

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı - Eskişehir / Türkiye

Telefon: (0.222) 217 57 57 Faks: (0.222) 217 57 58
<http://ilahiyat.ogu.edu.tr> ilahiyatdergi@ogu.edu.tr



ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt / Volume 7
Sayı / Issue 13
Dönem / Season Eylül / Sempember 2020
ISSN 2147-8171

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZI UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY

ESOGUİFD

Cilt / Volume 7 ▶ Sayı / Issue 13
Dönem / Season Eylül / September 2020
ISSN 2147-8171

Sayfa Tasarımı

Erşahin Ahmet AYHÜN

Kapak Tasarımı

Emin ALBAYRAK

Basım Yeri

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Baskı Tarihi

15 Eylül 2020

İletişim

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı
Eskişehir / Türkiye
Telefon: (0.222) 217 57 57
Faks: (0.222) 217 57 58

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Cilt / Volume: 7 ▶ Sayı / Issue: 13

Yayıncı / Publisher Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Dekan / Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / Owner on behalf of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology	Yazı İşleri Müdürü / Resp. Mang. Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL (Dekan Yardımcısı/ Vice Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
--	---

Editör / Editor Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN ishaktekin05@gmail.com	Editör Yardımcısı / Editorial Asst. Arş. Gör. Barış ÇAKAN bcakan73@gmail.com
--	---

Yayına Hazırlık ve Son Okuma

Arş. Gör. Barış ÇAKAN bcakan73@gmail.com	Arş. Gör. Aynur KURT aynurpalabiyik@gmail.com
---	--

Basım ve Yayın Tarihi / Date of Publication 15 Eylül / September 2020	Basım Yeri / Place of Publiaction Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi
---	--

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Meşelik Kampüsü, 26480

Odunpazarı, Eskişehir / Türkiye

Telefon: 0 (222) 217 57 57 Faks: 0 (222) 217 57 58

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Alan Editörleri / Section Editors

Temel İslam Bil. / Islamic Sciences Doç. Dr. Sezai ENGİN sezaiengin52@hotmail.com orcid.org/0000-0002-3716-483X	Türkçe Edit./Turkish Language Edit. Öğr. Gör. Nehri AYDİNÇE nehri.aydince@gmail.com orcid.org/0000-0002-5849-9874
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ yunusaraz81@gmail.com orcid.org/0000-0003-1582-3176	Arş. Gör. Aynur KURT aynurpalabiyik@gmail.com orcid.org/0000-0002-7358-0312
Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Theology Doç. Dr. Kamil SARITAŞ saritaskamil@hotmail.com orcid.org/0000-0003-4420-3881	İngilizce Editörleri / English Language Editors Arş. Gör. Kübra YILDIZ kubrasitare@hotmail.com orcid.org/0000-0002-6828-2214
İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL adiguzela63@gmail.com orcid.org/0000-0002-4818-4051	Arapça Editörü/Arabic Language Editor Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ ysfkras@hotmail.com orcid.org/0000-0003-3075-8755

Yayın Kurulu / Editorial Board

Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN Eskişehir Osmangazi Üni., Türkiye <i>Eskişehir Osmangazi Uni., Turkey</i> eayhun@gmail.com	Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA Giessen Justus Liebig Ü., Almanya <i>Giessen J. Liebig Uni., Germany</i> Yasar.Sarikaya@islamtheologie.uni-giessen.de
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ Ankara Üniversitesi, Türkiye <i>Ankara Uni., Turkey</i> ibrahimmaras@gmail.com	Doç. Dr. Mesut KAYA Necmettin Erbakan Üni., Türkiye <i>Necmettin Erbakan Uni., Turkey</i> mesudkaya@hotmail.com
Dr. Öğr. Üyesi Fatih YALÇIN Bilecik Şeyh Edebali Üni., Türkiye <i>Bilecik Şeyh Edebali Uni., Turkey</i> fatih.yalcin@bilecik.edu.tr	Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK Atatürk Üniversitesi, Türkiye <i>Atatürk University, Turkey</i> ahmetcakmak@atauni.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN Ankara Hacı Bayram Veli Üni., Türkiye <i>Ankara Hacı Bayram Veli Uni., Turkey</i> fozkantr@hotmail.com	Dr. Öğr. Üyesi Mutlu GÜL Uludağ Üniversitesi, Türkiye <i>Uludağ University, Turkey</i> mutlugulx@hotmail.com

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. H. Hüseyin ADALIOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN Selçuk Üniversitesi	Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Osman AYDINLI Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet MAKSUDOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK Sakarya Üniversitesi	Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan ÇEKER Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ali ÇELİK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Celal TÜRER Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ferit USLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. Şenol KORKUT Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÜLER Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. M. Naci KULA Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi	Doç. Dr. Adil ŞEN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ö. Faruk HARMAN İbn Haldun Üniversitesi	Doç. Dr. Zikri YAVUZ Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Dursun HAZER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mefail HIZLI Uludağ Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi S. Mehmet UĞUR Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Journal of Eskişehir Osmangazi
İlahiyat Fakültesi Dergisi University Faculty Of Theology
ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci	The Publication Principles and Rewiew Process
<i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.	<i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.
<i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , yılda iki kez yayımlanan (15 Mart- 15 Eylül) uluslararası hakemli bir dergidir.	<i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> is an international peer-reviewed academic journal issued twice a year (15 March - 15 September).
<i>Osmangazi İlahiyat Dergisi</i> ; araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.	<i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> accepts academicals studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.
<i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.	<i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> publishes academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.
Online dergi açık erişimdir.	Electronic version of <i>Journal</i> is an Open Access.
Dizinlenme Bilgileri	Abstracting And Indexing Services
ULAKBİM-TR DİZİN	Accepted: 21.08.2020
(Turkish National Database)	Indexing Start: since 15 March 2019
DOAJ (Directory Open Access Journal)	Indexing Start: 01.07.2019
MIAR (Information Matrix for the Analysis of Journals)	Indexing Start: 03.09.2019
BASE: Bielefeld Academic Search Engine	Indexing Start: 01.07.2019

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt / Volume 7 ◀ Sayı / Issue 13 ▶ Dönem / Season Eylül / September 2020
ISSN 2147-8171

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Bir Sazın Hikâyesi: Ustalarının Gözünden Kanun Yapımcılığının Dünü Bugünü

The Story of an Instrument: The Past and Present of Qanun Producing From The Viewpoint of Instrument Manufacturers

Ömer Faruk BAYRAKÇI 9-40

Bir Tefsîr-Antropoloji Polemiği: İnsanoğlunun Uygarlık Serüveni

A Polemic of Tafsîr-Anthropology: The Venture of Civilization for Mankind

Ferruh KAHRAMAN 41-82

**Dinî Tutum ve Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair Mukayeseli Bir
Araştırma: Ülkü İmam Hatip Lisesi ve Mevlana Ortaokulu Örneği**

A Comparative Study on the Relationship Between Religious Attitude and the Conception of the Prophet: Ülkü Imam Hatip High School and Mevlana Secondary School Example

Hatice ACAR ÇINAR 83-118

**Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin Faaliyetlerine Osmanlı İmparatorluğu'ndan
Günümüze Kronolojik Bir Bakış**

A Chronological Look on the Activities of the Bible Societies from the Ottoman Empire to the Present Day

Buğra POYRAZ 119-158

**Ebû Hâmid Muhammed b. Yusuf el-Fâsî'nin (ö.1052/1642) "Turfetü't-Taraf"
Adlı Manzume'sinin Manzum Tercümesi ve Hadis Usûlü Açısından Tahlîli**

The Analysis of the Mandhumah (Poetic Work) Named Turfah at Taraf Written by Abu Hamid Mohammad b. Yousuf Al-Fasi (d. 1052/1642) from the Perspective of the Methodology of Hadith Sciences And Its Translation into Turkish As A Poetic Work

Fehmi ÇİÇEK 159-213

Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı

The Difference Meaning of Lafzî Mutashâbih Verses

Haşim ÖZDAŞ 215-249

**Pedagojik Formasyon Sertifika Programı ile İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin
Öğretmen Özyeterlik İnançlarının Karşılaştırılması**

A Comparison of Students of Pedagogical Formation Certificate Program with the Students of Faculty of Theology In terms of Teacher Self-Efficacy Belief

Hasan DAM 251-283

Özgeçililik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma

Altruism and Religious Attitude: A Quantitative Research on Different Profession Groups

Zeynep SAĞIR 285-319

**Kur'ân'ın Tercüme ve Tefsiri Konusunda Cumhuriyet Döneminin Dikkatten
Kaçan Bir Siması: Tecrîd-i Sarîh Mütercim ve Şârihi Kâmil Miras**

An Unnoticed Figure in the Republican Era Regarding the Translation and Interpretation of the Qur'an: Kamil Miras, the Translator and Commentator of al-Tajrid al-Sarih

Şükrü MADEN 321-371

Ek / Appendix

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri ve

Makale Değerlendirme Süreci

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology The Publication Principles and Review Process 373-380

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 13 • Sayfa / Pages: 9-40

Bir Sazın Hikâyesi: Ustalarının Gözünden Kanun Yapımcılığının Dünyü Bugünü

The Story of an Instrument: The Past and Present of Qanun Producing From The Viewpoint of Instrument Manufacturers

Öğr. Gör. Ömer Faruk BAYRAKÇI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dini Musiki Anabilim Dalı
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Religious Music, Eskişehir, Turkey.
o.farukbayrakci@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-1779-2206

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 10 Ocak / January 2020
Kabul Tarihi / Accepted : 01 Eylül / September 2020
Yayın Tarihi / Published : 15 Eylül / September 2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Bayrakçı, Ömer Faruk. "Bir Sazın Hikâyesi: Ustalarının Gözünden Kanun Yapımcılığının Dünyü Bugünü", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 9-40. <http://doi.org/10.5281/zenodo.4021412>

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

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Bir Sazın Hikâyesi: Ustalarının Gözünden Kanun Yapımcılığının Dünü Bugünü

Öz ► Bu çalışmada kanun çalgısının ve yapımcılarının tanıtımı, kanun yapımcılığında kullanılan yöntemler, iyi bir kanunda olması gereken özellikler, kanunun gelişim düzeyi, kanun yapım sıklığı ve talepler, icracı taleplerinin yapımcılığa etkisi, yeni yapımcıların yetişmesi, kanun yapımcılığının akademik ortamdaki durumu, Türkiye ve dünyada kanun yapımcılığı konuları hakkında genel bir sonuç elde etmek amaçlanmıştır.

Nitel araştırma yöntemlerine göre yapılandırılmış bu çalışma tek durum çalışması çerçevesinde desenlenmiş veri toplama tekniklerinden dokümantasyon ve görüşmeden yararlanılmıştır. Bu çalışma için ulaşılabilen kanun yapımcılarına sorular yöneltilmiş, yapımcıların açıklamaları ve verdiği cevaplar ile çalışma şekillendirilmiştir. Araştırmayla ilgili ulaşılabilen kitap, tez, dergi, makale, bildiri ve benzeri kaynaklar incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Müsikisi, Müzik, Kanun, Çalgı Yapım, Kanun Yapımcılığı.

The Story of an Instrument: The Past and Present of Qanun Producing From The Viewpoint of Instrument Manufacturers

Abstract ► In this study, the aim is obtain a general conclusion about the introduction of qanun instrument and luthier, the methods used in qanun produced, features that should be a good qanun, the level of development of the qanun, the customers and demands of qanun producing, impact of the performers on luthiers, recommendations to new luthiers, the situation in the academic environment of the luthiers, qanun production in Turkey and other countries.

This study, which was structured according to qualitative research methods, utilized data collection techniques, documentation and interviews within the framework of a single case study. For this study, questions were asked to the lawmakers who could be reached, and the work was shaped by the producers' explanations and answers. Books, theses, journals, articles, papers and similar resources that can be accessed related to the research were examined.

Keywords: Turkish Music, Music, Qanun, Producing Musical Instruments, Qanun Producing.

Özet

Zengin mûsikî kültürüne sahip toplumların sosyal - kültürel hayatlarında çalgılar ve doğal olarak çalgı yapımı konusu da önemli bir yere sahiptir. Ses ve saz icracıları, besteciler, müzikologlar kadar çalgı yapımcıları da bu kültürün sonraki nesle aktarımında önemli bir sorumluluk üstlenmişlerdir. Çalgı yapımcılığının bir meslek olarak 500 yıllık geçmişi olduğu düşünülmektedir. 20. yy.'ın başlarında ise bugün organoloji (çalgıbilim) adıyla bilinen bilim dalının temelleri atılmıştır. Çalgıların türlerini, tarihini, yapılışını inceleyen bir bilim dalı olan organoloji alanında Türkiye'deki ilk çalışmaların ise cumhuriyetin ilk yıllarında başladığı düşünülmektedir. Bugün ülkemizde çalgılar, bilim dalı olarak akademik ortamda eğitim öğretim faaliyetleri ve bilimsel çalışmalarla varlığını sürdürmektedir. Bunun yanında bir meslek olarak çalgı yapımcılığı da ülkemizde oldukça başarılı bir yere sahiptir. Türk mûsikîsi sazlarının her biri için çok başarılı çalgılar üreten yapımcılarımız gerek yurtiçi gerekse yurtdışındaki talepleri karşılamaktadır.

Diğer Türk mûsikîsi sazlarının tamamında olduğu gibi kanun'da da en iyi yapımcıların Türkiye'de olduğunu söylemek mümkündür. Çeşitli Arap ülkeleri, Azerbaycan, Yunanistan gibi ülkelerde de kanun yapımcılığının sürdüğü bilinmektedir. Bölgelere göre farklılık gösteren icra şekilleri ve icracıların taleplerine bağlı olarak o bölgenin çalgı yapımcılığının da yakından etkilendiğini ve farklılıkların ortaya koyulduğunu söyleyebiliriz. Bugün ülkemizde yapılan kanun sazlarında ölçülendirme, tel sayısı, mandal sayısı gibi konularda yapımcıların genellikle ortak tercihleri olduğunu söylesek de kullanılan malzeme ve yöntemlerde yapımcılar arasında farklılıklar olduğu gözlenmektedir. Kanun sazının parçalarında farklı ağaçların kullanılmasından dolayı doğru parçada doğru ağaç tercihi, bu ağaçların sağlıklı ortamlarda ve yeterli süre kurutulmuş olması ve şüphesiz bu parçaların birleştirilmesindeki el becerisi, tecrübe gibi konular kanun yapımcılığının önemini ve yapımcılar arasındaki farklılıkları ortaya koyan özellikler olarak sıralanabilir. Kanun yapımında kullanılan ağaçları genel olarak abanoz, ladin, ıhlamur, çınar, gül, venge, ovenkol, afrodas, köknar şeklinde sıralamak mümkündür. İyi bir kanunda olması gereken özellikleri doğru bir mandal sistemi, akort sorununa

karşı burguların sağlamlığı, doğru malzemelerin kullanılması, doğru kesim ve konstrüksiyonla yapılmış olması, icracıların beklentisini karşılayacak ses kalitesi, görsel estetik ve uzun ömürlülük şeklinde sıralayabiliriz.

Bu çalışmada Türk mûsikîsi sazlarından kanunun günümüzdeki üretim süreçleri, kanun yapımcılarıyla yapılan görüşmeler ile değerlendirilmiştir. Türkiye’de kanun yapımcılığının genel durumu nedir? sorusu çalışmanın ana problem cümlesidir. Alt problem cümleleri ise şöyle sıralanabilir: Türkiye’deki kanun yapımcılarının çalgı yapımı konusundaki deneyimleri, kullandıkları malzeme ve yöntemler nelerdir?, İyi bir kanunda olması gereken özellikler nelerdir?, Kanunun gelişim düzeyi nedir?, Kanun yapımcıları ne sıklıkla ve kimler için kanun yapmaktadırlar?, İcracıların talepleri kanun yapımcılarını ne ölçüde etkilemektedir?, Yeni yapımcılar yetişiyor mu?, Çalgı yapımcılığının akademik ortamdaki durumu nedir?, Türkiye ve dünyada kanun yapımcılığının genel durumu nedir?

Çalışmada bugün ülkemizde kanun sazı ve yapımcılığının mevcut durumunun farklı özellikler açısından analiz edilmesi amaçlanmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden tekli durum araştırmasına göre desenlenmiş, çalışmanın verileri ise teorik çerçevenin oluşturulması bağlamında kitap, tez, dergi, makale, bildiri ve benzeri kaynaklar dokümantasyon tekniği ve sahadaki mevcut durumun ortaya çıkarılması bağlamında da kanun sazı yapımcıları ile yürütülen görüşmelerle elde edilmiştir.

Kanun yapımcılarına çalgı yapımı konusundaki deneyimleri, kullandıkları malzeme ve yöntemler, iyi bir kanunda olması gereken özellikler, kanunun gelişimini tamamlayıp tamamlamadığı, ne sıklıkla ve kimler için kanun yaptıkları, icracı taleplerinin yapımcılığa etkisi, yeni yapımcıların yetişmesi ve bu konudaki önerileri, çalgı yapımının akademik ortamdaki durumu, Türkiye ve dünyadaki kanun yapımcılığı üzerine sorular yöneltilmiş, bu sorulara verilen cevaplar üzerine çalışma şekillendirilmiştir. Türkiye’deki ulaşılabilen kanun yapımcıları arasından 5 kişi sorularımızı yanıtlayarak çalışmamıza önemli katkılarda bulunmuştur. Ümit Bolu ve Fikret Şaştım ile yapılan görüşmeler atölyelerinde yüz yüze mülakat şeklinde, Kaan Sevil, Levent Güleç ve Ömer

Faruk Kurşunel ile e-posta yoluyla gerçekleşmiştir. Çalışmada ulaşılan sonuçlar aşağıda özetlenmiştir.

