslam ceza hukukunu konu edinen kitap ve makalelerin kahir ekseriyetinde de celde cezasında kullanılacak infaz aletinin sopa veya değnek olduğu ifade edilmektedir.⁷⁷

2.3. Celde ve Sevd Kelimelerinin Değnek ve Sopa Şeklinde Tercüme Edilmesinin Nedenleri

Celde cezasının infazında kullanılacak aletin kırbaç olması gerektiği ortadayken özellikle Türkçe eserlerde infaz aletinin ağaçtan mamul değnek veya sopa olduğu yönündeki yaygın kanaatin sebebi nedir? Kanaatimizce bu durum, temelini *Muvatta'*daki hadisten alan ve Hanefi mezhebinin ana metinlerinde⁷⁸ yer bulan “بسوط لا ثمرة له” ibaresinden kaynaklanmaktadır. Bu kanaatin oluşma nedenlerini daha detaylı irdeleyebilmek için ilk önce *Muvatta'*daki mezkûr hadis incelenip sonra Hanefî Mezhebi eserlerinde yer alan bu ifadenin tahlili yapılarak yaparak konu ele alınacaktır.

Muvatta' da yer alan hadisin metni şu şekildedir:

أَنَّ رَجُلًا اعْتَرَفَ عَلَى نَفْسِهِ بِالزَّانَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَا لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَوْطٍ فَأْتِيَ بِسَوْطٍ مَكْسُورٍ فَقَالَ: فَوْقَ هَذَا فَأْتِيَ بِسَوْطٍ جَدِيدٍ لَمْ تُقَطَّعْ ثَمَرَتُهُ. فَقَالَ: دُونَ هَذَا فَأْتِيَ بِسَوْطٍ قَدْ رُكِبَ بِهِ وَلَا يَأْمُرُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجُلِدَ⁷⁹

⁷⁷ Örnek için bk. Şükrü Selim Has, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2016), 84; Murat Polat, “İslam Ceza Hukukunun Karakteristik Özelliklerinden Bazı Örnekler”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017): 271.

⁷⁸ Kudûrî, *Muhtasar*, 195; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-marife, 1989), 9: 64; Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî el-Hanefî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 7: 60; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dakka (Kahire: Matbaatü'l-Halebi, 1937), 4: 85; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Saîd Bektaş (Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 347; Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedi*, thk. Talal Yusuf (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.), 2: 341.

⁷⁹ “Hz. Peygamber (sav) zamanında bir adam gelip zina ettiğini itiraf etti. Hz. Peygamber (sav) bir kamçı istedi. Eski yıpranmış bir kamçı getirildiğinde bundan daha iyisi yok mu? diye itiraz etti. Bu sefer yeni tıraşlanmamış deriden mamul ucu çatallı bir kamçı getirildi. Hz. Peygamber

Hadiste Hz. Peygamber kendisine gelip zina ettiğini itiraf eden birine celde cezasını tatbik etmek için “sevd” getirilmesini talep ediyor. İlk önce getirilen “sevd”i eski ve yıpranmış olduğu için geri çeviriyor. Daha sonra getirilen “sevd”i ise “semeresi” kesilmemiş bir halde yeni olduğu için reddediyor. En sonunda orta halli bir “sevd” getiriliyor ve celde cezası onunla tatbik ediliyor. Metinde geçen “لم تقطع ثمرته” ibaresi, ilk önce infaz aleti olan “sevd”in ağaçtan yapılmış bir sopa olduğunu akla getirmektedir. Oysaki hadisin şerhlerine bakıldığında “ثمره” kelimesinin mecâzî manada kullanıldığı, bununla kırbacın ucunun çatallı olmasının, etrafındaki düğümlerinin veya çıkıntılarının kastedildiği görülmektedir.⁸⁰ Başka bir ifade ile infazda kullanılacak kırbacın, tabaklanma süreci tamamlanmış bir deriden imal edilmiş, derinin etrafındaki çıkıntılar ve püsküller tıraşlanmış, üzerinde düğümler ve boğumlar bulunmayan bir kırbaç olması gerektiği anlatılır. Aksi takdirde bu vasıfları taşımayan kırbaçla icra edilecek infaz mahkûmun canını fazlasıyla acıtır ve vücudunda kalıcı yaralar açılmasına sebebiyet verir. Hz. Peygamber’in kendisine getirilen boğumlu ve düğümlü kırbacı (semeresi kesilmemiş) geri çevirmesinin nedeni budur.

Hadisin şerhlerinde yer alan bu bilgiler ışığında “ثمره” kelimesinin lügat anlamına bakıldığında, bu kelimenin hakikatte ağacın meyvesi ve malda meydan gelen artışı ifade ettiği görülür. Bunun yanında mecazen kırbacın etrafındaki düğümler için de “ثمره” kelimesinin kullanıldığı zikredilir.⁸¹

Yukarıda da ifade edildiği gibi hadis metnindeki “لم تقطع ثمرته” ibaresi Hanefî mezhebinin temel kaynaklarında “بسوط لا ثمره له” şeklini almıştır.

bu kamçıya da itiraz edince, tıraşlanmış ve yumuşatılmış deriden mamul bir kamçı getirildi ve bununla cezanın infaz edilmesini emretti.” Muvatta, “Hudud”, 12.

⁸⁰ Ebû Ömer Cemâleddîn Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî b. Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-meânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed Alevî-Muhammed Abdülkebir el-Bekrî (Mağrib: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1387), 5: 323; Zürcânî, *Şerhü'z-Zürcânî alâ Muvatta*, 4: 234.

⁸¹ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, “Smr”, *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), 2: 606; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, “Smr”, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Selami Ömer - Hamid Abdülkerim (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001), 15: 62; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, “Smr”, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1979), 1: 388.

Sonraki dönemlerde ibarede mecâzî kullanım olduğu gözlerden kaçmış, “لا ثمرة له” ifadesi hakikat manasıyla ele alınmıştır. Bu sebeple celde cezasının infazında kullanılacak aletin, meyvesi veya budağı kesilmiş değnek olduğu şeklinde yanlış bir kanaat oluşmuştur. Bu kanaat neticesinde de “celde” ve “sevd” kelimeleri değnek veya sopa şeklinde tercüme edilmiştir. Bu yanlış kanaate sahip olanlardan biri de Şafii fakihi İmamü'l-Haremeyn Cüveynî'dir (ö. 478/1085). Cüveynî “ثمرة” kelimesinden hareket ederek “sevd” kelimesini ağaç dalı olarak kabul etmiş ve hatta *Muvatta'* da geçen hadisin aynısını, içerisinde geçen “sevd” kelimelerinin yerine “خشبة” kelimesi olacak şekilde zikredip delil olarak getirmiştir.⁸² İbnü's-Salah eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245) *Şerhu Müşkili'l-Vasit* isimli eserinde Cüveynî'nin meseleyi karıştırdığını, hadisteki lafızları değiştirdiğini, “sevd” kelimesinin deriden mamul kırbaç olduğunu ve ağaçla bir alakasının olmadığını ifade etmiştir.⁸³

Konunun netliğe kavuşması için “بسوط لا ثمرة له” ibaresinin yer aldığı temel Hanefi metinlerinin şerhlerinde meselenin nasıl ele alındığına bakmak yerinde olacaktır.

Şerhlerde “ثمرة” kelimesinin mecâzî manada olduğu konusunda ittifak olmakla beraber hangi anlamda kullanıldığı konusunda ihtilaf vardır. Bir kısım âlim kırbacın düğümlü kısmına “ثمرة” dendiğini ifade ederken diğer bir kısım kırbacın ucunun çatalı olması durumunun “ثمرة السوط” şeklinde ifade edildiğini dile getirmişlerdir.⁸⁴ İkinci görüşte olanlar Hz. Ali'nin Velid'e içki içme haddi uygulaması esnasında ucu çatalı bir kırbaç kullandığını ve 40 defa vurduğunu, kırbacın ucu çatalı olması

⁸² İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Beyrût: Dâru'l-minhâc, 2007), 17: 357.

⁸³ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasît = İşkâlât ale'l-Vasît*, thk. Abdülmün'im Halife Ahmed Bilâl (Riyad: Dâru künûzi İşbiliyye, 2011), 4: 71.

⁸⁴ Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1313), 3: 169; Ebü'l-Feth Burhâneddin Nâsır b. Abdüsseyyid b. Ali Mutarrizî, “Smr”, *el-Muğrib fi tertîbi'l-mu'rib* (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabi, 1910), 68; Sirâcüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed b. Nuceym el-Misrî, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzû İnâye (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2002), 3: 132; Ebü Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefi Aynî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2000), 6: 272.

nedeniyle her bir vuruşu iki saydığını ifade eden rivayeti⁸⁵ esas alarak “ثمره” den kastın kırbacın ucunun çatallı olması durumu olduğunu ifade etmişlerdir. Hangisi kastedilmiş olursa olsun “sevd” kelimesini değnek veya sopa manasına gelmediği çok açıktır.

Yeri gelmişken bahsedilen temel Hanefi metinlerinin Türkçeye tercüme edilenlerinde “بسوط لا ثمره له” ibaresinin nasıl tercüme edildiğine, ibaredeki mecâzî anlamın dikkate alınıp alınmadığına temas edelim.

Kudûri'nin (ö. 428/1037) *Muhtasar'ının* Emin Fehim Paşa tarafından yapılan tercümesinde ibare “ol değnek ile ki onda budak olmaya” şeklinde Türkçeye aktarılmıştır.⁸⁶

İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) *Reddül-muhtar'ın* ilgili bölümünde “ثمره” kelimesinde mecaz olduğuna dair yapılan rivayetleri aktarmış, bu kelimenin kırbacın düğümlü olması ya da ucunun çatallı olması manasına geldiğini zikretmiştir. Eserin Ahmed Davutoğlu (ö. 1403/1983) tarafından yapılan tercümesinde ise bu kısımların tercümesi atlanarak koca bir paragraf “celd yapılacak değneğin budaksız olması lazımdır”⁸⁷ şeklindeki bir tercümeyle yetinilmiştir.