Kanun yapımcılarımızın genellikle küçük yaşlarda bir ustanın yanında bu meslekle tanıştığını ve yapımcılarımızın çoğunun kanunun yanı sıra başka çalgıların yapımıyla da ilgilendiklerini söyleyebiliriz. Sadece Türkiye’den değil farklı ülkelerden de kanun taleplerinin olduğu, bu talepler doğrultusunda yapımcıların kanun yapabilmek için ortalama 1 aylık süreye ihtiyaç duydukları görülmektedir. Bazı yapımcıların farklı gelir düzeyine sahip kişiler için farklı kalite ve fiyatlarda kanunlar ürettiği görülürken, bazı yapımcıların ise tek bir kalite ve fiyatta kanun ürettiklerini söyleyebiliriz. Kanun icracılarının talepleri ortaya çıkan sazlarda önemli bir etkidir. Yapımcılar tarafından bu talepler kısmen kabul edilerek bu doğrultuda kanun yapılmaktadır. Ancak makul sınırlarda olmayan talepler kanun yapımcıları tarafından karşılanamamaktadır.

Sonuç olarak, kanun yapımcılığının gelişimi icracı taleplerinin yanı sıra gelecek dönemde yetişecek yeni kanun yapımcılarına da bağlıdır. Çalgı yapımı konusu, müzik yeteneği ve el becerisinin yanı sıra bir öğreticinin yanında yetişmeyi de gerektirmektedir. Mevcut yapımcıların yeni yapımcıların yetişmesi konusunu destekledikleri görülmektedir. Bu alanda yeteneği ve ilgisi olduğu tespit edilen gençlerin erken yaşta yönlendirilmesinin önemli olduğu söylenebilir. Ayrıca çalgı yapımında istenilen seviyelere gelinebilmesi için lisans seviyesi öncesinde eğitim imkânlarının sunulması da faydalı olabilir.

Anahtar Kelimeler: Türk Mûsikîsi, Müzik, Kanun, Çalgı Yapım, Kanun Yapımcılığı.

Extended Summary

In the social and cultural life of societies with a rich musical culture, instruments and naturally instrument production also have an important place. Sound and instrument performers, composers, musicologists, as well as instrument producers have taken on an important responsibility in the transmission of this culture to the next generation. Instrument production is thought to have a 500-year history as a profession. At the beginning of the 20th

century, the foundations of the branch of science known today as organology (instrumental science) were laid. The first of the studies in Turkey in the field of organology , which is a branch of science that studies in the types, history and production of instruments is thought to begin in the first years of the republic. The Today, instruments in our country continue their existence as a branch of science in academic environment with educational activities and scientific studies. In addition, instrument production as a profession has a very successful place in our country. Our producers, who produce very successful instruments for each of the Turkish musical instruments, meets domestic and international demands.

As in all other Turkish music instrument, also the qanun the best of producers is possible to say that in Turkey. It is known that qanun production continues in countries such as various Arab countries, Azerbaijan and Greece. Depending on the types of performance that differ by regions and the demands of the performers, we can say that the instrument production of that region is also closely influenced and the differences are revealed. Although we say that the producers generally have common preferences in terms of dimensioning, number of strings, and number of latches in our country today, it is observed that there are differences among the producers in the materials and methods used. Due to the use of different trees in the pieces of the qanun, the choice of the right tree in the right place, the fact that these trees are dried in a right conditions and for sufficient time and undoubtedly the hand skill and experience in combining these parts can be listed as features that reveal the importance of qanun production and the differences between producers. It is possible to list the trees used in the qanun production as ebony, spruce, linden, plane tree, rose, wenge, ovenkol, afrodas and fir. We can list the features that should be in a good qanun as a correct latch system, the strength of the augers for the tuning problem, the use of the right materials, the right cut and construction, sound quality that will meet the expectations of the performers, visual aesthetics and longevity.

In this study, the current production processes of the qanun from Turkish music instruments were evaluated through interviews with the qanun

producers. What is the general situation of the qanun production in Turkey? question is the main problem statement of the study. Sub-problem sentences can be listed as follows: the qanun producers in Turkey the experiences of instrument production, what are the materials and methods used?, what are the features that should be in a good qanun?, what is the development level of the qanun?, How often and for whom do producer produce qanun?, to what extent do the demands of the performers affect qanun producer?, does the new producers grow?, what is the situation of instrument production in the academic environment?, What is the general situation in Turkey and in the world of qanun production??

In this study, it is aimed to analyze the current situation of the qanun instrument and production in our country in terms of different characteristics. One of the qualitative research methods, it was designed according to the single case study, and the data of the study were obtained from books, theses, journals, articles, papers and similar resources in the context of establishing the theoretical framework, and through interviews conducted with the qanun producers in the context of revealing the current situation in the field.

To qanun producer, on their experiences in instrument production, the materials and methods they use, the features that should be in a good qanun, whether the qanun completes its development, how often and for whom the qanun is produce, the effect of performer demands on production, the training of new producers and their suggestions on this issue, the status of instrument production in the academic environment, qanun production in Turkey and the world about directed questions and the study on the answers given to these questions was structured. Five people can be reached among qanun producers in Turkey has significantly contributed to our work by answering our questions. Interviews with Ümit Bolu and Fikret Şaştım were conducted in the form of face-to-face interviews in their workshops, and by e-mail with Kaan Sevil, Levent Güleç and Ömer Faruk Kurşunel. The results obtained in the study are summarized below.

We can say that our qanun producers usually meet this profession at a young age with a master and most of our producers are also interested in

production of other instruments besides qanun. Not only from Turkey but also from different countries where the demand for the qanun, the average of producers to meet these demands seems they need 1-month period. We can say that some producers, produce qanun at different quality and prices for people with different income levels, while some producers produce qanun with a single quality and price. The demands of the qanun performers are an important factor in the emerging instruments. These requests are partially accepted by the producers and the qanun is produced in this direction. However, unreasonable requests cannot be met by qanun producers.

As a result, the development of qanun production depends not only on performers demands but also on new qanun producer to be trained in the next period. Instrument production requires training with an instructor as well as musical talent and manual skills. Existing producers seem to support the training of new producers. It can be said that it is important to direct young people who are found to have talent and interest in this field at an early age. In addition, it may be beneficial to provide training opportunities before the undergraduate level in order to reach the desired levels in instrument making.

Keywords: Turkish Music, Music, Qanun, Producing Musical Instruments, Qanun Producing.

Giriş

Müziğin icrası için kullanılan aletlerin ortak adı olarak çalgı, saz, enstrüman gibi isimler kullanılmaktadır. Çalgı türlerini, tarihini, yapım biçimlerini inceleyen bilim dalına ise organoloji (çalgıbilim) denmektedir. Organoloji, insan tarafından ses elde etmek için yapılan bütün alet ve aygıtları çalgı olarak kabul eder (Yaygıngöl,1988: 5). Günümüzde kullanılan çalgıların tamamının Hz. İsa'nın doğumundan önce ilkel şekilleriyle de olsa bilindiklerini belirten Say, organolojinin temelinin ise XX. yy.'ın başlarında atıldığını söylemektedir (1985: 402).

Türkiye'de organolojiye yönelik çalışmalar ise cumhuriyetin ilk yıllarında

derleme gezileri esnasında yapılan tespit çalışmaları ile başlamıştır (Tetik, 2015: 199).

Organolojinin çalışma sahalarından biri de çalgıların sınıflandırılmasıdır. Çalgıları çalınış şekillerine, yapıldığı malzemeye, sesinin inceliği/kalınlığına, perdeli/perdesiz oluşlarına göre farklı şekillerde sınıflandırmak mümkündür. Tanrıkorur, sınıflandırmada müzik türüne bakılmaksızın çalgıların geçirdiği aşamaları dikkate alarak vurmali, nefesli ve telli çalgılar şeklinde 3 ana başlık altında toplamıştır (57: 2003). Yaygın olarak tercih edilen sınıflandırmada çalınış şekilleri esas alınmaktadır. Bu şekilde yapılan sınıflandırmada karşımıza mızraplı (telli), yaylı, tuşlu, üfleli (nefesli) ve vurmali gibi türler çıkmaktadır. Senfoni orkestralarında çalgıların konumlandırılması bakımından bu sınıflandırma yeterli görülmemekte ve tahta üfleli, bakır üfleli gibi daha detaylı bir sınıflandırmaya gidilmektedir. Türk müziği sazlarından kanun özelinde gerçekleştirdiğimiz bu çalışmada ise kanunu telli (mızraplı), perdeli ve tiz karakterli (dişi) bir çalgı olarak sınıflandırabiliriz.

Aydoğdu, kanun isminin Yunanca kanon (tek telli saz)'dan geldiğini belirtmektedir. Aynı zamanda kanunun geçmişte sesler sistemini göstermek için pedagojik bir amaçla kullanıldığına yani Yunanca kökenli kanon, kural koyucu anlamına dayandığına vurgu yapmaktadır (2014: 24).

3,5 oktavlık ses alanına sahip olan kanunun en alt teli kaba yegah (re), en üst teli ise tiz muhayyer (la) olarak üretilmektedir. Yapımcılar icracıların tercihinin göre en alt ve en üst tellerde farklı perdeleri kullanabilmektedir. Şekil itibarıyla yatayda alt 95-100cm. üst 20-25cm. dikeyde 38-40cm. ve kalınlığı 4-6 cm. ile dik yamuğa benzer. Genellikle her biri üç telden oluşan 26 perde ve toplamda 78 tel vardır. Perde sayısındaki farklılıklar 24-27 arasında değişiklik gösterebilir.

Bu çalışmada kanun yapımcılarına; çalgı yapımı konusundaki deneyimleri, kullandıkları malzeme ve yöntemler, iyi bir kanunda olması gereken özellikler, kanunun gelişimini tamamlayıp tamamlamadığı, ne sıklıkla ve kimler için kanun yaptıkları, icracı taleplerinin yapımcılığa etkisi, yeni yapımcıların yetişmesi ve bu konudaki önerileri, çalgı yapımının akademik ortamdaki

durumu, Türkiye ve dünyadaki kanun yapımcılığı üzerine sorular yöneltilmiş, bu sorulara verilen cevaplar üzerine çalışma şekillendirilmiştir. Türkiye'deki ulaşılabilen kanun yapımcıları arasından 5 kişi sorularımızı yanıtlayarak çalışmamıza önemli katkılarda bulunmuştur. Ümit Bolu ve Fikret Şaştım ile yapılan görüşmeler atölyelerinde yüz yüze mülakat şeklinde, Kaan Sevil, Levent Güleç ve Ömer Faruk Kurşunel ile e-posta yoluyla gerçekleşmiştir.

1. Kanun Sazında Tarihsel Süreç

Kanunun icadı çoğu kaynakta Fârâbî (870-950)'ye dayandırıldığı gibi kimi kaynaklara göre ise Fârâbî'nin kanun üzerinde çeşitli değişiklikler yaptığı rivayet edilmektedir (Aydoğdu, 2004: 24). Eski bir Arap rivayetine göre ise kanunu Horasanlı Bermek ailesinden olan İbn-i Hallegan'ın icad ettiği söylenmektedir. Diğer bir efsanede ise bir ağacın üzerinde ölen bir kuşun ağacın dallarından sarkan kurumuş bağırsaklarının rüzgarın etkisiyle çıkardığı seslerden esinlenerek kanunun bulunduğunu söylenmektedir (2004: 24). Özalp'e göre kanunun tarihçesi Mezopotamya ve eski Mısır uygarlıklarına kadar uzanmaktadır. Asıl şeklini Ortaçağ'da alan kanunun, bugün kanun ailesinden olduğu düşünülen benzerlerine Pakistan, Hindistan ve Çin'de rastlamak mümkündür (1986: 57). Öztuna, kanun çalgısının Fârâbî tarafından icad edildiği söylentisinin efsane mahiyetinde olduğuna vurgu yaparken aynı zamanda kanunun köken bakımından antik çağa, Eski Mısırlılar'a ve Sümerler'e kadar götürülebileceğini söylemektedir (2006: 431). Evliya Çelebi ise seyahatnâmesinde kanunun icadını Ali Şah adlı bir kişiye atfetmiştir (Mutlu, 1988: 9).

Çalgı biliminde bir kasa üzerinde uzundan kısaya doğru sıralanmış, gerilmiş tellerin açık olarak titreştirilmesiyle ses veren bütün çalgıların ortak adı olan kithara kabul edilmektedir. Babililer ve Asurlular'da kanunun atası sayılabilecek kithara türünden çalgılar tespit edilmiş, bu çalgılar sonraları komşu kültürlerce benimsenmiştir. Kanuna geometrik yamuk şeklini Araplar'ın verdiği sanılmaktadır (Karakaya, 2001: 327).

Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde ve bazı XVII. yüzyıl kaynaklarının belirttiğine göre bu yüzyılda Osmanlı coğrafyasında kanunun kullanıldığı ancak

daha sonraki dönemlerde terk edildiği görülmektedir. Arap ülkeleri ve Kuzey Afrika ülkelerinde yaygınlaşan kanun çalgısının Türk müziğine asıl girişinin XIX. yüzyıl ortalarında Arap asıllı Kanuni Ömer Efendi ile olduğu bilinmektedir (Özalp, 1986: 57). Avrupalı gözlemciler üzerine yaptığı araştırmalar neticesinde Aksoy'un aktardığına göre, XVI. ve XVII. yüzyıllarda sokaklarda, gündelik eğlencelerde, çalgılı kahvelerde kullanılan çalgılar arasında kanun da sayılmaktadır (Aksoy, 1994: 52). Evliya Çelebi o dönem için İstanbul'da 55 profesyonel kanuni olduğunu yazmış, yüzyılın başlarında tanınmış virtüözleri sayarken Revanlı Mirza Haydar Bey ve Çağaloğlu Mustafa Bey isimlerini paylaşmıştır. Ancak XVIII. yüzyılda İstanbul'da kanun çalınmadığı veya daha az çalındığını söylemek mümkündür (Öztuna, 2006: 431).

2. Kanun Sazında İcracılık

Kanun iki elin işaret parmağına takılan yüzük ve yüzüklerin altına sıkıştırılan kaplumbağadan yapılmış bağa mızrapların takılması suretiyle çalınmaktadır. Düzgün bir oturuş ve tutuş her çalgıda olduğu gibi kanun icrasında da önemlidir. Yine her çalgı için önemli olan diğer bir konu da akorttur. Tel sayısının fazla olması ve sabit seslere sahip bir çalgı olmasından dolayı kanunda akort yapmak öğrencilik aşamasında mutlaka bir hoca nezaretinde olmalıdır. Kanun sanatçısı merhum Halil Karaduman, sağlıklı bir akort için çalgının kusursuz olması, yani tellerin kaliteli, burguların düzgün, mandalların çok iyi tesviye edilmiş olması, bağa mızrapların ne yumuşak ne çok sert olmaması gibi özellikleri başlıca koşullar olarak sıralarken, çalgının bu özellikleri taşınamaması durumunda elektronik akort cihazlarından da yararlanılamayacağını vurgulamaktadır (2007: 11). Sesi oturmuş iyi bir kanun kolay kolay akort kaybetmeyeceğinden akort hassasiyeti konusunda da diğer çalgılara ses verme gibi bir görevi de üstlenmektedir. Topluluklarda bütün sazlara sesini duyurabilmesi ve perde hassasiyeti konusunda yönlendirici olması nedeniyle genellikle saz heyetinin ortasında yer alır.

Kanun gerek çalınma şekli gerekse dışı karakterli ve yüksek ses kapasitesine sahip ses rengi ile büyük müzik topluluklarında bile sesi rahatlıkla duyulabilen bir çalgıdır. Bütün bu özelliklerden dolayı batı müziğinde piyanonun önemi ne ise Türk müziğinde de kanunun aynı durumda olduğu düşünüldüğünde kanun için

“Türk müziğinin piyanosu” denmektedir. Piyanoda seslerin hazır bir şekilde icracının önünde yatay bir düzlemdeki sıralı hali ve piyanonun içyapısının da kanuna olan benzerliği bu söylemi destekler niteliktedir. Kanun aynı zamanda telli çalgılar arasında icra esnasında iki elin de aynı işi yaptığı tek çalgıdır.

Kanun daha çok diz üzerinde çalınmakta ancak icracıların tercihinine bağlı olarak özel tasarlanmış sehpa üzerinde de çalınabilmektedir. Her ne kadar iki elin işaret parmakları aracılığıyla çalınıyormuş gibi görünse ve böyle tarif edilse de icradaki tavır farklılıklarına bağlı olarak çalınma esnasında bütün parmaklar kullanılabilir.

İracılar meşk yoluyla aldıkları eğitim ve takip ettikleri ekollerin etkisiyle kendilerine has çalış şeklini ortaya koyarlar. Müzikte tavır (biçim) olarak adlandırılan bu konu gerek saz gerekse ses icrasında önemli bir yere sahiptir. Kanun icrasında glissando, tremolo, tril, stakato, fiske ve çarpma tekniklerinin yanı sıra nota dışı eklemeler ve süslemelerin uygulanışında kanunilerin benimsediği tavra göre farklılıklar görmek mümkündür. Diğer Türk müziği sazları arasında çalınma şeklindeki zenginlikten dolayı kanunun en fazla tavrın geliştirildiği çalgı olduğu söylenebilir.

Geçmişten günümüze (kronolojik olarak) en bilinen kanun icracılarını şöyle sıralayabiliriz;

Kanuni Ömer Efendi (?-1870), Edhem Efendi (?-1920), Kanuni Sarı Talat Bey, Kanuni Hacı Arif Bey (1862-1911), Kanuni Ama Nazım Bey (1884-1920), Hasan Gür (?-1950), İsmail Baha Sürelsan (1912-1998), Muazzez Hanım, Vecihe Daryal (1914-1970), Kanuni Ama Ali Bey (?-1948), Kanuni Vitali Efendi (?-1935), Hayri Yenigün, Hasan Ferid Alnar (1906-1978), İsmail Safa Olcay (1905-1969), Kanuni Saim Bey, Artaki Candan (1885-1948), Fikret Kutluğ (1917-2004), Kanuni Ağyazar, Ahmet Yatman (1897-1973), Halil Karaduman (1959-2012).