Celal Yeniçeri tarafından çevrilen *Muhtâr* tercümesinde ise “dalı, budağı, kenarı olmayan bir sopa” şeklinde tercüme edilmiştir.⁸⁸

Mehmet Keskin'in yapmış olduğu *İhtiyâr* tercümesinde de ibareye aynen Celal Yeniçeri gibi “dalı, budağı, kenarı olmayan bir sopa” şeklinde anlam verilmiştir.⁸⁹

Ahmet Meylani *Hidâye* tercümesinde ifadeyi “boğumları olmayan düz bir değnek” şeklinde çevirmiştir.⁹⁰

⁸⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Cadelhak - Muhammed Zühri en-Neccar (Riyad: Dâru alemlî'l-kütüb, 1994), 3: 154; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *Ma'rîfetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci (Karaçi: Câmiatü'd-dirasâtî'l-İslâmiyye, 1991), 13: 153; Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvîni er-Râfiî, *Şerhu Müsnedi's-Şâfiî*, thk. Ebû Bekr Muhammed Bekr Zehrân (Katar: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 2007), 3: 472.

⁸⁶ Emin Fehim Paşa, *Azîziye = Kitâbü'l-Azizî fi'l-Muhtasari'l-Kudûri = Kudûri şerif tercümesi*, 253.

⁸⁷ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, 8: 182.

⁸⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr : Metni el-Muhtâr lil-Fetvâ: İmam-ı A'zamın İctihad ve Görüşleri*, 257.

⁸⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr Tercümesi*, 3: 433.

⁹⁰ Merginânî, *İslam Fıkhdan Tahkikli ve Tahricli el-Hidaye Tercemesi*, 1: 212.

Cevat Akşit'in editörlüğünde hazırlanan *Mebûsât* tercümesinde ilgili ibarenin geçtiği bölüm Soner Duman tarafından yapılmış olup ibare, "meyvesiz daldan yapılan (budaksız) kırbaç" şeklinde tercüme edilmiştir.⁹¹ Bu tercümeden kırbacın ağaçtan yapıldığı sonucu çıkmaktadır.

Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanları tarafından hazırlanan *İhtiyâr* tercümesinde "بسوط لا ثمرة له" ibaresi "üzerinde meyveleri olmayan bir kamçı"⁹² diye çevrilmiştir. Bu çeviri, ibaredeki mecâzî mana dikkate alınmadığı zaman ne kadar tutarsız bir anlam çıkacağına tipik bir örneğidir.

Görüldüğü gibi yapılan tercümelerin bir kısmında "sevd" kelimesi sözlük anlamında yer almayan değnek ve sopa şeklinde tercüme edilirken, diğer kısmında sözlük anlamına uygun olarak kamçı ya da kırbaç şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak sözlük anlamına uygun çevirenler de "بسوط لا ثمرة له" ibaresindeki mecazı dikkate almadıkları için kaynak dildeki anlamı karşılamaktan uzak bir tercüme ortaya çıkmıştır.

2.4. Celde Cezasının İnfazında Kullanılacak Alette Olması Gereken Vasıflar

"Celde" ve "sevd" kelimelerinin tam olarak ne anlama geldiğini tespit etmeye yardımcı olması açısından klasik fıkıh kitapları çerçevesinde infaz aletinde bulunması gereken vasıfların neler olduğu ve infazın nasıl icra edilmesi gerektiğinden bahsetmekte fayda vardır.

İslam ceza hukukunda cezalandırmanın temel felsefesi suçluya eziyet etmek olmayıp suçlunun işlemiş olduğu suç karşılığında adil bir cezaya çarptırılmasıdır. Bu nedenle suçlunun insan olduğu hiçbir zaman göz ardı edilmemiş, infaz anında aşırı gitmenin ve haddi aşmanın önüne geçmek için sıkı kurallar konulmuştur. Mahkûmun hak ettiğinden fazlasıyla cezalandırılmaması için azami önem gösterilmiştir. Fukahanın, celde cezasının infazında kullanılacak olan kırbacın nasıl olması gerektiği ve infaz memurunun cezayı nasıl infaz etmesi gerektiği konusundaki görüşleri İslam ceza hukukunun bu anlayışını gözler önüne sermektedir.

Kırbaçta olması gereken vasıflar:

1. İstenilen tesirin meydana gelmesi için kırbaç ne çok ince ne çok kalın olmalıdır.

2. Mahkûmun canını fazla yakmaması için kırbacın çok kalın ve ağır olmamasına dikkat edilmelidir.

⁹¹ Serahsi, *Mebûsât*, 11: 173.

⁹² Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, 4: 397.

3. Fazladan eziyete sebep vermemek için mahkûmun vücuduna dolanacak kadar uzun olmamalıdır.

4. Mahkûmun hak ettiği kadar fazla eziyet çekmemesi için kırbaç üzerinde bulunan düğümler, püsküller ve çıkıntılar giderilmelidir.

5. Kırbacın ucu çatallı değil yekpare olmalıdır.

6. Can yakma fonksiyonunu icra edebilmesi için derisi yıpranmış, eskimiş ve kurumuş kırbaç tercih edilmemelidir. Ayrıca aşırı can yakmaması için de tabaklanmamış taze deriden mamul olmamalıdır.⁹³

Özetle ifade etmek gerekirse celde cezasının infazında kullanılacak olan kırbaç orta halli olmalıdır. Celde kelimesinin tarifinde de geçtiği üzere kırbacın etkisi sadece deri üzerinde kalmalı, deri altında bir tahribata yol açıp mahkûmun kan revan içinde kalmasına sebep olacak vasıflarda olmamalıdır.

2.5. Celde Cezasının İnfazında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

İnfaz memuru celde cezasını uygularken, koltuk altı görünecek kadar kolunu yukarı kaldırmaz. Yani kolunu omuzlarından değil de dirseğinden hareket ettirir.⁹⁴ Böyle yapması kırbacın fazla ağırlık kazanıp mahkûmun canını olması gerekenden fazla yakmaması içindir. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere dilcilerin ve müfessirlerin ortak görüşüne göre celde kelimesinin anlamı yalnızca cilde temas etmeyi ihtiva eder. Cildin altındaki dokuya zarar veren, vücutta kanamaya yol açan ya da kemik kırılmasına sebebiyet veren darbeler celde diye isimlendirilmez ve bunlar Kur'ân-ı Kerim'in emrine muhalefet olarak nitelendirilir.⁹⁵ Buna sebebiyet vermemek için infaz memurunun kolunu kafa hizasından yukarı kaldırması uygun görülmemiştir.

⁹³ Kâsânî, *Bedâi'*, 7: 60; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakaik*, 3: 169; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13: 435; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 168.

⁹⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, II: 342; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakaik*, 3: 171; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 8: 436; Ebû İshak Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed b. Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 7: 369.

⁹⁵ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şirâzî (Sübkî ve Mutî'î'nin tekmilesiyle birlikte)*, thk. Muhammed Necib el-Mutîi (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 20: 43.

Mahkûmun bedeninde yaralar açılmaması ve kalıcı izler oluşmaması için kırbaç darbeleri hep aynı noktaya değil vücudun her tarafına eşit miktarda dağıtılmalıdır. Ancak baş, yüz ve tenasül organlarına vurulmamalıdır. Hz. Peygamber (sav) “Yüz ve tenasül organlarına vurmaktan sakının”⁹⁶ buyurmuştur. Baş, duyu organlarının ve aklın merkezi olduğu için darbeler neticesinde bunlardan birinin kayba uğraması söz konusu olabilir. Yüz ise insanın güzelliğinin merkezidir, orada oluşacak kalıcı iz kişiyi ömür boyu cezalandırmak olacaktır.⁹⁷ Serahsî (ö. 483/1090), darbelerin vücuda dağıtılmasının gerekçesi olarak farklı bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre suçlu, işlemiş olduğu suçun lezzetini bütün vücuduyla hissettiği için kırbaç darbeleri de bu lezzete nispetle bütün vücuda dağıtılmalıdır.⁹⁸ Malikiler, darbelerin vücudun farklı organlarına dağıtılması konusunda diğer mezheplerden farklı düşünerek sadece sırta ve omuzlara vurulması gerektiğini ifade ederler.⁹⁹

Bir diğer husus mahkûmun infaz anında üzerinde bulunan kıyafetlerinin çıkartılıp çıkartılmayacağıdır. Celde cezasının amacı mahkûmun canını acıtmaktır. Bunun en iyi yöntemi ise kırbacın direk mahkûmun bedenine temas etmesidir. Bu nedenle mahkûmun üzerinde bu amacın gerçekleşmesine engel olacak kalın ve kaba giysilerin olmaması gereklidir. Erkeklerin avret yerlerini örten peştamal tarzı bir giysi ile kadınların avret yerlerini örten ve vücudunu belli etmeyen bir giysinin mahkûmun üzerinde olması yeterlidir.¹⁰⁰ Ceza, erkeklere ayakta, kadınlara ise avret yerlerinin açılmaması için oturur vaziyette infaz edilir.¹⁰¹ Bütün bu incelikler İslam ceza hukukunun, söz konusu mahkûm bile olsa, insan onuruna ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

⁹⁶ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 8: 65.

⁹⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, VII: 59; Mansûr b. Yunus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrût: Dâru âlemi'l-kütüb, 1983), 6: 81; Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed Kâhirî Şafîî Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 5: 521.