Günümüzdeki bazı kanun sanatçıları ise şöyle sıralayabiliriz;

İsmail Tezelli, Ferid Tan, Hüsnü Anıl, Sadettin Öktenay, Nevzat Tümer, Osman Adaş, Gültekin Yertut, Mehmet Öner, Zekai Süer, Erol Deran, Necdet Varol, Nuri Şenneyli, Necati Yıldızdoğan, Gültekin Aydoğdu, Tahir Aydoğdu,

Bertan Üsküdarlı, Coşkun Erdem, Bahaddin Duyarlar, Turhan Yalçın, Orhan Özgediz, Ahmet Cennetoğlu, B.Reha Sağbaşı, Ahmet Meter, Ruhi Ayangil, Göksel Baktagir, Taner Sayacıoğlu, Mehmet İhsan Özer (Aydoğdu, 2004: 38).

3. Kanun Sazında Yapımcılık

Çalgı yapımı; estetik, akustik, teknoloji ve sanat tarihi konuları ile yakından ilgilidir (Yaygınö,1988: 5). Çalgı yapımcılığı bir meslek olarak Batı'da 500 yıllık bir tarihçeye dayanırken ülkemizde yaklaşık olarak yüzyıllık geçmişi olduğu bilinmektedir (Yeğin, 2008). Çalgı yapımcılığı da Türk müziği geleneğindeki meşk sistemine benzer şekilde usta çırak sistemiyle aktarılmaktadır. Çalgı yapımcılarının genellikle tek bir çalgı üzerine eğilerek bu alanda uzmanlaştıkları görüldüğü gibi bazı yapımcıların ise uzmanlaştıkları asıl çalgının yanında yine o gruptan (mızraplı, yaylı, vurmali) diğer çalgıların da yapımı ile ilgilendikleri görülmektedir.

Müzik kültürünün içerisinde kanun çalgısına yer verilen her coğrafyada bu çalgının yapımı da gelişmiştir. Arap ülkelerinin birçoğunda kanun icrası ve yapımcılığının devam ettiği, bunun yanı sıra Azerbaycan ve Yunanistan gibi ülkelerde de bu alanda çalışmaların olduğu bilinmektedir. Bölgelere göre farklılık gösteren icra şekilleri ve icracıların talepleri, o bölgenin çalgı yapımcılığını da yakından etkilemiş ve farklılıklar ortaya koymuştur.

Kanun yapımcılığındaki tarihsel sürece bakıldığında, değişen kültür ve talepler kanun yapımını da etkilemiştir. Bu bağlamda en büyük değişim olarak, kanuna mandal sisteminin ilave edilmesi gösterilebilir. Daha önceleri mandalsız çalınan kanuna mandal eklenmesi 1880'e doğru Kanuni Hacı Arif Bey tarafından gerçekleştirilmiştir (Öztuna, 2006: 431). Türkiye'de günümüz kanun yapımcıları arasında bile kanunun tel, mandal ve deri sayılarında farklılıklar görmek mümkündür. Bu farklılıklarda icracı taleplerinin yapımcıları yönlendirmede en büyük etken olduğunu söyleyebiliriz. Kanun çalgısı kullanılan malzeme ve işçilik açısından diğer Türk müziği çalgıları ile karşılaştırıldığında daha çeşitli malzemelerin kullanıldığı ve buna bağlı olarak yoğun bir işçilik gerektirdiği görülmektedir. Bu etkenler doğal olarak kanunun maliyetini de artırmış ve yapımcıların bazılarını yeni başlayanlara ve profesyonellere yönelik şekilde farklı fiyatlarda kanun üretmeye zorlamıştır.

Ülkemizde kanun üretimi ve eğitimi çeşitli yapımcılar ve eğitim kurumları tarafından sürdürülmektedir. Türkiye’de çalgı yapımı eğitimi verilen kurumları ise şöyle sıralayabiliriz:

İTÜ Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı Çalgı Yapım Bölümü
Ege Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Çalgı Yapım Bölümü
Anadolu Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Çalgı Yapım Bölümü
Bülent Ecevit Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Çalgı Yapım Bölümü

Aydoğdu Kanun Metodu kitabında bilinen en eski yapımcıları şöyle sıralamıştır; Mahmud Usta (1830-?), Emin Usta (1840-?), Uzunyan Artin (1845-?), Hasköylü (1875-?), Onnik Garifyan (1900-?) (2004,37). Bu bilgiden anlaşıldığı gibi, Türk müziği tarihinde besteci ve icracı olarak önemli bir yere sahip olan gayrimüslim mûsikîşinasların çalgı yapımı alanına da katkı sağlamışlardır. Son dönemdeki tespit edebildiğimiz kanun yapımcılarını ise şöyle sıralayabiliriz; Kenan Özten, Ejder Güleç, Levent Güleç, Erkin Gürdoğan, Ataç Sevil, Kaan Sevil, Saadettin Sandı, İbrahim Bakım, Mustafa Sağlam, Ömer Akpınar, Ömer Faruk Kurşunel, Salih Kuru, Salim Özer, Ümit Bolu, Fikret Şaştım.

4. Yöntem

Bu bölümde; araştırmanın konusunu ortaya çıkaran problem durumu, problemi detaylandırmak amacıyla oluşturulan alt problemler, araştırma modeli, evren ve örneklem bulunmaktadır.

a. Ana Problem Cümlesi

Türkiye’de kanun yapımcılığının genel durumu nedir?

b. Alt Problemler

1. Türkiye’deki kanun yapımcılarının çalgı yapımı konusundaki deneyimleri, kullandıkları malzeme ve yöntemler nelerdir?
2. İyi bir kanunda olması gereken özellikler nelerdir?
3. Kanunun gelişim düzeyi nedir?
4. Kanun yapımcıları ne sıklıkla ve kimler için kanun yapmaktadırlar?

5. İcracıların talepleri kanun yapımcılarını ne ölçüde etkilemektedir?
6. Yeni yapımcılar yetişiyor mu?
7. Çalgı yapımcılığının akademik ortamdaki durumu nedir?
8. Türkiye ve dünyada kanun yapımcılığının genel durumu nedir?

c. Araştırma Modeli

Günümüz Türkiye'sinde kanun sazı yapımcılığının mevcut durumunun farklı özellikler açısından analiz edilmesini amaçlayan bu çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden tekli durum araştırmasına göre desenlenmiştir. Çalışmada veriler, teorik çerçevenin oluşturulması bağlamında kitap, tez, dergi, makale, bildiri ve benzeri kaynaklar dokümantasyon tekniği ve sahadaki mevcut durumun ortaya çıkarılması bağlamında da kanun sazı yapımcıları ile yürütülen görüşmelerle elde edilmiştir. Bu araştırma için gerçekleştirilen görüşmeler yüz yüze görüşme suretiyle ve mail aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Verilerin analizinde betimsel analiz tekniğinden yararlanılmıştır.

d. Evren ve Örneklem

Türkiye'deki tüm kanun yapımcıları bu araştırmanın evrenini oluşturmaktadır. Örneklem grubu ise ulaşılabilen 5 (beş) kanun yapımcısından oluşmaktadır.

5. Bulgular

Bu bölümde görüşme tekniği doğrultusunda elde edilen bulgular yer almaktadır. Bulgular alt problemlerin sıralamasına uygun bir biçimde verilmiştir.

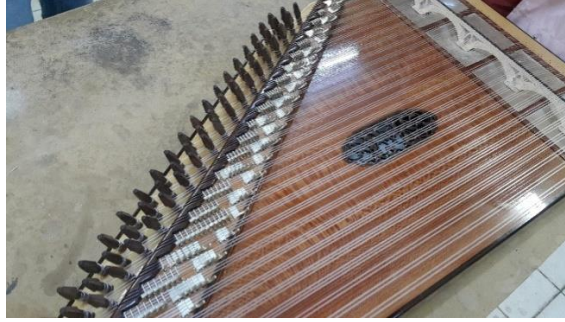
a. Türkiye'deki Kanun Yapımcılarının Çalgı Yapımı Konusundaki Deneyimleri, Kullandıkları Malzeme ve Yöntemler

Bu alt başlığın içeriği genel olarak, yapımcılara yöneltilmiş olan “Çalgı yapımı konusundaki deneyimleriniz, kullandığınız malzeme ve yöntemler hakkında bilgi verir misiniz?” sorusuna verilen cevaplar doğrultusunda şekillendirilmiştir.

Ümit Bolu asıl mesleği öğretmen olan aynı zamanda kanun yapan bir

*The Story of an Instrument: The Past and Present of Qanun Producing
From The Viewpoint of Instrument Manufacturers*

babanın oğlu olan Ümit Bolu'nun çocukluğu atölyede geçmiş ve 1976'dan itibaren kendisi de kanun yapmaya başlamıştır. 1982'de akustik üzerine çalışmalara, 2000 yılında ise tek kafesli kanun yapmaya başlamıştır. Sazın üzerindeki balkonların ne işe yaradığı, sazın üzerindeki deliklerin yerlerinin neye göre belirlendiği gibi soruların cevabını bulmaya yönelik yaptığı çalışmalar neticesinde 2000 yılında kanundaki kafes denilen ses deliklerinin fazla olduğuna, akustik elemanları bozduğuna, hatta göğüsteki filatonun sesleri değiştirdiğine kanaat getirerek tek kafesli bir kanun tasarlayan Bolu, kendi tasarımı olan bu kanunun sesinden icracı ve yapımcı herkesin memnun olduğuna dikkat çekmektedir. Mandal çakmaya ise 1976 da başlamıştır.



Resim 1. Ümit Bolu yapımı tek kafesli kanun

Ümit Bolu'ya göre çalgı yapımında kullanılabilir malzemelerin minimum 5 yıl kuruması gerekmektedir. Kuruması için bekletilen ağacın kesildiği andan itibaren belli bir prosedürde kurutulması gerektiğine dikkat çeken Bolu, kesildiğinde dağda karlar arasında yatan kerestelerin maruz kaldığı mantar ve bakterilerden dolayı deforme olduğunu, çalgı yapımı için atölyeye geldiğinde ise niteliğini kaybettiğini belirtmektedir. Ümit Bolu bu konuyu şöyle ifade etmektedir:

“Müzik aletlerinde kullanılabilir çok güzel ağaçlardan doğrama yapıldığına çok kez şahit oldum. Malzeme konusu böyle içler acısı bir durum. Hadi biz biraz sağdan soldan ediniyoruz ağaçları hatta gerekirse dağdan kendimiz kesiyoruz. Onun için izin almalar şunlar bunlar zaten büyük eziyetler. Sonra kurutuyoruz ediyoruz ama bu mekan sorununu da getiriyor. Yani bizim işimiz kabaca 25-30 metrekairelik bir alanda çözülebilecekken daha büyük bir atölye, bir depo, bir kaba kesim atölyesi falan gibi

desteklerin olması gerekiyor. Bunları tek başınıza yapmaya kalktığınızda da maliyetinizi artırıyor. Benim yine 2000'li yıllarda 5 ton çınar ağacım yerim olmadığı için koyduğum depoda kurtlandı mesela. Bir kamyon ağaç kurtlandı ve yok oldular. Böyle sorunlarda var. Hoş, son zamanlarda birkaç kişi müzik aletleri için hazır malzeme sunmaya başladı. O bir avantaj bizim için. Seçilmiş malzemelerden alıyoruz. Maliyeti yükseliyor ama işin temeli daha doğru oluyor.”

Ümit Bolu kanun yapımında geliştirdiği yöntemin kendisine ait olduğunu ifade etmektedir. Aldığı mimari eğitimin verdiği bir takım konstrüktif bilgilerle bir sistem geliştirmiştir. Kendi değimiyle daha sağlıklı bir kanunun nasıl yapılacağı sorusuna yanıt ararken almış olduğu uzay geometri eğitiminden yararlanmıştı. Kendi geliştirdiği yöntemlerin genellikle başkaları tarafından tercih edilmediğini vurgulayan Bolu, bu konuyu şu örnekle açıklamıştır:

“Mesela sazın parçalarını yapıştırıp bütünlemeden önce neredeyse son haline yakın duruma kadar dışarıda işliyor sonra birleştiriyorum. Bunun için özel bir aparat yaptım. Bu aparatın üzerinde tutkalsız montaj yapıyorum. O montajdaki son durum başarılıysa artık ağaçları yapıştırıyorum. Bu yöntemi kullanan kimse yok.”

Kanun mandallarını İzmir'den temin eden Bolu, alpaka mandalların en doğru tercih olduğunu ifade etmektedir. Ümit Bolu'nun mandal çakmak için ayırdığı süre ortalama bir haftadır. 2 buçuk 3 saatte yerine çakılabilen ticari nedenlerle enjeksiyon döküm mandalların, raylı mandal sistemlerinin de olduğuna dikkat çeken Bolu, en verimli mandal tipinin alpaka mandalı olduğuna işaret etmekte ve bu konuyla ilgili şunları ifade etmektedir;

“Bir hafta gibi bir sürede yerine koymak, sesleri denetleyerek çakmak ki artık kalıpla çakıyorlar (bu kadar uzunlukta, şu kadar yükseklikte bir dizi bu işi görür diyerek yapıyorlar). Sonuçta birbirine çakışmayan sesler oluşuyor. Ama o kadar hatayı icracılar hoş görüyorlar demek ki. Ben bazen ölçüyorum 14 cent hatalı sesler buluyorum. 14 cent benim sazımda neredeyse 1 mandal. 16,66 cent'e geliyor benim 1 mandal büyüklüğüm.”

Ümit Bolu deri kısmında sentetik ve hayvansal her iki malzemeyi de kullanmaktadır. Hayvansal derinin sıcaktan ve rutubetten etkilendiği için akort sorunu oluşturduğunu ifade eden Bolu, sentetik derinin daha kullanışlı

olduğunu ifade etmektedir. Tel basıncı ve derinin ilişkisinin önemine vurgu yapan Bolu bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Hayvansal derinin kalınlığının 0,25 0,30mm civarında olması gerekiyor, üzerindeki yükü taşıyabilmesi için. Hele yeni pvf karbon teller çıktığından beri tansiyon daha da arttı. Altı yüz küsür kilolara çıktı. O kadar yüksek yükü taşıyabilmek için daha da kalın olması gerekiyor. Ama sentetik deride 0,18 0,20 kalınlık yeterli gücü sağlıyor. Böyle olunca derinin ince olması da seste daha az kütleyi rezonansa getirmek zorunda kalma durumundan dolayı ses çevirecek enerjiyi daha fazla sunuyor. O yüzden sentetik deriden yanayım ama bu konuda da pek bir araştırma yapmadım açıkçası.”

Tellerin takıldığı dip takozu ya da tel ağacı denen yerde sert, yüke dayanımı yüksek bir ağaç kullanılması gerektiğine vurgu yapan Bolu, burada kayın ağacı kullanmaktadır. Burguların takıldığı burguluk denilen bölümde burgunun rahatlıkla hareket edebilmesi için ıhlamur tercih etmektedir. Kanunun iç yapısında hem çekmeye hem basınca dayanıklı olması için kayın kullanmaktadır. Uzun kenar kısa kenar gibi boyuna taşıyıcı yerlerde sert ladin ya da hondurassvatenya (gitar sapında da kullanılan) tercih etmektedir. Armoni tablasında çınar, ladin, maun gibi çeşitli ağaçlar kullanmaktadır. Buradaki tercihlerin kişilere göre değişebildiğini vurgulayan Bolu, rezonans verebilecek, ses dağılımı açısından uygun olan karaağaç, sedir, akçaağaç gibi ağaçların da kullanılabileceğini belirtmektedir. Her iki yönden gelişebilecek çekmeye karşı sırt kapağında kontrplak tercih etmektedir. Aksi halde çatlama yaşanacağını belirten Bolu, eski kanunların birçoğunda bu sıkıntının yaşandığına dikkat çekmektedir.

Mandal tablasında aşınma direnci yüksek bir ağaç olan hibrit çınar kullanmaktadır. Mandalların sürtünmesine karşı kayın ağacının yetersiz kaldığını belirtmektedir. Hibrit çınarın ses iletim özelliği olduğunu belirten Bolu, kendi sazlarında mandal tahtasının geleneksel yapıdaki gibi altının boş olmadığını, tamamen göğse yapıştırılmış olduğunu, böylece sesin mandaldan doğrudan armoni tablasına iletildiğini ifade etmektedir. Kenar çitası ve süslemelerde hint, pelesenk, abanoz ve gül ağacı ailesi, burgularda ise sert olması gerektiği düşüncesiyle abanoz veya pelesenk tercih etmektedir.

Ümit Bolu kanun telleri hakkında şunları söylemektedir:

“Eskiden benim çocukluğumda bağırsak tel kullanılıyordu. Sazlar da ona göre narindi. Sonra plastik teller çıktı. İlk çıkan plastik teller daymetron ismiyle çıkmıştı. Pür naylon diyor ona üretenler. Tabi tansiyonları yükselince ses de yükseldi ama yüksek tansiyon sazları katladı, parçaladı. Bir armoni tablosu tasarımı eski sazlarda uzun yan dışında görmedim ben. O yüzden sazlardan ses çıkmıyordu. Ses çıksın diye kalın teller takılıyordu. Teller kalın olunca sazlar taşıyamadı. Sonra bu tayneksi ürettiler. Bugün de hala kullanılıyor. Tayneks o pür naylonun içine birkaç katkıyla daha sertleştirip genel amaçlı bir tel üretti. Yine dupond firması ki zannediyorum patenti onlarda. Sonra en son Japon icadı bir tel geldi pvf diye. Saç örgüsü gibi çok ince yapılarla oluşan. Çok yüksek tansiyonda akorda gelebilen, böylece enerjisi daha yüksek bir tel. Ashında balık tutmak için yapmış adamlar bunu ama ortaya çıktı ki müzik aletlerinde de iyi sonuç veriyor. Ve bunu kullanıyoruz. Tayneks tellerle bir kanunun toplam tansiyonu (yatay bileşen olarak söylüyorum) 450 kg civarı falan. Kalınlık değişirse 500 kg’ı ancak bulursun. Ama pvf dediğimiz karbon tellerle bu 600 kg’ı geçiyor. Bu da saza çok ciddi bir yük bindirdi. Sazlar ağırlaştır, konstrüksiyon elemanlarını kalınlaştırdı, eklemeler yapmak zorunda kaldık. Bu karmaşa arasında sazların sesleri de dağıldı, kayboldu tabi. Şimdi onları toparlamaya çalışıyoruz. Sazın üzerinde iki farklı türde tel kullanmayı da ben icat ettim diyebilirim. Kenan ağabeyin getirdiği tellerde 0,48 çok ince diye çargah dahil pvf, ondan yukarısını tayneks kullandım. Zaten ilk pvf teli getiren Kenan Özten’dir. Onun getirdiği tellerde 0,48 çok ince ve mandal çabuk kopartıyor diye. Çünkü sazların mandalları ona göre çakılmamıştı. Hem tansiyon yüksek eşiğe basıyor, deriye basıyor, çok basınca mandal sertleşiyor, tel incecik. Mandal hemen kopartıyordu. Ben de öyle bir teknikle çözüm ürettim. Sonra tamamı pvf olup mandalları ona göre çakılmış sazlar yapmaya başladım. Ama kullanan kişinin kullandığı yere göre değişik tel, değişik mandal sertliği hatta değişik kanun olması gerekiyor. Yani bir minibüsle araziye çıkamazsınız. Veya bir arazi aracıyla uzun yola gidemezsiniz. Bunun gibi arabalarda bir sürü segment var. Ama bizim icracılarımız bir tane kanun olsun her yere onunla gideyim diyor. Stüdyo, konser, akustik bir konser veya bir derneğe çalışmaya.. O yüzden farklı sazlar yapılması gerektiğini düşünüyorum.”