⁹⁸ Serahsî, *Mebsût*, 9: 72.

⁹⁹ Karâfî, *ez-Zahîre*, 12: 205; Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebir* (Beyrût: Dârü'l-fikr, ts.), 4: 355.

¹⁰⁰ Malik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4: 487; Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984), 3: 142.

¹⁰¹ Kâsânî, *Bedâi'*, VII: 60; Mâverdü, *el-Hâvi'l-kebir*, 13: 436.

Celde cezasının mahiyeti ile alakalı değinilmesi gereken başka bir konu da suçun cinsine göre kırbaç darbelerinin şiddetinin değişip değişmeyeceğidir. Bu mesele hakkında mezheplerin farklı görüşleri mevcuttur. Darbenin şiddetine göre en ağırından hafifine doğru sıralama Hanefilere göre; ta'zir cezası, zina haddi, içki içme haddi ve kazf haddi şeklindeki, ¹⁰² Hanbelilere ve Şafiilere göre; zina haddi, kazf haddi, içki içme haddi ve ta'zir cezası şeklindedir. ¹⁰³ Malikilere göre darbelerin şiddeti konusunda bütün cezalar eşit seviyededir. ¹⁰⁴

Hanefilerin şiddet sıralamasında ta'ziri en başa almalarının nedeni cezanın caydırıcılığını artırmaktır. Çünkü ta'zir cezası sayı olarak en hafif had cezasının da altında olmak zorundadır. Bununla beraber darbenin şiddeti açısından da diğer cezaların altına indirildiği zaman cezalandırmanın amaçlarından olan caydırıcılık yerine gelmemiş olur. ¹⁰⁵ Şafiiler bu konuda Hanefilere itiraz ederek sayı olarak az olan bir cezanın şiddetini ve elemi artırmanın caiz olmadığını ifade ederler. ¹⁰⁶ Hanefiler had cezalarındaki şiddet sıralamasını da şu şekilde gerekçelendirirler: Zina fiilinin çirkinliği aklen ve dinen sabittir. İçki içmenin çirkinliği ise aklen değil dinen sabittir. Bu nedenle zina fiili bütün dinlerde yasak iken içki içme böyle değildir. Hem zaruret halinde ölmeyecek kadar içki içmeye ruhsat verilirken zinaya hiçbir şekilde ruhsat verilmemesi bu iki suçun kabahat açısından birbirine denk olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca zina haddi ayetle sabit olup içki içme haddi hadis ile sabit olan bir cezadır. Bu nedenle en şiddetli darbeler zina haddi uygulanırken vurulmalıdır. Kazf haddinde ise durum diğer iki cezadan farklıdır. Çünkü kazf suçu işleyen birinin iddiasının küçük bir ihtimal de olsa doğru olması muhtemeldir. Bu nedenle kazf haddi olarak vurulan darbelerin zina ve içki içme hadlerinden daha hafif olması gerekir. ¹⁰⁷ Hanefilerin yaptıkları

¹⁰² Kudûrî, *Muhtasar*, 200; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3: 143.

¹⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 169; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 13: 373.

¹⁰⁴ Malik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 4: 513.

¹⁰⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 9: 71.

¹⁰⁶ Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmail Rüyânî, *Bahrü'l-mezheb fi fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Tark Fethi es-Seyyid (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009), 13: 146; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 13: 436.

¹⁰⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, 7: 60; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakaik*, 3: 211.

bu gerekçelendirmeler adil bir cezalandırma sistemi kurma hususunda gösterdikleri çabayı ortaya koyma açısından önemlidir.

Hanbelilerin zina haddini en başa almalarının nedeni Nûr suresinin ikinci ayetidir. Mezkûr ayette zina işleyenler hakkında “o ikisine acıyacağınız tutmayın” buyrulurken zina cezasının şiddetine vurgu yapılmıştır. Bu nedenle zina haddindeki celdenin şiddeti diğerlerinden daha fazla olmalıdır. Ayrıca zina haddi sayıca diğer cezalardan fazladır. Kemiyet olarak az olanın keyfiyet olarak öne geçirilmesi uygun olmaz. İçki içme haddinde Allah hakkı baskın iken kazf haddinde kul hakkı baskındır. Kul hakkını Allah hakkının önüne geçirmemek için şiddet sıralamasında içki içme haddi kazf haddinden önce gelmelidir. Ta’zir cezası ise sayı olarak en azı olduğu için şiddet olarak da en sonda olması gereklidir.¹⁰⁸

Görüldüğü gibi celde cezasının infazı esnasında her bir mezhep meseleye farklı açılardan yaklaşarak adil bir infaz sistemi kurmak için çaba sarf etmiştir. Celde cezasının nasıl infaz edilmesi gerektiği hususunda İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) *el-Muhalla’* adlı eserinde çizmiş olduğu çerçeve hemen hemen bütün mezheplerin bu konuda amaçladıklarını ortaya koymaktadır:

“Hangi ceza sebebiyle vurulursa vurulsun darbeler mahkûmun kemiklerinin kırılmasına sebebiyet vermemeli, derisini yırtıp kanamaya sebep olmamalı, vücutta morarma ve çürümeye yol açmamalıdır. Bütün bunlardan kaçınarak, yalnızca mahkûmun canını acıtmak için darbeler vurulmalıdır. Kim bilerek darbelerin şiddetini artırıp bu sayılanlara sebep olursa ister amir ister memur olsun yaptığının cezasını çekmelidir.”¹⁰⁹

Sonuç

Temelini Kur’ân-ı Kerim’den alan celde cezası pratik, hızlı ve maliyetsiz bir cezalandırma yöntemi olduğu için İslam ceza hukukunda birçok suçun karşılığı olarak uygulanmıştır. Bu cezanın en önemli unsuru infazda kullanılacak olan alettir. Sözlüklere bakıldığında “celde” kelimesinin kırbaça cilde vurulan darbe anlamına geldiği konusunda lügatçilerin ittifakı vardır. Türkçe literatürde, *Muvatta’* da yer alan ve infazda kullanılacak aletin ne olduğunu ifade eden hadis-i şerifteki mecâzî kullanım nedeniyle infaz aletinin kırbaç değil de sopa veya değnek

¹⁰⁸ Buhûti, *Keşşâfü’l-kınâ’*, 6: 81.

¹⁰⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 12: 81.

olduğu yönünde yanlış bir kanaat oluşmuştur. Ayrıca hadiste geçen mecâzî kullanım, Hanefilerin temel metinlerinde de yer bulmuş ve bu yanlış kanaatin oluşmasına katkı sağlamıştır. Özellikle son dönemde kaleme alınan, Türkçe mealler ile telif ve tercüme şeklindeki tefsir ve fıkıh kitaplarının kahir ekseriyetinde infaz aletinin sopa veya değnek olduğu ifade edilmiştir. Oysaki “*celde*”nin ve *celde* kelimesinin açıklamasında geçen “*sevd*” kelimesinin hiçbir anlamında sopa veya değnek manası mevcut değildir. Bu yanlış anlama, *Muvatta*'daki mezkûr hadiste ve Hanefi metinlerinde geçen “*ثمره*” kelimesinden kaynaklanmaktadır. Bu kelime nedeniyle infaz aletinin dalı budağı olmayan bir değnek veya sopa olduğu düşünülmüştür. Sözlükler ile hadis ve fıkıh kitaplarının şerhleri incelendiğinde bu kelimenin mecâzî manada kullanıldığı ve infaz aletinin dalı budağı olmayan bir sopa değil, ucu çatallı olmayan düğümsüz bir kırbaç olduğu anlaşılmaktadır. Zaten infaz anında dikkat edilmesi gereken hususlara bakıldığında da infaz aletinin sopa veya değnek olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin sopa veya değnekle vurulan yüz darbe sonucu mahkûmun vücudunda ezik, kırık, morarma gibi sonuçların olması kaçınılmazdır. Oysa celdenin amacı sadece mahkûmun canını yakmaktır. Bu gibi sonuçları doğuracak infaz tarzı yasaklanmış ve Kur'an'ın emrine muhalefet olarak kabul edilmiştir. Kırbaç ise can yakma işlevini, bahsi geçen olumsuz sonuçlara yol açmadan yerine getirebilecek bir alettir.

Celde cezası, modern zihinlerde tasavvur edildiği gibi mahkûmun kan revan içinde kaldığı, onulmaz yaralara yol açan bir ceza türü değildir. İnfazın nasıl icra edilmesi gerektiğine dair konulan ilkeler bu konuda ne kadar hassas davranıldığını göstermektedir.

Araştırmanın konusu itibarıyla başvuru meal, tefsir ve fıkıh türündeki tercüme eserlerin bir kısmında celdenin terim anlamına gereken özenin gösterilmediği anlaşılmaktadır. İbaredeki mecâzî kullanımın dikkate alınmadığında, sözü söyleyen kimsenin kastının dışında değişik tercüme ortaya çıkması söz konusu olmaktadır. Özellikle mealler dikkate alındığında yapılan önceki çalışmaların yanlışlarının aynen tekrarlandığı gözlerden kaçmamaktadır. Her ne kadar yapılan yanlış küçük bir kelime olmuş olsa bile sebep olduğu sonuçlar oldukça büyük olabilmektedir.