2014 yılında kaybettiğimiz en tanınmış kanun yapımcılarından Ejder Güleç’in oğlu olan Levent Güleç, babası ve ağabeyinden kanun yapmayı öğrenmiştir. Babasının kanun imalatında, eski ustaların kullandığı ağaçları kullandığını, birçok ağaçtan ses tablosu denediğini ancak en iyi tınıyı çınar

ağacından elde ettiğini belirtmektedir. Deneyimlerimi yıllarca farklı ağaçlar kullanarak daha kaliteli ses elde etmekle artırdığına dikkat çeken Levent Güleç, bu deneyimlerinin sonucunda ise kaliteli ağaçları alıp en az beş yıl gölgede kuruttuktan sonra doğru kesim yaparak ve doğru malzemeyi doğru yerde kullanarak iyi bir kanunun ortaya çıkabileceğini vurgulamaktadır.

1975 yılında mobilyacıda kalfa olarak çalışmaya başlayan Fikret Şaştım ise 17 yaşlarında sanat müziğine olan ilgisi üzerine kanun dersi almaya ve hocasının da yardımıyla kanun yapmaya başlamıştır.

Kanunda genel olarak abanoz, ladin, ıhlamur, çınar (kapak), gül ağaçlarını kullanmaktadır. Sazın üzerindeki basınca göre sert ya da yumuşak ağaç tercihinin değişebileceğine vurgu yapan Şaştım, örnek olarak ladin gibi çok yumuşak bir ağacın yalnızca kanunun yan bölgelerinde, sert ağaçların burgularda, burgu tahtasında ise ıhlamur gibi yumuşak ağaçların tercih edilmesi gerektiğini belirtmektedir. İki sert ağaçla sağlıklı bir akort yapmak mümkün değildir. Burgularda ise fiber karbon ya da eğilip bükülemeyecek kadar sert bir plastik malzeme kullandığını, bunların dışında abanoz, şimşir, gül gibi ağaçların da tercih edilebileceğini belirtmektedir. Mandal tablasının da sert ağaçtan olması gerektiğini söyleyen Şaştım, bu bölgede kullandığı maun ve kayının üzerini ceviz ya da abanozla kapladığını vurgulamaktadır. Yan filatolar da doğal abanoz kullanılabileceğini fakat kendisinin daha ekonomik olmasından dolayı yapay abanoz tercih ettiğini belirtmektedir.

Kanun yapımında her ustanın kendine özel yöntemi olduğunu belirten Şaştım, genellikle ustadan öğrenildiği şeklin birebir uygulandığını ancak kendisinin ana kaidelere bağlı kalmak şartıyla yeni denemeler yaptığını belirtmekte, ayrıca kanunda süsleme olarak kullanılan sedef kaplamanın kendisi tarafından geliştirildiğine işaret etmektedir. Şaştım'a göre sazın ağırlığı da önemlidir ve seçilen malzemeler sazi ağırlaştırmamalıdır. Mandal tahtasında gerçek abanoz kullanılan kanunların ağırlıklarının arttığını belirtmektedir.

Fikret Şaştım mandallarda teli aşındırmayacak yumuşak malzeme kullanılması gerektiğini ve kendisinin alpaka mandal kullandığını belirtmiştir. Kanun yapımına başladığı ilk yıllarda eski bozuk paraları eriterek de mandal

yapımında değişik yöntemlere başvurmuştur.



Resim 2. Kanunda mandal sistemi (Fikret Şaştım yapımı)

Mandalların montajıyla ilgili ise şunları paylaşmıştır:

“Bazı ustalar dip mandalları çakıldıktan sonra yerine bir tane alıştırıp bir tane takıyor. Bu çok uzun zaman alır. Bir ayda mandal çakıyorum dersiniz bunu çoğu kişiye kabul ettiremezsiniz. İnsanlar, özellikle ticari amaçlı bu işi yapan ustalar bunu bir iki güne indirmenin çabasında. Benimde kendime göre şöyle bir yöntemim var. Rahat çalışabileceğim eğimli bir tezgahım var. Mandalların düz bir doğrultusunu buluyorum. Dip mandalların tele 90 derecelik açıda durması gerekiyor. Bu ilk yapılması gereken işlerden biridir. Notaların akortlu şekildeyken önce natürel yerlerini sonra diyezli yerlerini buluyorum. Oraları işaretliyorum. Örneğin 6’lı mandal esasına göre çakıyorum ben. Esas bölgedeki fa ve do 12 mandaldan oluşuyor. Bu doğrultuda üst çizgilerini çakıp bu çivilerin hepsini dolduruyorum. Geriye mandal mesafelerinin eşit olması kalıyor. Mandalların çalarken düşmemesi için doğru eğitim, birini kaldırdığımızda diğerlerini de kaldırabilmesi yatırabilmesi için aralarındaki uyum önemlidir. Ben tek tek yerlerini bularak çakıyorum ama kalıpla yapanların olduğunu da biliyorum. Mandal çakmak dikkat gerektiren bir iştir. Günde 8 saat hiç durmadan mandal çakamazsınız. Çakarsanız da büyük ihtimalle gözlerin yorgunluğu, dikkat eksikliği gibi nedenlere bağlı olarak hata yaparsınız. Benim mandallar için ayırdığım zaman ortalama 7 gün diyebilirim.”

Kanun yapımcılığına babası Ataç Sevil ile başladığını belirten Kaan Sevil, yaklaşık 30 yıldır kanun yaptığını, kullanılan malzemeleri ise icracıların istekleri

doğrultusunda belirlediğini söylemektedir.

Çalgı yapımında ithal ağaçlar kullandığını belirten Ömer Faruk Kurşunel, venge, ovenkol, afrodas, morgül gibi sert ve hava şartlarına dayanıklı ağaçları mandal tahtası ve yan işlemlerde kullandığını, göğüste ise çınar ağacını tercih ettiğini ancak farklı ağaçların da kullanılabildiğini söylemektedir. Kanun iskeletinde köknar ve ladin kullandığını, kaplama ve yapay ürün tercih etmediğini belirtirken, üretim aşamasında kullandığı malzemeleri ise testere, planya, dikfreze, yatarşerit, elfrezesi, cnc router ve lazer makineleri şeklinde sıralamaktadır.

Doğru şartlarda kurutulmuş ağacın önemine vurgu yapan Kurşunel, ölçü, tel boyu, tel ve deri kalınlıkları gibi unsurların iyi bir kanun için önemine işaret etmektedir. Kendi imalatı olan mandalları kullandığını, mandallarda paslanmaya ve telle sürtünmeye karşı dayanıklılığın önemli olduğunu belirtmektedir. Kanunun telleri ile olarak ise ilgili şunları ifade etmektedir:

“Kanun sazı bir ritim sazı gibidir tel baskısı deri orantısı ve tel boyu tutmazsa iyi bir ses elde edemezsiniz. Örneğin neva tel boyu 40cm tel kalınlığı 0.70 olursa tuşe yumuşak ve ses çok güzel olur, aynı nevanın tel boyu 42cm olur tel kalınlığı yine 0.70 olursa tuşe sertleşir ve ses tizleşir.”

b. İyi Bir Kanunda Olması Gereken Özellikler

Bu alt başlığın içeriği genel olarak, yapımcılara yöneltilmiş olan “Sizce iyi bir kanunda olması gereken özellikler nelerdir?” sorusuna verilen cevaplar doğrultusunda şekillendirilmiştir.

Ümit Bolu estetik ve ses unsurlarının her müzik aletinde en öncelikli aranacak özellikler olduğunu düşünmektedir. Uzun ömürlü olması ve dayanıklılık gibi özelliklerin de önemine vurgu yapan Bolu, özellikle ahşap malzemedен yapılan çalgılarda ahşabın zaman içerisinde göstereceği değişikliklerin de yapımcılar tarafından hesaplanması gerektiğini belirtmektedir. Ümit Bolu iyi bir kanunda olması gereken özellikleri şöyle sıralamıştır:

1- Doğru bir mandal sistemi

- 2- Akort sorununa karşı burguların sağlamlığı
- 3- Doğru malzemelerin kullanılması, doğru kesim ve konstrüksiyonla yapılmış olması.
- 4- İcracıların beklentisini karşılayacak ses kalitesi
- 5- Uzun ömürlülük.

Levent Güleç ise iyi bir kanunda olması gereken özellikleri şöyle sıralamıştır:

- 1- Ses tınısı
- 2- Kaliteli mandal sistemi
- 3- Dayanıklılık
- 4- Görsel estetik

Fikret Şaştım'a göre uzun süre dinlendirilmiş, kuru ağaçtan yapılmış, statığı iyi hesaplanmış, birleşim yerleri düzgün şekilde yapılmış, iyi bir mandal dizilimine sahip, birbirini saran burğu tahtası ve burgulara sahip olmasının yanı sıra estetik ve görüntü de önemlidir. Mandalların iyi tesviye edilmiş olması, eşiğin sağlam ve kuru bir ağaçtan yapılmış olması, derinin çok kalın olmayan uygun bir türden seçilmesi, iç taraftaki balkonların dizilimi ve kullanılacak yere göre doğru ağaç seçimi gibi konuların iyi bir kanun için önemine vurgu yapmaktadır.

Kaan Sevil ise titizlikle uygun malzeme seçiminin önemine vurgu yapmakta ve uzun yıllar kurutulması gerektiğini ayrıca uygun tutkal ve uygun ölçülerin de iyi bir kanun için önemli olduğunu belirtmektedir.

Ömer Faruk Kurşunel iyi bir kanunda olması gereken özellikleri şöyle sıralamaktadır:

- 1- Kullanılacak ağaçların masif ve kuruluşu
- 2- Mandal tahtasının masif ve sert ağaçtan seçilmesi ve üzerinde kaplama olmaması.
- 3- Mandal çakılırken bizgi (yastık) ile eşiğin orantısının düzgünlüğü
- 4- Kanunun uzun boyunun bükmeye karşı bir yay gibi açılı olması
- 5- Mandallarda koma aralıklarının oktav sesleri tutması, ne sert ne de

çok yumuşak olması.

c. Kanunun Gelişim Düzeyi

Bu alt başlığın içeriği genel olarak, yapımcılara yöneltilmiş olan “*Kanunun gelişimini tamamladığını düşünüyor musunuz?*” sorusuna verilen cevaplar doğrultusunda şekillendirilmiştir.

Türk müziği sazlarının ney dışında hiçbirinin gelişimini tamamladığını düşünen Ümit Bolu, ney için tarihsel süreç içerisinde yalnızca başpare konusunda gelişme kaydettiğini, böylelikle günümüzde neyin artık gelişmiş bir çalgı olduğunu belirtmektedir. Kanun dahil olmak üzere diğer Türk müziği çalgılarının tamamının hâlâ üzerinde çalışılması gereken birçok problem olduğunu söyleyen Ümit Bolu bu konuyu şöyle ifade etmektedir:

“Konstrüksiyonunu çözemedik, seslerin ne olması gerektiğini çözemedik. Bana bugün Türkiye’de hatta dünyada her hangi birisi kanunun olması gereken armonik grafiğini veremez. Biz bugün Türkiye’de sesleri bile tanımlayamıyoruz. Batılılar bir hat çizmişler üstüne yüksek, altına yumuşak, soluna mat, sağına sert demiş mesela. Sesi o grafik üzerinde değerlendiriyorlar. Türkiye’de böyle bir şey bile yapmıyoruz. Yani sesi değerlendirebilmek için, bir deney yapabilmek için (deney bir prosedür içindir) eğer o prosedür içinde bir aşamayı atlarsanız sonuç elde edemezsiniz ya da elde ettiğiniz sonuç bilimsel olmaz. Türkiye’de müzik aletlerinin testinde böyle bir prosedür bile yok. O yüzden kanunda özellikle yapılması gereken birkaç şey daha var. İlk önce hangi armonikler baskın olacak, ses grafiği nedir, Türk müziği sazları topluluğunun içinde kanunun yeri nedir, bunlar belirlenecek. Buna göre o sesi verecek kanunu yapmak için konstrüksiyon ne olmalı, teller ne olmalı, tellerin tansiyonu ne olmalı, bunları belirleyeceğiz. Aslında Türk müziğinin baskıları, ses sistemi falan benim hiç umurumda değil. Ses sistemi ne olursa olsun o mandal çakılır. Fakat sesi ne olmalı sazımın, bunu bana söyleyecek kimse yok. Bunu icracılar söylemezse, üniversiteler söylemezse, akademiler söylemezse kim söyleyecek? Ben bir şey buldum yapıyorum ama doğru olduğunu da iddia edemem.”

Kanunda mandal sisteminin başlı başına bir sorun olduğunu ifade eden Bolu, bazı batı eserlerinin icrasında da kanunun kullanıldığını ancak akor eşliklerinde sıkıntılar yaşandığını belirtmektedir. Bu sorunu ortadan kaldırmak amacıyla kendi tasarladığı kromatik kanun hakkında şunları ifade etmiştir:

“Kanunda bazı şeyleri yeterli hızda çalamıyorsunuz, farklı akorlar basmanız gerektiğinde. Mesela bir caz tarzı olan “takefive” çalmaya kalkın o akorları basamazsınız kanunda. Bunları çalabilmek için 1992’de kromatik kanunu tasarlamıştım. Tamer Pınarbaşı çalar diye düşünerek, hatta Nail Yavuzoğlu da vardı bu sohbetlerde. Ama bu konudaki desteği icracılardan ziyade akademisyenlerden, üniversitelerden beklerdim. Oralarda “kromatik kanun nasıl çalınır? Sonuçları nelerdir? Türk müziğine katkısı olur mu?” gibi çalışmalar yapılabilirdi. Mesela normal kanunda Türk müziğinin 10 akordundan mandalı abartarak belki 6 7 8 tanesini çalabilir. Ama onunu birden çalamaz. Kromatik kanun hepsini çalabilir. Yani şu ses üzerinden şu makamı kuramam, bu diziyi kuramam gibi bir sorunu olmaz. Belki de daha iyi olacak. Ama bunlara tek başına benim karar vermem yanlış olur.”

16.-17. Yüzyıllarda kanunda mandal sisteminin olmadığına ve makamlar arası geçkilerin yapılamadığına, bu yetersizlikten dolayı kanunun tercih edilmediğine dikkat çeken Bolu, aynı dönemde kanunların tek kafesli olduğunu ve haremde kadınların kanunla ilgilenmeye başlamasıyla kanun üzerine süsleme, sedef gibi eklemelerin olduğunu belirtmiştir. Bolu’ya göre kanun, geçen zaman içerisinde büyük değişimler yaşamış ve bu değişim bundan sonra da müziğin alacağıın şekil ve müzik zevklerimize bağlı olarak devam edecektir

Kanun sazının şekil ve mandal sistemi itibariyle gelişimini tamamladığını düşünen Levent Güleç, bundan sonraki değişimin ses rengini etkilemeyecek şekilde görünüm ve estetik yönünde olabileceğini belirtmektedir.

Gelişime açık olmak gerektiğini vurgulayan Fikret Şaştım, yakın dönemde geliştirilen elektronik kanunun bu çalgının yaşadığı en büyük değişim olduğunu belirtmektedir. Doğal olmayan malzemelerin, sentetik boyaların kullanıldığı bir çalgıdan çıkan sesin de doğal olmayacağını ve müziğimizi doğru ifade edemeyeceğini belirtmektedir.

Kanunun zaman içerisinde birçok değişim yaşadığını ifade eden Kaan Sevil, son yıllarda yapılan kanunlar ile gelişim sürecindeki yolun sonuna gelindiğini ve bundan sonrası için büyük değişimler beklemediğini belirtmektedir.

Kanun yapımında artık teknolojiden yararlandığını ve geçmişte yaşanan sorunların böylelikle çözüldüğünü belirten Ömer Faruk Kurşunel, kanunun artık

gelişimini tamamladığını ifade etmektedir. Bilgisayar destekli 3 boyutlu tasarımlarla ideal ölçülerin tespit edildiğini ve kullanılan krom mandallarla da geçmişte yaşanan mandal ve tele bağlı sıkıntılarının giderildiğini belirtmektedir.

d. Kanun Yapım Sıklığı ve Talepçi Profili

Bu alt başlığın içeriği genel olarak, yapımcılara yöneltilmiş olan “*Ne sıklıkla ve kimler için kanun yapıyorsunuz?*” sorusuna verilen cevaplar doğrultusunda şekillendirilmiştir.

Yurtdışından amatör/profesyonel çeşitli icracılar için yaptığı kanunların yanı sıra Arjantin, Avustralya, Japonya, Finlandiya, Arap ülkeleri gibi yurtdışından da çeşitli kanun isteklerini karşılamaya çalıştığını belirten Ümit Bolu, ortalama olarak ayda bir kanun yaptığını söylemektedir. Yaptığı kanunların bir süre sonra bakım için geldiğinde icracılar tarafından kötü kullanılmış olmasından duyduğu üzüntüyü ifade eden Ümit Bolu, yapımcıların özenle ortaya koyduğu bir sazın icracılar tarafından da itina ile kullanılması gerektiğine işaret etmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak en büyük özelliğinin amatör profesyonel ayırt etmeksizin her talep için aynı kalitede kanun yaptığını belirten Levent Güleç, yurtiçi ve yurtdışındaki çeşitli icracılar için sıklıkla kanun yaptığını ifade etmektedir.



Resim 3. Levent Güleç kanun atölyesi

Ortalama iki ayda bir yurtiçi ve yurtdışına kanun yaptığını belirten Fikret Şaştım, bu rakamın diğer yapımcılarla kıyaslandığında oldukça düşük olduğuna

işaret etmekte ve bu konudaki belirleyici unsurun yapımcının tanınırlığı ve sosyal ilişkileri olduğuna dikkat çekmektedir.

Genellikle gelen talepler doğrultusunda kanun yaptığını ve kanun yapma sıklığının değişkenlik gösterdiğine vurgu yapan Kaan Sevil, profesyonel ve yeni başlayanlar için farklı çeşitlerde kanun tasarladıklarını belirtmektedir.

Ömer Faruk Kurşunel ise icracıların talepleri doğrultusunda ve amatör/profesyonel ayrımı yapmadan sıklıkla kanun yaptığını belirtmektedir.

e. İcracı Taleplerinin Kanun Yapımına Etkisi

Bu alt başlığın içeriği genel olarak, yapımcılara yöneltilmiş olan “*İracıların talepleri yapımcılığınızı ne ölçüde etkiliyor?*” sorusuna verilen cevaplar doğrultusunda şekillendirilmiştir.

Yapımcıların icracıların taleplerine uymakla yükümlü olduğuna vurgu yapan Ümit Bolu, mandal, tel sayısı gibi makul isteklerin karşılanabildiğini ancak boya, fazladan delik gibi taleplerin yapımcılar tarafından belirlenebileceğini belirtmektedir.

Levent Güleç icracıların talepleri doğrultusunda şekillenen unsurların çok fazla olduğunu belirtmekte, bunun en belirgin örneğinin ise kanunda kullanılan 5 koma mandal sisteminin 1980’li yıllarda batı sazlarıyla çalınabilmesi için 4,5 koma sistemine dönüştürülmesi olduğunu ve bu sistemin birçok yapımcı tarafından da kabul edilerek uygulandığını ifade etmektedir.

Profesyonel icracıların kulağının ve müzik bilgisinin birçok yapımcıdan daha iyi olabileceğine vurgu yapan Fikret Şaştım, icracıların taleplerinin dikkate alınması ve istifade edilmesi gerektiğini belirtirken, kullanılan malzeme, ölçülendirme gibi çalgı yapımcılığının belirli kurallarına müdahale edilemeyeceğini belirtmektedir. Sipariş şeklinde değil, tamamlanmış sazların icracılar tarafından tercih edilmesinin daha doğru olacağına işaret etmektedir.

İracıların talepleri doğrultusunda kanun yaptığını belirten Kaan Sevil, bu yöntemin yapımcıların tecrübelerini artırmada en önemli etken olduğunun

altını çizmektedir.

Ömer Faruk Kurşunel ise kanunun genel yapısını, sağlamlığını bozmadan icracı taleplerini karşılamaya çalıştıklarını, karşılanabilen bu taleplerin ise genelde görsellik (süsleme) kısmında olduğunu belirtmektedir.

f. Yeni Yapımcıların Yetiştirilmesi

Bu alt başlığın içeriği genel olarak, yapımcılara yöneltilmiş olan “*Yeni yapımcılar yetişiyor mu? Bu konuda önerileriniz nelerdir?*” sorularına verilen cevaplar doğrultusunda şekillendirilmiştir.

Kanun yapımı konusunda yetiştirdiği birkaç kişi olduğunu belirten Ümit Bolu, bunlardan bazılarının ud, tanbur, gitar gibi farklı çalgıların yapımına yöneldiklerini vurgulamış, hatta kendi sahalarında gayet başarılı bulunduğu Faruk Tünüz, Mustafa Gencer ve İsmail Dalgın gibi isimleri örnek olarak sıralamıştır.

Eskiye göre yeni yapımcıların daha çok yetiştiğini vurgulayan Levent Güleç, yeni yetişen yapımcılara icracıların isteklerini karşılamaya yönelik çalışmalarını gerektiği yönünde tavsiyede bulunmuştur.

Çalgı yapımcılığının babadan oğula geçen bir meslek olduğunu belirten Fikret Şaştım, günümüzde eğitim sisteminin çocuk yaşta çırak yetişmesine engel olduğuna işaret etmiştir.

Kaan Sevil bu konuyla ilgili olarak yeni yapımcıların yetiştiğini ancak çalgı yapımının tecrübe, bilgi ve emek isteyen zor bir alan olduğunu belirtmiştir.

Yeni yapımcıların yetişmesiyle ilgili olarak Ömer Faruk Kurşunel konservatuvarların çalgı yapım bölümlerinden yetişen öğrencilerin bu alana katkı sağladığını ancak usta çırak ilişkisi ile öğrenilmesi gereken bu meslekte yeterli seviyeye erişemediklerini, bu sebeplerden dolayı birçoğunun öğretmenliği tercih ettiğini belirtmektedir.

g. Çalgı Yapımcılığının Akademik Ortamdaki Durumu

Bu alt başlığın içeriği genel olarak, yapımcılara yöneltilmiş olan “*Çalgı*

yapımcılığının akademik ortamdaki durumu hakkındaki düşünceleriniz nelerdir?” sorusuna verilen cevaplar doğrultusunda şekillendirilmiştir.

Ümit Bolu kemanda başarılı yapımcıların olduğunu ancak kanun ve ud yapımında yetersiz kaldığını belirtmektedir. Üniversitelerin çalgı yapım alanında piyasadaki yapımcılığın çok gerisinde olduğuna vurgu yapan Bolu, çalgılar üzerine yapılan başarılı akademik yayınların oluşunu ancak bu araştırma ve analizlerin çalgı yapım alanına taşınmadığını ileri sürmektedir. Düzenlenen kanun sempozyumlarına davet edildiğini hatta bunlardan birinde ödül de takdim edildiğini paylaşan Bolu, bu organizasyonların kanun yapımcılığına katkısı bağlamında beklentileri karşılamadığını belirtmiştir.

Ümit Bolu'nun aksine Levent Güleç çalgı yapım bölümlerinden mezun olan öğrencilerin doğru işlere imza attığını belirtmiş, bu eğitimin lise düzeyinde başlatılması yönünde bir öneride bulunmuştur.

Piyasada yetişmiş bir yapımcının kontrolü ya da müdahaleleri olmaksızın yapılmış bir sazın yeterli olmayacağına vurgu yapan Fikret Şaştım, çalgı yapım bölümlerinde fiziksel imkanların yetersiz olduğunu ve öğrencilerin birçok konuda kendilerinden destek aldığını belirtmektedir.

Kaan Sevil bu alanda daha bilgili ve tecrübeli akademisyenlerin yetişmesiyle akademideki çalgı yapım sahasının beklenen düzeye erişebileceği görüşündedir.

Konservatuarları bitiren birçok öğrencinin çalgı yapımda kullanılan testere, planya, freze gibi aletleri hiç kullanmadan mezun olduklarına vurgu yapan Ömer Faruk Kurşunel, üniversitelerin bu alanda istenilen seviyede olmadığını belirtmektedir.

h. Türkiye ve Dünyada Kanun Yapımcılığının Durumu

Bu alt başlığın içeriği genel olarak, seçilmiş yapımcılara yöneltilmiş olan “Türkiye ve dünyada kanun yapımcılığı hakkındaki düşünceleriniz nelerdir?” sorusuna verilen cevaplar doğrultusunda şekillendirilmiştir.

Ümit Bolu dünyada en iyi kanunun Türkler tarafından yapıldığını belirtmekte ancak eksik kalınan yerlerin çokluğuna dikkat çekerek daha ileri seviyeye taşınması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Birçok ülkede kanun yapımı ile uğraşan meslektaşlarının olduğunu belirten Levent Güleç en güzel kanunların Türkiye’de yapıldığı görüşünün icracıların ortak fikri olduğunu belirtmektedir.

Fikret Şaştım Tunus, Fas, Suudi Arabistan, hatta bazı Avrupa ülkeleri gibi farklı coğrafyalarda da kanun yapıldığını, ancak bu sazların sıradan, basit ve estetikten uzak olduğunu belirtmektedir. Özellikle Arap kanunlarındaki mandal sayısının yetersizliğine, sertliğine, tellerdeki farklılığa dikkat çekerek, en iyi sazların Türkiye’de yapıldığını belirten Şaştım, farklı ülkelerdeki kanun icracıların görüşünün de bu yönde olduğuna işaret etmektedir.

Türkiye ve dünyadaki kanun yapıcılığının genel durumunu değerlendirirken kanunların üretildiği ülkeye göre farklılıklar gösterdiğine dikkat çeken Kaan Sevil, bu farklılıkların ise o bölgenin yapımçı ve icracıların talepleri ile şekillendiğini belirtmektedir.

Ömer Faruk Kurşunel ise Fas, Tunus, İran, Irak, Azerbaycan, Yunanistan gibi ülkelerde kanun yapıldığını belirtmekte ancak en iyi kanunların ve kanun yapıcılarının Türkiye’de olduğunu görüşündedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kanun yapıcılığı üzerine yaptığımız araştırma sonucunda, kanun yapıcılarının kullandığı malzeme ve yöntemler konusunda farklılıklar gözlemlenmiştir. Yapıcıların genellikle kendilerine öğretilen yöntemi takip ettikleri, zaman içerisinde gelişen teknoloji ve taleplere bağlı olarak kullanılan malzeme ve yöntemlerde değişikliklere yöneldikleri görülmektedir.

İyi bir kanunda olması gereken özellikleri ses rengi (tını), doğru tercih edilmiş ve doğru işlem görmüş ağaç ve diğer malzemeler, mandal sistemi, estetik ve dayanıklılık şeklinde sıralamak mümkündür.

Kanun çalgısı tarihsel süreçte çeşitli değişimler yaşamıştır. Bunun en belirgin örneği ise önceleri mandalsız olarak çalınan kanuna 19. yüzyılda eklenen mandal sistemidir. Önceleri 3 derili tercih edilen kanunun son dönemde 4 derili olarak kullanılması, tellerdeki değişiklik, kanuna mikrofon sisteminin yerleştirilmesi ve son zamanlarda elektro kanun denemeleri gibi değişiklikler de kanun çalgısının gelişmeye devam ettiğini göstermektedir.

Sadece Türkiye'den değil farklı ülkelerden de kanun taleplerinin olduğu, bu talepler doğrultusunda yapımcıların kanun yapabilmek için ortalama 1 aylık süreye ihtiyaç duydukları görülmektedir. Bazı yapımcıların farklı gelir düzeyine sahip kişiler için farklı kalite ve fiyatlarda kanunlar ürettiği görülürken, bazı yapımcıların ise tek bir kalite ve fiyatta kanun ürettikleri tespit edilmiştir.

Kanun icracılarının talebi yapımcılar tarafından belirli ölçülerde kabul edildiği ve bu talepler doğrultusunda kanun yaptıkları söylenebilir. Ancak makul sınırlarda olmayan taleplerin kanun yapımcıları tarafından karşılanmadığı tespit edilmiştir.

Yapımcıların yeni yapımcılar yetişmesi konusunu destekledikleri görülmektedir. Çalgı yapımı konusu müzik yeteneği ve el becerisinin yanı sıra bir öğreticinin yanında yetişmeyi gerektirmektedir. Bu alanda yeteneği ve ilgisi olduğu tespit edilen gençlerin erken yaşta yönlendirilmesinin önemli olduğu söylenebilir.

Kanun yapımcıları açısından çalgı yapımına verilen önemin akademik ortamda yetersiz olduğu görülmüştür. Gerek hocaların gerekse çalgı yapım bölümlerindeki şartların yetersizliği bu alanda eğitim gören ve mezun olmuş kişilerin yeterli seviyeye ulaşamadığı görüşünü öne çıkartmıştır. Çalgı yapımı bölümlerinin lisans eğitimi öncesinde, lise düzeyinde de öğrenci almaları, daha deneyimli hocaların yetiştirilmesi ve eğitim imkânlarının geliştirilmesi ile istenilen seviyeye erişilebileceği görülmüştür.

Çeşitli Arap ülkelerinde de kanun yapımcılığının devam ettiği ancak Türkiye'de kanun yapımcılığının diğer ülkelere kıyasla daha iyi seviyede olduğu görülmüştür.

Kaynaklar

- Aksoy, Bülent. *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1994.
- Aydoğdu, Gültekin & Aydoğdu, Tahir. *Kanun Metodu*. Ankara: Yurtrenkleri Yayınevi, 2004.
- Karaduman, Halil. *Kanun Metodu*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2007.
- Karakaya, Fikret. "Kanun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/327-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2006.
- Mutlu, Ümit. *Kanun Metodu*. İzmir: Ermat Matbaa, 1988.
- Özalp, Mehmet Nazmi. *Türk Musikisi Tarihi*. Ankara: TRT Yayınları, 1986.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Musikîsi*. Ankara: Orient Yayınları, 2006.
- Say, Ahmet. *Müzik Ansiklopedisi*. Ankara: Sanem Matbaası, 1985.
- Tetik Işık, S. "Türkiye'de organoloji çalışmaları". *Mukaddime* 6/1 (2015) 197-220.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*. Ankara: Dergah Yayınları, 2003.
- Yaygınööl, Hasan Sami. *Müziğin Gelişimi Ve Biçimleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Basımevi, 1988.
- Yeğın, Veğis. "Çalgı Yapım Sanatımızın Sorunları Üzerine Bazı Görüşler". *Musiki Dergisi*, 2008. Erişim 15 Aralık 2019. <http://www.musikidergisi.net/?p=693>

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 13 • Sayfa / Pages: 41-82

Bir Tefsir-Antropoloji Polemiği: İnsanoğlunun Uygarlık Serüveni *A Polemic of Tafsîr-Anthropology: The Venture of Civilization for Mankind*

Doç. Dr. Ferruh KAHRAMAN

Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Dokuz Eylül Uni., Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric, İzmir, Turkey.
ferruhkahraman@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-5104-8325

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 06 Mart / March 2020
Kabul Tarihi / Accepted : 10 Haziran / June 2020
Yayın Tarihi / Published : 15 Eylül / September 2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Kahraman, Ferruh. "Bir Tefsir-Antropoloji Polemiği: İnsanoğlunun Uygarlık Serüveni", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 41-82.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.4021437>

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

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar tarafından beyan olunur. / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Bir Tefsir-Antropoloji Polemiği: İnsanoğlunun Uygarlık Serüveni

Öz ▶ Antropolojiye göre insanlar milyonlarca yıl avcı-toplayıcı olarak yaşamıştır. İnsanların bitkileri ıslah etmesi, hayvanları evcilleştirmesi ile yerleşik hayata geçmesi son on-on beş bin yıllık dönem içerisinde gerçekleşmiştir. Ancak Kur'ân'a bakıldığında ise ilk insanlardan beri kurban kesildiği bildirilir. Bu durum bize hayvan evcilleştirme işinin ilk insanlara kadar dayandığını gösterir. Yine tarihin ilk dönemlerinde Hz. Nûh gemi yapmıştır. Hz. Hûd ve Sâlih peygamberler döneminde tarım ve hayvancılıkla uğraşmış, evler, saraylar yapılmıştır. Makalede ilk insan ve eşi hakkında bazı bilgiler verildikten sonra Hz. Âdem'in oğullarının kurbanı ve mahiyeti üzerinde durulmuştur. Akabinde Kur'ân'a göre ilk dönem insanların sadece avcı-toplayıcı olmadıkları tespit edilmiştir. Antropolojide yer alan yerleşik hayata geçiş, bitkilerin ıslahı ve hayvanların evcilleştirilmesi hakkındaki varsayımlar ile Kur'ân'daki açıklamalar birbiriyle örtüşmemektedir. Antropoloji, insanın milyonlarca yıl ilkel olarak yaşadığını söylerken Kur'ân, insanlığın din, medeniyet ve peygamberlikle başladığını ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Antropoloji, İnsan, Kurban, Medeniyet.

A Polemic of Tafsir-Anthropology: The Venture of Civilization for Mankind

Abstract ▶ According to anthropology, humans have lived for millions of years as hunter-gatherers. Human domestication of plants and animals and the transition to sedentary life has taken place in the last ten-fifteen thousand years. However, when the Qur'ân is looked at, it is reported that sacrifices have been made since the first people. It shows us that animal domestication was provided by the first humans. Again, in early history, Noah built a ship. During the time period of the Prophets Hoad and Şâleḥ, agriculture and livestock were engaged, houses and palaces were built. After giving some information about the first man and his wife in the article, the sacrifice and the nature of the Sons of Adam are discussed. Then according to the Qur'ân, it was determined that the people of the first period were not just hunter-gatherers. The assumptions about the transition to settled life in anthropology, the domestication of plants and animals, and the explanations in the Qur'ân do not coincide. The Qur'ân states that humanity began with religion, civilization and prophethood, while anthropology says that man lived for millions of years as a primitive.

Keywords: Tafsir, Anthropology, Human, Sacrifices, Civilization.