Kaynakça

- Akalın, Haluk Şükrü. "Değnek". *Büyük Türkçe Sözlük*. 612. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011.
- Akalın, Haluk Şükrü. "Kırbaç". *Büyük Türkçe Sözlük*. 1413. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011.
- Akalın, Haluk Şükrü. "Sopa". *Büyük Türkçe Sözlük*. 1413. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.
- Avvâ, Muhammed Selim. *Fî usûli'n-nizâmî'l-cinâiyyi'l-İslâmî*. Kâhire: Dârü nahdati, 2013.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî. *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- Ayverdi, İlhan. "Değnek". *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük=Kubbealtı Lugatı*. 1: 651. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Ayverdi, İlhan. "Sopa". *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük=Kubbealtı Lugatı*. 3: 2829. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. Thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci. 15 Cilt. Karaçi: Câmîatü'd-dirasâtî'l-İslâmîyye, 1991.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.
- Bikâî, Ebü'l-Hasan Burhâneddîn İbrâhim b. Ömer b. Hasan. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübî'l-âyâtî ve's-süver*. 22 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmîyye ve Istîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

- Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru âlemi'l-kütüb, 1983.
- Burhanpurlu Şeyh Nizâm. *Fetâvâ-yı Hindiyye = Fetâvâ-yı Alemgiriyye*. Trc. Mustafa Efe. 16 Cilt. Ankara: Akçağ Basım Yayım, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. "Smr". *es-Sihâh tâcû'l-luğa ve sıhâhi'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 2: 605-606. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed İbn Kayyim. *Bedâi'ut-tefsîr*. Trc. Harun Öğmüç. 4 Cilt. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2011.
- Cezeri, Abdurrahman b. Muhammed b. İyaz. *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhu*. Trc. Mehmet Keskin. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. Thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb. 20 Cilt. Beyrût: Dârü'l-minhâc, 2007.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebir*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-fikr, ts.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu: Kur'ân-ı Kerîm'in Tercüme ve Tefsiri*. 2 Cilt. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1955.
- Dumlu, Ömer - Elmalı, Hüseyin. *Ayet Ayet Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*. İzmir: Yaratılış ve Yaşam Bilimleri Derneği, 2003.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Kitâbu's-sünen*. Thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-kible, 1998.
- Emin Fehim Paşa. *Azîziye = Kitâbü'l-Azizî fi'l-Muhtasari'l-Kudûrî = Kudûri şerif tercümesi*. Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1315.
- Erdoğan, Mehmet. "Muhsan". *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 324. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. "Smr". *Tehzîbü'l-luğa*. Thk. Selami Ömer-Hamid Abdülkerim. 15: 62-63. 15 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. "Svd". *Tehzîbü'l-luğa*. Thk. Selami Ömer-Hamid Abdülkerim. 13: 19. 15 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.

- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkân: Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfû*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Firûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb b. Muhammed. *Tenvîrü'l-mikbâs min tefsîr-i İbn Abbâs*. Beyr: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992.
- Gümüş, Sadrettin. "Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 Arası) Meal Çalışmaları". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 5 (2015): 285-331.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahîdî. "Cld". *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim Semerraî. 6: 81-82. 8 Cilt. Beyrût: Dâru ve mekebetü'l-hilâl, ts.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferahîdî. "Svd". *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim Semerraî. 7: 278-279. 8 Cilt. Beyrût: Dâru ve mekebetü'l-hilâl, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'ân : Çeviri ve Açıklama*. Trc. Abdülaziz Hatip - Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Has, Şükrü Selim. *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Karaman, Hayrettin - Çağrıçı, Mustafa - Gümüş, Sadrettin - Dönmez, İbrahim Kafi. *Kur'ân Yolu Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Heyet. *Türkçe Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi*. İstanbul: Marifet Matbaası, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. Trc. Ahmed Davutoğlu. 6 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1983.
- İbn Adilber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-meânî ve'l-esânîd*. Thk. Mustafa b. Ahmed Alevî - Muhammed Abdülkebir el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûnî'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî. *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ. "Smr". *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. 1: 388. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1979.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahirî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Thk. Abdulgaffar Süleyman el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm tefsiri=Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. Trc. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner. 16 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvînî. *Sünen*. Thk. Muhammed Mustafa A'zamî. 2 Cilt. Riyad: Şeriketü't-tbââtî'l-Arabiyye, 1983.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. "Cld". *Lisânü'l-Arab*. 3: 124-128. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sadr, ts.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. Thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Nüceym, Sirâcüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısri. *en-Nehri'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Thk. Ahmed İzzû İnâye. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid : Mezheplerarası Mukayeseli İslam hukuku*. Trc. Ahmed Meylani. 4 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 1991.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr: Tefsir İlminde Yolculuk Azığı*. Trc. Abdülvehhab Öztürk. 6 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b Salâhiddîn Abdurrahmân b Mûsâ. *Şerhu müşkili'l-Vasît = İşkâlât ale'l-Vasît*. Thk. Abdülmün'im Halife Ahmed Bilâl. 4 Cilt. Riyad: Dâru künûzi İşbiliyye, 2011.
- İslamoğlu, Mustafa. *Nüzûl Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'ân*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Işıcık, Yusuf. *Kur'ân Meâli*. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Meâni-yi Kur'ân: Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümesi*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Matbaa, 1343/1927.

- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *ez-Zahîre*. Thk. Muhammed Bu Hubze. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986.
- Kazıcı, Ziya - Taylan, Necip. *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006.
- Kısa, Mahmut. *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Konya: Armağan Kitaplar, 2008.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. Thk. Kamil Muhammed Muhammed Uveyza. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Malik b. Enes. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- Malik b. Enes. *Muvatta*. Thk. Abdülmecid Türkî. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1999.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmecud. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- Mehmed Vehbi Efendi. *Hulâsâtü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 15 Cilt. İstanbul: Evkâf-ı İslâmîye Matbaası, 1340.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Talal Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr. *İslam Fikhından Tahkikli ve Tahriçli el-Hidaye Tercemesi*. Trc. Ahmed Meylani. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2001.
- Mes'ûd, Cübran. "Svd". *er-Râid*. 506. Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân: Kur'ân'ın anlamı ve tefsiri*. Trc. Muhammed Han Kayani - Yusuf Karaca - Nazife Şişman - İsmail Bosnalı - Ali Ünal - Hamdi Aktaş. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. Trc. Mehmet Keskin. 4 Cilt. İstanbul: Ümit Yayınları, 1998.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. Trc. Ahmet Oğuz - Mustafa Bülent Dadaş - Tural Tahir. 5 Cilt. İstanbul: Nuh Yayınları, 2017.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr*. Thk. Mahmûd Ebû Dakka. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebi, 1937.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdud. *el-İhtiyâr : Metni el-Muhtâr lil-Fetvâ: İmam-ı A'zamın İctihad ve Görüşleri*. Trc. Celal Yeniçeri. İstanbul: Emin Yayınları, 1993.
- Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhâneddin Nâsır b. Abdüsseyyid b. Ali. "Smr". *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*. 68. Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabi, 1910.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kenzü'd-dekâik*. Thk. Saîd Bektaş. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmû' şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şirâzî (Sübkî ve Mutî'î'nin tekmilesiyle birlikte)*. Thk. Muhammed Necib el-Mutii. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Osman Raşid Efendi. *Türkçeli Kur'ân-ı Kerîm*. İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1927.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Otto, 2008.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Surelerin İniş Sırasına Göre Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Yeni Boyut, 2014.
- Polat, Murat. "İslam Ceza Hukukunun Karakteristik Özelliklerinden Bazı Örnekler". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2017): 249-286.
- Râfiî, Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvîni. *Şerhu Müsnedi'ş-Şâfiî*. Thk. Ebû Bekr Muhammed Bekr Zehrân. 4 Cilt. Katar: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Tefsir-i kebir=Mefâtihü'l-gayb*. Trc. Suat Yıldırım - Lütfullah Cebeci - Sadık Kılıç - Sadık Doğru. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama, 1993.

- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *et-Tefsîrû'l-kebîr = mefâtîhü'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 1999.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmail. *Bahrü'l-mezheb fi fîrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Thk. Tarık Fethi es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr: Tefsirlerin özü*. Trc. Sadrettin Gümüş - Nedim Yılmaz. 7 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Mebisât*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-marife, 1989.
- Serahsi, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Mebisat*. Ed. Cevat Akşit. 30 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
- Şeyh Muhsin-i Fani - Antepli Mustafa Efendi. *Nûrû'l-Beyân: Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümesi*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340/1924.
- Şirbînî, Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed Kâhirî Şafiî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme Ezdî Hacrî Mısırî. *Şerhu meânî'l-âsâr*. Thk. Muhammed Seyyid Cadelhak - Muhammed Zühri en-Neccar. 5 Cilt. Riyad: Dâru alemi'l-kütüb, 1994.
- Tekin, Ahmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru: Lügatli Tefsîrî Meal*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2010.
- "Türk Dil Kurumu Tarama Sözlüğü". Erişim: 17 Temmuz 2018. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_tarama&view=tarama&kategori1=veritbn&kelimesec=3509.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 8 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993.
- Yıldırım, Celal. *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı*. 4 Cilt. Konya: Uysal Kitabevi, 1980.

Yılmaz, Hakkı. *Nüzul Sırasına Göre Necm Necm Kur'ân'ın Türkçe Meâli*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.

Yılmaz, Mehmet Nuri. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meali*. Ankara: Moro Yayıncılık, 2000.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed. "Svd". *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 19: 391-395. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaa-i hükümet, 2001.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. "Cld". *Esâsü'l-belâğ*. Thk. Muhammed Bâsil. 1: 143. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabi, 1947.

Zerkeşi, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'z-Zerkeşi alâ muhtasari'l-Hırakî fi'l-fıkhi alâ mezhebi İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 1993.

Zeylâî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1313.

Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf. *Şerhü'z-Zürkânî alâ Muvatta*. Thk. Taha Abdurrauf Sa'd. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-sekafetü'd-diniyye, 2003.