Özet

İnsan, insanın yaratılışı, bitkilerin ıslahı ve hayvanların evcilleştirilmesi, sosyoloji, tarih, antropoloji ve kültür tarihi gibi sosyal bilimlerde sıkça araştırılan konular arasındadır. Bitkilerin ıslahı ve hayvanların evcilleştirilmesi, özellikle tarih, antropoloji ve sosyoloji açısından çok önemlidir. Bazı araştırmacılara göre bitkilerin ıslahı ve hayvanların evcilleştirilmesi, insanlık tarihinin en önemli devrimidir. Aynı zamanda bu kültürel etkinlikler, insanların sadece bir yere yerleşip topluluk oluşturması anlamına da gelmemektedir. Özellikle bitkilerin ıslahı ile uygarlık arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Dünyanın pek çok dilinde bitkilerin ıslahı ile kent, medeniyet ve yerleşme kelimeleri arasında yakın bir bağlantı vardır. Türkçe uygarlık kelimesi ilk yerleşik hayata geçen Uygurlardan gelmektedir. Yine Türkçede Arapça asıllı medeniyet kelimesi, şehir anlamına gelen medine kelimesinden türetilmiştir. Zira bitkilerin ıslahı ve hayvanların evcilleştirilmesi geniş çaplı toplulukların oluşmasına ve daha komplike ilişkilerin teşekkülüne imkan sağlamıştır. Topluluk oluşturan ve komplike ilişkilere giren insanlar da kentleri kurmuşlardır.

Tefsir ilmi ile antropoloji, insan, insanın yaratılışı, bitkilerin ıslahı, hayvanların evcilleştirilmesi, yerleşme ve medenileşme konularında farklı görüşe sahiptir. Bu iki ilmin mezkûr konularda farklı görüşlere sahip olması özellikle paradigmalarından kaynaklanmaktadır. Zira ilim dalları arasında paradigmanın farklı olması ontolojik, epistemolojik ve metodolojik farklılıkları da beraberinde getirmektedir. Kısaca ifade edilmesi gerekirse antropologlarla müfessirlerin insan, insanın yaratılışı, bitkileri ıslahı ve hayvanları evcilleştirilmesi konusunda farklı sonuçlara ulaşmalarının en önemli sebebi, farklı bir bilimsel paradigmaya sahip olmaları ve farklı bilimsel verileri kullanarak farklı bir yöntemle yol almalarıdır.

Bu çalışma, başta tefsir olmak üzere İslâm literatüründe yer alan ilk insan ve ilk insanların medeni seviyesini incelemektedir. Günümüz toplumu insanın yaratılışı, insanlık tarihi ve medeniyetin gelişmesi konularında bir ikilem yaşamaktadır. Modern ve çağdaş bilime ait eserlere bakıldığında insanın yaratılışı, insanlık tarihi ve medeniyetin gelişmesi sadece akıl ve ampirik

verilerle açıklanmakta; dinî veriler ise ya görmezden gelinmekte ya da bilim insanları bu verilerden bihaber çalışma yapmaktadır. Benzer durum islâm alandaki çalışmalar için de geçerlidir. Günümüz din alanı araştırmacıları, genellikle dinî verileri kullanmakta modern ve çağdaş bilime ait eserlere yeterince müracaat etmemekte ya da bu alandan bihaber çalışma yapmaktadır. Böylece insanın yaratılışı, insanlık, insanlık tarihi ve medeniyetin gelişmesi konularına ilgi duyan meraklılar büyük bir ikilem içerisinde kalmaktadır.

Makale, medeniyetin başlangıcı konusunda dinî bilgi ile pozitif bilgi çelişkisi yaşayan insanlara faydalı olmayı amaçlamıştır. İnanan bir insan için söylemek gerekirse antropolojik bilgiler sadece bir takım belge ve bulgulara dayanmaktadır. Aklın ve deneyin dışına çıkamamaktadır. Tefsiri bilgiler ise varlığı ve insanı yaratan tarafından indirilen Kur'ân'ın açıklamalarına dayanır. Amaç, bu ilâhî bilgilerle pozitif bilimlerin verilerinin örtüştüğü ve örtüşmediği yerleri ortaya çıkarmak, iki paradigmanın bir uzlaşısını yapmaktır.

Çalışma nitel çalışmalar içerisinde kabul edilen doküman inceleme tekniğine dayanmaktadır. Bu sebeple antropoloji ve tefsir alanında önemli görülen eserlere müracaat edilmiştir. Her iki bilim dalının verileri kendi alanındaki temel eserler dikkate alınarak, önce görüşler ortaya konulmuş sonra da aralarındaki benzerlik ve farklar belirtilmiştir.

Antropoloji insanın varlık âleminde görünüşünü iki milyon yıl gibi çok uzun bir süreye yayar. Neredeyse bunun tamamına yakını, ilkel olarak açıklar. İslâmî ilimler ise insanın yaratılış tarihi hakkında bir tahminde bulunmasa da medeniyetin, bitkilerin ıslah edilmesi, hayvanların evcilleştirilmesi ile yerleşik hayata geçişin ilk insanlarla başladığını düşünmektedir. İnsan etkinliği ilk insandan bu yana zaman içerisinde hale hale gelişerek medeniyeti oluşturmuştur. Tefsirciler Orta Doğu ve civarında ana akım bir medeniyetin kümülatif olarak/sürekli üzerine koyarak günümüze kadar geliştiğini düşünmektedir. Günümüzde halen varlığını sürdüren avcı-toplayıcılar ise ana akım medeniyetten, Orta Doğu ve Akdeniz etrafından uzaklaşıp, dünyanın ücra köşelerinde yaşam kuran insanların oluşturduğu kabilelerdir. Onlar, ana akım medeniyetten uzaklaştıkları için ilmi ve teknolojik ilerlemelerden nasiplenememiştir. Müfessirler meseleye medeniyeti

merkeze alarak yaklaşmakta, esas olanın medeniyet olduğunu söylemektedir. Antropologlar ise ilkelliği, avcı-toplayıcılığı merkeze alarak medeniyeti onlar üzerinden açıklamaktadır. Avcı-toplayıcıların tarihin her döneminde görülmesi insanlık tarihinin göçebelikle başladığı; dünya üzerinde aşiret, kabile, kavim, ulus, uluslar gibi farklı derecede toplumsal yapıların görülmesi her toplumun ilkellikten evrildiği anlamına gelmez. İslâm literatüründe tarihin başlangıcında tarım ve hayvancılık yapan Âdem'in iki oğlundan, ilk çağlarda gemi yapan Nûh peygamberden, muhteşem saray ve evleriyle meşhur olan Âd ve Semûd kavminden bahsedilir. Antropolojiye göre ise adları anılan bu peygamberlerin dönemi paleolitik dönem olarak adlandırılır ve bu dönemlerde medeniyetin esamesi bile okunmaz.

Kısaca, Kur'ân'a bakıldığında ise ilk insanlardan beri kurban kesildiği bildirilir. Bu durum bize hayvan evcilleştirme işinin ilk insanlara kadar dayandığını gösterir. Hz. Nûh döneminde kavim ve kavim içerisinde sosyal tabakalar; Hz. Hûd döneminde bağ, bahçe, tarım, evler, binalar ve küçük çaplı yerleşim yerleri kurulmaya başlamıştır. Kur'ân'da Hz. Hûd dönemiyle ilgili olarak, bağ, bahçe, ev, bina, saray ve İrem kelimelerinden bahsedilir. Hz. Sâlih dönemine gelindiğinde ise sıkça dâr ve diyâr kelimeleri kullanılmıştır. Buna binaen ciddi anlamda ilk kentleşmenin Hz. Sâlih döneminde başladığı söylenebilir. Zira diyâr, ev anlamının yanı sıra bitkilerin ıslahı, hayvanların evcilleştirilmesi, bağ, bahçe, mera, bölge ve yurt anlamlarına da gelir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Antropoloji, İnsan, Kurban, Medeniyet.

Extended Summary

Human, human creation, breeding of plants and domestication of animals are among the topics frequently explored in social sciences such as sociology, history, anthropology, and cultural history. The breeding of plants and the domestication of animals are particularly important in terms of history, anthropology and sociology. According to some researchers, breeding of plants and domestication of animals are the most important revolution in human history. Cultural activities which told above does not just mean that people settle down and form a community. Especially there is a very tight

relationship between breeding of plants and civilization. There is a close relationship between the words breeding of plants, urban, civilization and settlement in many languages of the world. The word civilization/uygarlık in Turkish comes from the Uygurlar/Uighurs who first came to settled life. The 'Arabic word in Turkish for civilization is also derived from the word madîna, which means city. Breeding of plants and domestication of animals are caused wider social interactions and the formation of more complicated societies. People who constitute societies and complicated relationships founded cities.

Exegesis and anthropology have different views on human, human creation, breeding of plants, domestication of animals, settlement and civilization. The fact that these two Sciences have different views on the aforementioned issues is especially due to their paradigms. The fact that the paradigm is different among the branches of science also brings about ontological, epistemological and methodological differences. In short, the most important reason that anthropologists and commentators have come to different conclusions about human beings, human creation, breeding plants and domesticating animals is that they have a different scientific paradigm and use different scientific data in a different way.

The present study examines the civilized level of the first people and the first people to appear in Islâmic literature, primarily in exegesis. Today's society has a dilemma about human creation, human history and the development of civilization. When we look at the works of modern and contemporary science, the creation of man, the history of humanity and the development of civilization are explained only by reason and empirical data; religious data are either ignored or scientists are unaware of these data. The same applies to studies in the Islâmic field. Researchers in today's field of religion often use religious data. However, these studies do not adequately apply to works of modern and contemporary science or do not know about this field. Thus, people interested in the creation of man, humanity, human history and the development of civilization remain in a great dilemma.

The article aimed to be useful to people who have a conflict of positive knowledge with religious knowledge about the beginning of civilization. For a

believer, anthropological knowledge is based only on a set of documents and findings. He can't get out of mind and experiment. The Tafsîr, knowledge is based on the explanations of the Qur'ân, which was revealed by the creator of man and the existence. The goal is to uncover where the data of positive sciences overlap and do not overlap with this divine information, making a compromise of the two paradigms.

The study is based on the document review technique adopted in qualitative studies. For this reason, works considered important in the field of anthropology and exegesis have been applied. Considering the data of both branches of science and the basic works in their field, first views were put forward and then the similarities and differences between them were stated.

Anthropology spreads the appearance of man in the realm of being over a very long period of time, like two million. He describes almost all of this as primitivism. Although Islâmic sciences do not estimate the history of human creation, they believe that civilization began with the first humans to transition to settled life by breeding plants and domesticating animals. Human activity has created the civilization, evolving over time since the first human being. Exegetical commentators think that a mainstream civilization in and around the Middle East has evolved to the present day by placing it cumulatively/continuously. The hunter-gatherers that still exist today are the tribes formed by people who moved away from mainstream civilization, in the Middle East, around the Mediterranean and made a living in the remote corners of the world. Because they have moved away from mainstream civilization, they have not been able to gain from scientific and technological advances. The commentators approach the issue by taking civilization as the center, saying that the main thing is civilization. Anthropologists, on the other hand, explain civilization by taking primitivism and hunter-gatherings into the center. Seeing hunter-gatherers in every period of history does not mean that human history began with nomadism; seeing different levels of social structures such as tribes, tribes, tribes, nations and nations on the world does not mean that every society evolved from primitivism. In the Islâmic literature, the two sons of Adam, who engaged in agriculture and livestock at

the beginning of history, the Prophet Noah, who built ships in the early ages, the people of Ad and Thamūd, who were famous for their magnificent palaces and houses, are mentioned. According to anthropology, the period of these prophets, whose names are mentioned, is called the Paleolithic period, and in these periods, not even the essence of civilization can be read.

Briefly, when the Qur'ān is looked at, it is reported that sacrifices have been made since the first people. It shows us that animal domestication was provided by the first humans. During the time period of the Prophet Noah's era peoples and the states of people were present; in Hoad's era, vineyard, garden, agriculture, houses, buildings and small scale settlements started to be constructed. In the Qur'ān, during the era of prophet Hūd, words like: vineyard, garden, agriculture, houses, building, palace and Irem were used. During the time period of the Prophet Şāleḥ, the words dār and diyār were used in a general meaning. Therefore, it can be safely said that urbanization seriously started in Şāleḥ's era. Additionally, diyār also means house, the domestication of plants and animals, vineyard, garden, grassland, region and home.

Keywords: Tafsir, Anthropology, Human, Sacrifices, Civilization.

Giriş

Modern ve çağdaş bilim, toplumları başlıca beş döneme ayırır. Bunlardan ilk üçü sanayi öncesi dönem; son ikisi ise sanayiyle alakalı dönemdir. Sanayi öncesi dönem, avcı-toplayıcı, göçebe-bahçeci ve tarım toplumları olmak üzere üçe ayrılır. Dördüncüsü sanayi toplumu, beşincisi ise sanayi sonrası toplumlardır. *Avcı toplayıcı toplumlar*, hayvanları avlayarak, yenilmesi mümkün olan meyve ve sebzeleri toplayarak, bal arayarak ve bazı haşeratı yiyerek beslenir. Eğer kabileler suya yakın iseler balık, kurbağa ve yengeç gibi canlıları da tüketmektedir. Sayıları çok az olsa da kalabalık nüfuslu toplayıcılar da görülür. Cinsiyetçi işbölümü olan bu topluluklarda, erkekler genellikle avcı

olurken kadınlar da toplayıcı olmaktadır. Doğal olarak et en üstün gıdadır.¹ Avcı toplayıcı toplumlar çevresindeki besinler tükendiğinde sürekli yer değiştirir. Devamlı avının ve meyvelerinin peşindedir. Topluluk arası ciddi bir eşitsizlik görülmemekle beraber yaşlılık, cinsiyet ve aile statüsü gibi bazı faktörler sosyal farklılaşmaya sebep olabilir.² Aslında bu bilgiler günümüze kadar gelmiş bazı ilkel kabileleri tanımlamaktadır. Günümüzde böyle ilkel kabilelerin olması tüm insanların böyle yaşayıp yaşamadıkları İslâm açısından tartışmalıdır. Zira Hz. Âdem, dünyaya bazı nimetlerle beraber gönderilmiştir.³

Kur'ân'a bakıldığında insanlık bir peygamberle başlamış, tarihin başlangıcında Hz. Nûh tarafından bir gemi yapılmış ve kavim olarak adlandırılan bir toplum oluşmuştur. Bu kavimde toplumsal tabakalaşma da vardır ki bunlar mele' kavramıyla ifade edilmiştir. Ancak modern bilime göre, insanlık ilkelikle başlamış, avcı toplayıcı toplumlar, zamanla gelişerek göçebe-bahçeci topluma dönüşmüşlerdir.⁴ *Göçebe-bahçeci toplumlar*, ikiye ayrılır. Bunlardan göçebe olanları koyun, keçi, sığır ve deve gibi hayvanları evcilleştirerek Afrika, Mezopotamya, Orta Asya ve Güney Amerika gibi yarı kurak bölgelerde ortaya çıkmıştır.⁵ Bahçeci toplumlar ise toprak ile suyun daha bol olduğu bölgelerde yaşamışlardır. Teknoloji çok sınırlı olsa da bunlar çapa, kazma ve kürek gibi bazı aletleri icat etmişler, ihtiyaç fazlası üretim gerçekleştirmişlerdir.⁶ Tarih bilimi, göçebe-bahçeci toplumların görünürlüğüne ortalama on bin yıl gibi bir süre biçer.⁷ Ancak Göbeklitepe'nin bu bilgiyi biraz daha geri götüreceği tahmin edilmektedir. *Tarım toplumlarına* ise ortalama beş-altı bin yıl gibi kısa bir süre biçilir. Tarım toplumu, insanların

¹ Richard Lee vd. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 3, 4; bk. Aydın vd. *Antropoloji* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 117-142.

² Aydın vd. *Antropoloji*, 122, 123.

³ Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 42.

⁴ Vere Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*, çev. Filiz Ofloğlu (İstanbul: Varlık Yayınları, 2001), 54, 57; Robert John Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, çev. Bilgi Altınok (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008); 163, 164.

⁵ Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 59-61; Aydın vd. *Antropoloji*, 135, 136.

⁶ Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 57; Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, 91, 164.

⁷ Aydın vd. *Antropoloji*, 119.

toprağı ciddi şekilde işlemeleri, ziraatta hayvanları kullanmaları ve topraktan yüksek verim almaları anlamına gelir.⁸ Ziraatla beraber köyler, kasabalar ve kentler ortaya çıkmış, tüketim fazlası ürünlerin değiş tokuşu ticarete yol açmıştır.⁹ Kısaca ifade edilmesi gerekirse tarım toplumunda ziraat teknolojisi, uzmanlaşma, tarla açma¹⁰ ve tüccarlar gibi dört meslek grubu belirginleşmiştir. Dönemin en önemli icadı pulluktur.¹¹ Hayvanların ekimde kullanılması pulluk, nalbantlık mesleklerini oluşturmuş, herkesin özel mülkiyeti olan toprak siyasal kurumları doğurmuştur.¹² Sanayi devrimi ile *endüstri* gelişmiş, sonra elektronik iletişim araçları ile elektronik aletler, *sanayi sonrası toplumu* oluşturmuştur.

Modern ve çağdaş bilim, insanın varlığını 2,5 milyon yıl öteye götürürken hayvanların evcilleşmesini en fazla günümüzden 10-12 bin yıl geriye götürür.¹³ Aradaki mesafe çok uzun olmasına rağmen bu dönemde ilim ve teknolojiye hiçbir ilerleme görülmemektedir. Ancak antropoloji ve kültür tarihi mağara resimlerinin zamanımızdan yaklaşık olarak 40 bin yıl önce çizilmeye başladığını ifade eder.¹⁴ Kur'ân'a bakıldığında ise Hz. Âdem'in iki oğlunun, insanlık tarihinin daha ilk yıllarında ibadet amacıyla kurban kestikleri görülmüştür.¹⁵ Âyetten anlaşıldığına göre bu iki oğul, ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'in oğullarıdır. Bunda şüphe yoktur. Zira âyetin sibakında hasetliği vurgulanan kardeş, kurbanı kabul edilen kardeşini öldürdüğünde ne yapacağını bilememiştir. Sonra bir karganın yeri eşelemesini taklit ederek onu gömmeye karar vermiştir. Kargayı örnek alan Kabil, insanlık

⁸ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 1979); 185, 186.

⁹ Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, 164; Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 186, 192.

¹⁰ Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 74.

¹¹ Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 91.

¹² Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 90-92; Aydın vd. *Antropoloji* 137.

¹³ Aydın vd. *Antropoloji* 119, 128, 133.

¹⁴ Filiz Yenişehirlioğlu-Selçuk Mülayim, *Kültür Tarihi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014), 25.

¹⁵ el-Mâide 5/27.

tarihinde taklit ve tecrübeye dayalı ilk bilgiyi elde etmiştir. Daha sonra bu taklit işi devam etmiş ve hala da devam etmektedir.¹⁶

1. İnsanın Yaratılışı: Hz. Âdem ve Hz. Havvâ

Antropolojiye göre ilk insan veya ilk insanlar avcı toplayıcıdır. İnsandır ancak insani ve medeni özellikler pek taşımaz. Onlar homo sapiens ve neandertal öncesi başka varlıklardan evrilmişlerdir.¹⁷ Hatta bazı bilim insanlarına göre insanın ilkel farklı türleri vardır. Günümüz insanına benzeyen tipler daha sonraları ortaya çıkmıştır. Onlar, homo sapiens ve neandertal gibi farklı insan tipleri sayarlar.¹⁸ Ancak durum ne olursa olsun onlara göre ilk insanlar medeni değil adeta hayvanlara benzer bir hayat yaşar.¹⁹ Ancak semâvî dinlere bakıldığında ise durum böyle değildir. Hem Tevrat hem de Kur'ân'a göre insan çok değerli ve kerem sahibidir.²⁰ Bunun yanında ilk insan ve insanlar medenidir. Zira hayat bir peygamberle, dînle başlamıştır. Medeniyet, “deyn, mülk, itaat, ceza ve siyaset” anlamlarına gelen dîn kelimesinden türemiştir.²¹ İnsan yaşamı dîn ve Hz. Âdem gibi bir peygamberle başladığına göre insanlığın bidayetinde ne evrim ne de ilkellik ve vahşilik vardır. Belki eşyalar ilkel olabilir ancak medeniyetten kasıt, ilk insanların ilâhî ve evrensel değerlere sahip olmasıdır. Kullandıkları eşyalar ilkel olabilir ancak inandıkları değerler ile davranış kodları medenidir. Zira her peygamber evrensel değerler olarak aynı hakikati getirmiştir. İnsanların konuşma ve düşünme melekeleri en baştan beri vardır ve en başta sadece insan olarak yaratılmışlardır.²²

¹⁶ Hayreddin Karaman vd. *Kur'ân Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/256.

¹⁷ Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, 37.

¹⁸ Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, 37.

¹⁹ Geniş bilgi için bk. Pavel Dolukhanov, *Eski Ortadoğuda Çevre ve Etnik Yapı*, çev. Süavi Aydın, (Ankara: İmge Yayınları, 1998); Richard Lee, vd. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

²⁰ et-Tîn 95/4, 5; Tekvin 1/26, 27.

²¹ Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, t.s), 4/2223.

²² Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009/1431), 1/259; Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b.

İlk insan Hz. Âdem'dir, daha sonra ona peygamberlik verilmiş, beşerin ilk peygamberi olmuştur. Kur'ân'da Hz. Âdem'den ayrıntılı olarak Bakara, A'râf ve Tâhâ sûrelerinde bahsedilir.²³ Mezkûr sûrelerde O, üç ayrı bakış açısıyla değerlendirilir. İlki onun varlık türleri arasındaki yeri; ikincisi onun topraktan yaratılma aşamaları; üçüncüsü ise O'nun peygamberliğidir. İlk olarak Hz. Âdem üstün meziyetlerle yaratılmış,²⁴ meleklerle ve iblise Âdem'e secde etmeleri emredilmiştir. Melekler bu emre itaat ederken;²⁵ iblis ise yaratılmış olduğu öz olan ateşle toprak mukayesesi yaparak ateşin üstünlüğünün secdeye mani olduğunu ileri sürmüştür.²⁶ Gerçekte ise insanoğlu diğer varlıkların çoğundan üstün yetenek, kabiliyetlerle halife olarak yaratılmıştır.²⁷ İnsanoğlu, halife olarak bütün varlıkların efendisidir, ancak bunun karşılığında hesaba çekilecektir.²⁸ İkinci olarak Hz. Âdem'in yaratılış safhalarından bahsedilir. Başlangıçta O, çamurdan,²⁹ sırasıyla ilk önce sıvı çamurdan,³⁰ belli bir kıvama gelmiş çamurdan³¹ kurumuş çamurdan, en sonra da insan şekli verilmiş çamurdan yaratılır.³² Âyetlerde kelimeler farklı olsa da O'nun mahiyeti toprak ve toprağın farklı versiyonlarıdır. Üçüncü olarak ise Hz. Âdem unutarak Allah'ın yasağını ihlal etmiş, hatasını anlayınca da tövbe etmiş ve tövbesi karşılık bulmuştur. Daha sonra Yüce Allah onu peygamber seçmiştir. İslâm'a göre Hz. Âdem, ilk insan olmanın yanında ilk peygamberdir. O, Yüce Allah'tan kelimeler almış,³³ kendisine sorumluluk verilmiş³⁴ ve O, bütün varlığa üstün

Ömer, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabî, 1407/1997), 1/130; Ebu'l-Berakât, *Medârikü't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998), 1, 78.

²³ el-Bakara 2/30-39; el-A'râf 7/19-27; Tâhâ, 20/117-123.

²⁴ el-Bakara 2/30.

²⁵ bk. el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-Hıcr 15/29-31; el-İsrâ 17/61; el-Kehf, 18/50; Tâhâ, 20/116; Sâd 38/72-74.

²⁶ el-A'râf 7/12; el-Hıcr 15/33; el-İsrâ 17/61; Sâd 38/76.

²⁷ el-İsrâ 17/70; et-Tîn 95/4.

²⁸ bk. ez-Zâriyat 51/56; el-Mülk 67/3.

²⁹ el-A'râf 7/12; el-İsrâ 17/61; el-Mü'minûn 23/12; es-Sâd 38/76; es-Secde 32/7.

³⁰ es-Saffât 37/11.

³¹ el-Mü'minûn 23/12.

³² el-Hıcr 15/26, 33; el-Enbiyâ 21/ 37; es-Sâd 35/ 71, 72; er-Rahmân 55/14.

³³ el-Bakara, 2/37.

³⁴ el-Bakara, 2/33, 35; el-A'râf, 7/19; Tâhâ, 20/117.

kılınmıştır.³⁵ O'na isimler öğretilmiştir,³⁶ hatta bazı rivayetler de Hz. Âdem'e isimlerin yanında bazı tohumlar, hayvanlar ve eşyaların da verildiğini belirtmektedir.³⁷ Bununla beraber ilk peygamberin kim olduğu sorulduğunda Hz. Peygamber (s.a.s) "Âdem" cevabını vermiştir.³⁸

Hz. Âdem ilk insan olarak yaratılmış peygamber olarak seçilmiştir. Ancak O'nun dünyanın neresinde yaşadığına dair kesin bilgi yoktur. Eğer bu konuda kesin bilgi olsa idi insanlığın ilk defa nereden neşet ettiği açık olarak anlaşılacaktı. Bu konuda Kur'ân ve hadîslerde açık bilgi bulamayan müfessirler, diğer uygarlıkların verilerine müracaat etmiştir. Bu verilerden yola çıkarak Kurtubî ve İbn Kesîr, Hz. Havvâ'nın Cidde'de yaşadığını,³⁹ İbnü'l-Cevzî, kelime anlamından yola çıkarak "Müzdelife"de birbirine yaklaşıp⁴⁰ Merve ve Safa'da buluştuklarını aktarır.⁴¹ Bu açıklamalara bakıldığında insanlığın ilk olarak Arap yarımadasında ortaya çıktığı söylenir. Ancak bazı tarihi bulgu ve kalıntılardan yola çıkılırsa biraz daha kuzeye gidilip Ortadoğu da denilebilir.⁴²

Hz. Âdem'in eşi Havvâ'dır. Kur'ân'da kendisinden isim olarak bahsedilmez, onun yaratılışı ile ilgili de çok az bilgi vardır.⁴³ Ancak Hz. Havvâ'nın yaratılışı ile ilgili tefsirlerde bazı yorumlamalara rastlanır. Müfessirler, Buhârî (ö. 256/878), Müslim (ö. 261/883), Tirmizî'de (ö. 279/901) rivayet edilen hadîsleri

³⁵ Âl-i İmrân, 3/33.

³⁶ el-Bakara, 2/31.

³⁷ Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 42.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrût: Dâru Sadr, ts.), 5/178, 179, 265.

³⁹ Kurtubî, Ebû Abdullah el-Ensârî, *el-Câmi'li aḥkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2010), 1/218; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Beyrût: Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, 1413/1993), 1/77.

⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l- mesîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/59.

⁴¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I, 77. bk. Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, (Beyrût: Dâru İḫyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2002), 1/99; Begavî, Ferrâ, *Meâlimü't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1423/2002), 1/42; Suyûtî, Celalüddin, *ed-Dürü'l-Mensûr*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1993), 1/135.

⁴² Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 103, 104; Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 178; Aydın vd. *Antropoloji*, 184-188.

⁴³ Hz. Havvâ'nın yaratılışı ile alakalı âyet için bk. en-Nisâ 4/1; Karşılaştırma için bk. el-A'râf 7/11, 189; er-Rûm 30/21; ez-Zümer 39/6; eş-Şûrâ 42,11; KM, Tekvin 2/21-23.

ve ilgili âyetlerin tefsirinde İbn Abbâs'ı (ö. 68/687) referans alarak⁴⁴ Hz. Havvâ'nın, Hz. Âdem'den yaratıldığını ifade ederler.⁴⁵ İbn Abbâs ve Mücâhid (ö.103/721)'e dayanan bu bilgiler Tevrât'ta da geçmektedir.⁴⁶ Örneğin Taberî (ö.310/923), bu bilgiler için “Bu rivâyetin doğruluğunu Allah bilir”⁴⁷ der. Bazı müfessirler ise “يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا” “Sizi bir tek kişiden yaratan ve ondan da eşini yaratan...”⁴⁸ âyetinde geçen “مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ” “tek nefis”ten kastın Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'in cisminden değil de “onunla aynı madde”den yani topraktan yaratıldığını savunmuş;⁴⁹ kadının Hz. Âdem'in kaburga veya eğe kemiğinden yaratıldığına işaret eden hadîslerin mecaz olduğunu, kadınlara karşı nazik ve kibar davranılmasına delil olduğunu söylerler.⁵⁰

2. Hz. Âdem'in Oğulları

Hz. Âdem ile Havvâ'nın belli bir süre sonra çocukları olur. Yüce Allah, onların çocuklarının olacağı zamanki ruh haletlerini şöyle açıklar:

”هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَتَتْهُ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِن آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنكوننَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ“

“Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan da yanında huzur bulsun diye eşini yaratan O'dur. Erkek eşyle beraber olunca kadın hafif bir yük yüklenir, o yükü belli bir süre taşır. Doğumu yaklaşıncı Rableri olan Allah'a “bize sağlıklı bir çocuk verirsen kesinlikle şükredenlerden olacağız” diye dua ederler”.⁵¹ Daha sonra onların çok çocukları

⁴⁴ Buḥârî, Ebû Abdillâh, “Nikâh”, 79, 80; “Enbiyâ” 1, *Saḥîḥu'l-Buḥârî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.s.); Müslim, Ebu'l-Huseyn, “Radâ”, 62, 65, *Saḥîḥu'l-Müslim* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul t.s); Tirmizî, Ebû İsâ, “Talâk” 12, *Sünen* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.s).

⁴⁵ Bu kaburganın yeri hemen et bürümüş ve iyileşmiştir.

⁴⁶ Tekvîn 2/18-23;3/20.

⁴⁷ İbn Cerîr et-Taberî, *Tarihu't-Taberî* (Kahire Dâru'l-Ma'rife, t.s), 1/141.

⁴⁸ en-Nisâ 4/1. Ayrıca bk. el-A'râf 7/11, 189.

⁴⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997), 2/189.

⁵⁰ Abdullah Aydemir, *Tefsîrde İsrailiyat* (Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.s), 253.

⁵¹ el-A'râf 7/189.

olur ve belli bir yaşa gelirler. Peygamber olan babaları Hz. Âdem, onları belli bir dinî terbiye altında yetiştirir. Zira onlar Yüce Allah'a inanmakta, kulluk görevlerini yerine getirmeye çalışmaktadır.⁵² Bir keresinde çocuklarından iki tanesi Allah'a yaklaşmak için kurban keserler. Ancak bunlardan birinin kurbanı kabul olur, diğerkini ise kabul olunmaz. Bunu kıskanan kardeş diğerkini öldürmeye karar verir ve öldürür.⁵³

Tefsirde bu iki kardeşin kim olduğu konusunda müfessirler ihtilaf etmiştir. Genel görüş bunların ilk insan Hz. Âdem'in oğulları olduğu yönündedir. Hasan Basrî (ö.110/728) ile onun görüşünü kabul eden bazı müfessirler, (kıssanın bağlamına bağlı kalarak) bir kurbanın kabul edilip edilmemesi sonucu kardeş katli hadisesinin ilk insan Âdem değil de daha sonraki devirlerde, Hz. Mûsâ döneminde yaşamış iki İsrailoğlu arasında geçtiğini söyler. Âdemoğlu denilmesi ise onların insan olduklarına işaret içindir görüşündedirler.⁵⁴ Bu iki kişi arasında geçen bir olay emsal gösterilerek İsrailoğullarının hasetleri, taşkınlıkları ve kötü huyları anlatılır. Zira devamındaki ayetlerde İsrailoğullarına bir canı öldürenin tüm insanlığı öldürmüş gibi olduğu ve katillerin cezalandırılmaları anlatılır.⁵⁵ Bizce bu yorum isabetli görünmemektedir. Zira katil kardeş, maktul kardeşinin cesedini ne yapacağını bilememiş, yeri eşeleyerek bir kargadan gömebileceğini öğrenmiştir.

”فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِثُ سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِثُ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ“

“Ardından Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyerek bir karga gönderdi. (Öldüren kardeş) “Eyvahlar olsun bana. Şu karga gibi olamadım da kardeşimin cenazesini gömemedim”! dedi ve yaptığına pişman oldu”.⁵⁶ Âyetten anlaşıldığına göre Habil'den daha önce bir cenaze olmamıştır ki Kabil

⁵² Karaman vd. *Kur'ân Yolu*, 2/256.

⁵³ el-Mâide 5/27-30.

⁵⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Beyrût: 'Alemü'l-Kütüb, 1993), 2/40.

⁵⁵ el-Mâide 5/32.

⁵⁶ el-Mâide 5/31.

cesedi ne yapacağını bilmemektedir. Ancak İsrailoğulları döneminde bir cesedin ne yapılacağı çok iyi bilinmektedir.

Kıssada anlatıldığına göre kurbanı kabul edilmeyen kardeş diğerine “قَالَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنْ” “And olsun seni öldürecekim” dedi” kurbanı kabul olan da “قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنْ” “Allah ancak takva sahiplerinden kabul eder” dedi.⁵⁷ Böylece Habil kardeşine öldürmeyi değil de takvalı olması gerektiğini ima eder. Zira o, bu ifadeleriyle kardeşinin kurbanının kabul edilmemesinin asıl sebebinin takvada aranması gerektiğine işaret eder.

Habil kardeşine önce “قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ” “Allah ancak takva sahiplerinden kabul eder”⁵⁸ diyerek Habil’in takvalı olmasını ister. Sonra ise “لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ بِإِذْنِي لَأَقْتُلَنَّكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ” “Sen beni öldürmek istesen bile, ben sana bir şey yapmak için elimi kaldırmayacağım. Zira ben âlemlerin rabbi olan Allah’tan korkarım” der.⁵⁹ Buradan kişiye zarar verene karşı kendini savunmamak anlamı çıkarılmamalıdır. Habil burada beni öldürmek, yok etmek istediğini anlıyor, biliyorum. Fakat bu konuda ilk hamleyi yapan ben olmayacağım demek istemiştir.⁶⁰ Bu açıklamalarıyla Habil kendisinin ona zarar verecek kadar güçlü olduğunu gösterir. İslâm, kişinin kendini koruması ve nefsi müdafaa yapmasına cevaz vermiştir. Önemli olan saldırıyı başlatmamaktır. Kardeşine karşı ilk mukabeleyi yapmayacağını söyleyen Habil şöyle der: “إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ” “Beni öldürdüğün takdirde hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenip cehennemliklerden olmanı diliyorum. Zalimlerin cezası budur”.⁶¹ Öncelikle iyi bir insanın bir başkasının günah işleyip cehenneme gitmesini istemez. Ancak Habil burada kötülük yapmaya kararlı olan kardeşini bu büyük günahtan sakındırmak için böyle sert konuşmaktadır. Ancak Kur’ân’a genel olarak

⁵⁷ el-Mâide 5/27.

⁵⁸ el-Mâide 5/27.

⁵⁹ el-Mâide 5/28.

⁶⁰ Ebu’l-Alâ Mevdûdî, *Tefhimü’l-Kur’an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/429.

⁶¹ el-Mâide 5/29.

bakıldığında hiç kimse başka bir kimsenin günahını yüklenemez. Zira kişiler, birbirinin günahından sorumlu değildir. Habil burada kendisinin bu olaya sebebiyet vermemesini kasteder. Onun kardeşini tahrik etmemesi, hafifletici bir nedenin olmadığı ve eylemin tamamen diğerine ait olacağını bildirmek içindir. Bir de kişiler başkasının günahına neden olma, yardım ve yataklık gibi sebeplerden dolayı sorumlu olur. Bir hadîste Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurur: “Haksız yere öldürülen her kimseye Âdem’in ilk oğluna birer pay ayrılır. Zira ilk cinayeti o işlemiştir”.⁶² Kardeşinin nasihat ve tavsiyeleri Kabil’e etki etmemiş ve tereddüt etmeden dünyanın en çirkin eylemini gerçekleştirmiştir. Onu kardeşine bu kadar öfke ve garezle dolduran; yapılan nasihatleri işitemez duruma düşüren muhtemelen kardeşine karşı beslediği kıskançlık ve haset duygusudur. Neticede kardeşini öldürerek hem dünyada hem de ahirette hüsrana uğrayanlardan olmuştur. Diğer yandan da Kabil, hadîsin işaret ettiği gibi yeryüzünde ilk cinayeti işleyerek tüm insanlığa kötü örnek olmuştur.

3. Hz. Âdem’in Oğullarının Kurbanlarının Mahiyeti ile Antropolojiye Göre Hayvanların Evcilleştirilme Meselesi

Habil ile Kabil kıssasına bakıldığında onların Allah’a, hesaba, ahirete, cennet ve cehenneme inandıkları görülür. Takva ve Allah korkusu duygusuna sahip oldukları ve kurban kestikleri anlaşılır. Bu durum Hz. Âdem’in peygamber olarak çocuklarına dinî emir ve yasakları telkin ettiğini gösterir. Ancak konunun asıl önemli noktası, onların neyi kurban ettikleridir. Tefsirlerde her ne kadar bu kurbanlıkların birinin ekin veya buğday gibi mahsullerden olduğu zikredilse de Hac sûresi 22/34-37 âyetlerine göre kurban “sadece hayvan kesme” eylemi şeklinde olduğu ifade edilmektedir.⁶³ Kur’ân’dan anlaşıldığına göre kurban, koyun, keçi, deve ve sığır gibi belli hayvanlardan olur.⁶⁴

⁶² Buḥârî, “Cenâiz”, 33; “Enbiyâ” 1; “Diyât”, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/383, 430, 433.

⁶³ Karaman vd. *Kur’ân Yolu*, 2/252.

⁶⁴ el-Maide 5/1; en-Nahl 16/5-8; el-Hac 22/34; Yâsîn, 41/71-73.

Tarih boyunca kurbanın evcil hayvanlardan olduğuna dair kaynaklarda pek çok delil vardır. Bu delillerin ilkinde göre Hz. Âdem, hayata başladığında O'na isimlerin yanında bazı tohumlar, hayvanlar ve eşyalar da verilmiştir.⁶⁵ İkincisi Taberî başta olmak üzere pek çok müfessir Hâbil'in hayvancılık Kâbil'in de ziraatçılık yaptıklarını ifade ederek tarihin başlangıcında hem bitkilerin ıslah edildiğine hem de hayvanların evcilleştirildiğine işaret ederler.⁶⁶ Üçüncüsü âyetlerde kesilmesi istenilen kurbanların en'âm kelimesiyle ifade edilmesidir ki en'âm, başta deve olmak üzere, sığır, koyun ve keçi gibi evcil hayvanların ortak adıdır.⁶⁷ Dördüncüsü Hac sûresi'nin 34-37. âyetlerinde geçtiği üzere Hz. Âdem'den günümüze semavî dinlerin hepsindeki kurban "hayvan kesme" anlamına gelmektedir. Beşincisi cahiliye döneminde kurbanla evcil bir hayvan kesmek anlaşılmaktadır ki Kur'ân da o dönemin diliyle konuşmuştur.⁶⁸ Altıncısı ise Tevrat'ta Hz. Âdem'in oğulları arasındaki kurbanın hayvan kesme olarak açıklanmasıdır.⁶⁹ Örnekler, Nz. Nûh'un gemisine aldığı hayvanlar ve Hz. Sâlih'in devesiyle daha da genişletilebilir.

Kurban tarih boyunca evcil hayvanlardan kesilmiş olmalıdır. Bazı müfessirlerin iddia ettiği gibi çiftçi olan Kâbil'in buğdaylardan kurban sunma rivayeti pek mantıklı görülmemektedir. Hem Hâbil'in hem de Kâbil'in sundukları kurban canlı bir hayvanı kesme olmalıdır. Kâbil'in buğdaylardan Allah'a bir şey sunması zekâta veya öşre daha uygun düşmektedir. Allah ilk insandan beri namaz, oruç, zekât ve kurban gibi ibadetleri kullarına emretmiştir. Ancak bu emirlerin içerikleri kavimden kavime dönemden döneme değişiklik gösterse de öz ve mana itibariyle aynı kalmıştır. Kurban özü itibariyle bir kişinin emek verdiği ve sevdiği şeyden feragat etmesidir. Buna göre kurbanın ne olduğu, âyetlerden de yola çıkarak ilk insandan beri, insanın üzerinde emek harcadığı evcil hayvanlardır. Tüm bunlar dikkate alınarak söylenebilir ki Habil'le Kabil'in kurbanları emek verdikleri bir şey olmalıdır. Bu

⁶⁵ Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 42.

⁶⁶ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/527; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 2/40.

⁶⁷ Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beyrût Dâru'l-Ma'rife, t.s), 499; Fîrûzabâdî, *Mecdüddin, el-Kâmûsu'l-mu'hît* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 1398.

⁶⁸ İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 399.

⁶⁹ KM, *Tekvin* 4/1-16.

emek verdikleri şeylerin bir hayvan cinsi olduğu da “Biz her ümmete en’âm denilen hayvan cinsinden kendilerine rızık olarak verdiklerimiz üzerine Allah’ın adını ansınlar diye kurban kesmeyi farz kıldık” âyetinden anlaşılmaktadır.⁷⁰ Hz. Nûh’un gemisine alınan hayvanlar ve Hz. Sâlih’in mucize devesi de bunun en güzel Kur’ânî delilleridir.

Antropolojik bilgilere göre, hayvanların evcilleştirilmesi günümüzden yaklaşık 10 ile 12 bin yıl önceye tekabül etmektedir. İlk insanın yeryüzünde varlığı ise yaklaşık 2,5 milyon yıla kadar geri götürüldüğünde bu kurban eylemi çok geç zamanlarda gerçekleşmektedir.⁷¹ Yukarıda geçen kurban âyetlerinden yola çıkarak insanın hayvanı evcilleştirmesi ilk insana kadar dayanmakta ve kutsal metinlerin verileriyle antropolojinin verileri birbiriyle örtüşmemektedir. Ancak Kur’ân’ın en’âm dediği eti yenen evcil hayvanlarla⁷² antropolojinin ilk defa evcilleştirildiğini söylediği eti yenen evcil hayvanlar grubu birbiriyle örtüşmektedir.⁷³

Büyük ihtimalle Yüce Allah Hz. Âdem’e hazır evcil hayvan vermemiştir. Ancak Yüce Allah, bir yandan insanlar istifade etsin diye en’âm denilen evcilleştirilmeye müsait hayvanlar yaratmış diğer yandan da bunlardan nasıl yararlanılacağını Hz. Âdem’e öğretmiştir. Hz. Âdem ve çocukları ise güçlerinin yettiğince, şartların elverdiği ölçüde az da olsa bazı hayvanları evcilleştirmişlerdir. Bu evcilleşme bir anda olmamış büyük ihtimalle zamanla alanını genişletmiştir. Bu da her hayvan için değil yukarıda da ifade edildiği gibi sadece evcilleştirilmeye müsait olanlar için geçerli olmalıdır. Bunun yanı sıra tarihin ilk dönemlerinde tarım da başlamış olmalıdır. Zira müfessirler Habil’in hayvan yetiştiricisi; Kabil’in de ziraatçı olduğunu belirtirler.⁷⁴

⁷⁰ el-Hac 22/34-37.

⁷¹ Geniş bilgi için bk. Robert John, Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, çev. M. Glazer vd. (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1995); Vere Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*, çev. F. Karabey vd. (İstanbul Varlık Yayınları, 1978).

⁷² el-Hac 22/34-37.

⁷³ Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 59-61; Aydın vd. *Antropoloji*, 135, 136.

⁷⁴ Taberî, *Câmü’l-beyân*, 4/527; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/40.

Modern ve çağdaş bilime göre, insanlık tohumları ehlileştirmeye beraber tarıma geçiş yapmış, avcı toplayıcılık sadece dünyanın ücra köşelerinde kalmıştır. Tarıma geçişle birlikte her toplum bölgelerinin ekolojik özelliklerine göre farklı mahsuller ekmiş, dikmiş ve yetiştirmiştir. Bunlardan bazıları sadece geçimlik için ekerken bazıları da akrabalarıyla paylaşmıştır. Bazıları da ürün fazlasını ihtiyacı olan diğer maddelerle değiştirmiştir. Bazı toplumlar ise bitkiyle beraber bazı hayvanları da evcilleştirmişlerdir.⁷⁵

Antropoloji bilimi ve kültür tarihi insanlık tarihini milyonlarca yıla kadar geri götürür. Tarihin ilk dönemlerine paleolitik/taş çağları denir. Bu süre zarfında insanlar avcı-toplayıcı olarak yaşamışlardır. Göbeklitepe gün yüzüne çıkartılıncaya kadar bu devir M.Ö. sekiz binli yıllara rastlarken şimdi ise bu rakam on binli yıllara yani iki bin yıl kadar geri götürülmüştür. Yani günümüzden yaklaşık olarak 12 bin yıl önce insanlar tarım yapmaya başlamışlardır.⁷⁶ Antropoloji bilimi ve kültür tarihi bu dönemi Neolitik Devrim olarak adlandırır.⁷⁷ Neolitik Devrim öncesi *Holosen* denilen küresel ısınma yaşanmıştır. Holosen devri son buzul çağından çıkışı ve dünyada ılıman iklimin görülmesini ifade eder. İklimin yumuşamasıyla beraber dünyanın her yerinde yabani bitki türleri görülmüştür. Holosen'den sonra Neolitik Dönemi hazırlayan *Epipaleolitik* dönem başlar. Epipaleolitik dönem Neolitik Dönemi hazırlayan yaklaşık 15 bin yıl öncesinde Ortadoğu'da ortaya çıkan tarımsal gelişmeleri ifade eder. Günümüzden yaklaşık on bin yıl önce bitkiler ıslah edilerek beşeri üretim gerçekleştirmeye ve köyler oluşmaya başlamıştır. Önce arpa, buğday ve mercimek sonra da diğer bitkiler ıslah edilmiştir.⁷⁸ Tarımsal üretim hayatın temeli olmuş ve Rift vadisi, Kızıldeniz, Şeria, Ürdün nehri, Eriha ve Ölü deniz civarlarında köyler kurulmuştur. Kuzeyde ise ilk yerleşim yerleri olan Tel Asvad ile Urfa Göbeklitepe bölgelerinde günümüzden en az 10 bin yıl önce emer buğdayı, tarla bezelyesi, mercimek ve arpa tarımı yapılmıştır.⁷⁹ Tarım özellikle Doğu Akdeniz, Mezopotamya ve Anadolu topraklarında

⁷⁵ Aydın vd. *Antropoloji* 130.

⁷⁶ Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 178; Aydın vd. *Antropoloji*, 130.

⁷⁷ Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 54.

⁷⁸ Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 185, 186.

⁷⁹ Aydın vd. *Antropoloji*, 130.

yapılmıştır.⁸⁰ İlk olarak hayvan evcilleştirilmesi, geçim ve yaşam amaçlı olup tarımdan sonradır. Tarıma bağlı olarak önce köysel yerleşmeler oluşmuştur.

Bilimsel araştırmalar, hayvan türlerinin evcilleştirilmesinin de ilk defa Doğu Akdeniz, Mezopotamya ve Anadolu topraklarında gerçekleştirildiğini ifade eder. Örneğin koyun, Doğu Akdeniz, Orta Fırat ve Kuzey Mezopotamya'da; keçi, Toroslara kadar uzanan Doğu Akdeniz'de; domuz Zagros bölgesinde günümüzden 7 bin ila 10 bin yıl öncesinde evcilleştirilmiştir.⁸¹ Bir başka görüşe göre günümüzden yaklaşık 10 bin yıl öncesinde ise Tel Asvad'da keçi ehlileştirilmiştir. Nevari Çora'da ise koyun ve keçi beraber evcilleştirilmiştir.⁸² *Hayvanların evcilleştirilmesi* bitkilerden iki üç bin yıl kadar sonradır. Milattan önce 10 binli yıllardan günümüze kadar koyun, keçi, deve, sığır, lama ve alpaka gibi geviş getiren hayvanlar evcilleştirilmiştir. Daha sonra M.Ö. önce 6000-3500 yıllarında Kalkolitik döneme girilmiştir. Bu dönemde ekonomik ve toplumsal gelişmeler *Tunç Çağını* hazırlamıştır. Tunç Çağı, MÖ. 3500-1200 yılları arasında ekonomik ve kültürel alanında gelişmeler artmış, madenler işlenmiş, şehir hayatı oluşmuş ve yazı icat edilmiştir.⁸³

Modern ve çağdaş bilime göre ilk evcilleştirilen hayvan köpektir. Köpeğin evcilleştirilmesi avcı-toplayıcılar tarafından günümüzden yaklaşık olarak 14 bin yıl önce gerçekleşmiştir.⁸⁴ Köpeğin evcilleştirilmesi, üst paleolitik ya da epipaleolitik döneme rastlarken koyun, keçi, sığır ve domuzun evcilleştirilmesi tarımdan sonra neolitik dönemde gerçekleşmiştir.⁸⁵

Kur'ân'a bakıldığında hayvanlar için farklı kavramların kullanıldığı görülür ki bunlar arasında en dikkat çekenleri *hayvan*, *dâbbe*, *behîme* ve *en'âm* kelimeleridir. Zira en'âm, "bir yandan yumuşak, uysal anlamına gelirken diğer yandan da eti, sütü, tüyü ve cildi insana faydalı, insanın dikkatini çeken

⁸⁰ bk. Pavel Dolukhanov, *Eski Ortadoğuda Çevre ve Etnik Yapı*, çev. Aydın (Ankara: İmge Yayınları, 1998).

⁸¹ Aydın vd. *Antropoloji*, 130.

⁸² Aydın vd. *Antropoloji*, 130.

⁸³ Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 89-91.

⁸⁴ Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 178, 180, 191.

⁸⁵ Aydın vd. *Antropoloji*, 130.

hayvan” anlamına gelir.⁸⁶ Arapça hayevân kavramı tüm Sami dilleri için ortak bir kavramdır. Yaşamak ve canlı olmak anlamlarından mastar olan hayevân “canlı veya canlılar” anlamına gelir.⁸⁷ Kelimenin kök harfleri olan h-y-y’ye bakıldığında normalde mastarın hayevân olması gerekir. Lakin telaffuz kolaylığı için “ye” harfi “vâv”a dönüşmüştür. Kur’ân’a bakıldığında hayvan kelimesi “yaşam ve hayat sahibi” anlamında kullanılır.⁸⁸ Çoğulu ise hayvanât şeklinde gelir. Bu durumda hayevân kelimesi bitkiler, hayvanlar ve insanlar başta olmak üzere tüm canlıları kapsar. Bu nedenle en’âm, insanın hayvanı evcilleştirmesi ve kurban eylemini gerçekleştirmesi meselesini açıklığa kavuşturan en önemli kavramdır. Bu sebeple en’âm kelimesini açıklamak için ondan daha genel anlama sahip olan dâbbe ve behîme kavramlarını incelemek faydalı olacaktır.

“Dâbbe”, “yürüyen, giden” anlamlarına gelir.⁸⁹ Kur’ân’da dâbbe, canlılar içinde daha çok kara hayvanları için kullanılır. “ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ ” “Yeryüzünde yürüyen, giden ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan ne kadar canlı varsa hepsi sizler gibi topluluktur”.⁹⁰ Âyette kara canlılarıyla havada uçan canlılar ayrılmış lakin her ikisine de “dâbbe” denilmiştir. Dâbbe kelimesinin anlamına bakıldığında insanlar da dâhil karada yaşayan tüm canlılardan oluşan gruplardır. Biyolojik olarak bakıldığında insan tek hücreli, sürüngen, uçan ve yürüyen canlılarla benzer özellik taşır.⁹¹ Ancak bunlar içerisinde insanoğlu hem maddi hem de manevi olmak üzere daha şümüllüdür.

Behîme “bühme” kökünden müştak olup “sert nesne, sert şey, sert taş” anlamlarına gelir.⁹² Sert taştan kinaye kahraman ve yiğit insanlara da bühme denilmiştir. Mübhem kelimesi de buradan gelir ki akılla ve duygularla

⁸⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 138, 139.

⁸⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, 138, 139.

⁸⁸ el-Ankebût 29/64.

⁸⁹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 164.

⁹⁰ el-En’ân 6/38.

⁹¹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 164.

⁹² Fîrûzabâdî, *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ*, 1398.

anlaşılması zor ve çetin olan şeylerdir. Araplar “bühme”nin anlaşılmaz ve kapalı anlamından yola çıkarak, derdini ve dermanını anlatamayan insanlara behîme demişlerdir.⁹³ Anlam daha da genişleyerek hayvanlar gibi konuşamayan tüm canlılar için kullanılır olmuştur. Örfî anlamda ise yırtıcı kuşlar, behîmat dışında tutulmuştur. Behîmat karada yaşayan dört ayaklı canlılar anlamına gelir.

En’âm kelimesi, sözlükte başta “deve olmak üzere, sığır, koyun ve keçi gibi evcil hayvanlar” anlamındadır.⁹⁴ Bazıları buna ceylan ve geyik gibi yabancı hayvanları da katmıştır.⁹⁵ Bu tanıma göre yırtıcı ve pençeli hayvanlar ile at, eşek ve katır gibi tek tırnaklı hayvanlar bu gruba girmez.⁹⁶ Ancak bazı müfessirler, “اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ” “Kimini binek olarak kullanasınız kimini de yiyecek elde edesiniz diye en’âmı/evcil hayvanları yaratan Allah’tır.”⁹⁷ âyetini delil göstererek bazı binek hayvanları da en’âma dâhil eder. Ancak Ebû Hayyân başta olmak üzere pek çok müfessir bu görüşün zayıf olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁸ Zira develer aynı zamanda binek hayvanıdır.

Mâide sûresinde “أُحِلَّتْ لَكُمُ الْبَيْمَةُ الْأَنْعَامِ” “En’âm denen hayvanlar size helal kılınmıştır”⁹⁹ âyetindeki “En’âm denen hayvanlar”/en’âm’ın behîmatı/behîmetü’l-en’âm” bir izafet terkididir. Bu terkipteki “behîme” (ç. behâim) herhangi bir hayvan anlamına gelir. Eğer anlam biraz daraltılırsa karada ve denizde yaşayan dört ayaklı hayvan demektir. Ancak yırtıcılarla kuşlar bunun dışındadır.¹⁰⁰ Ebû Hayyân, bazı binek hayvanları da en’âma dâhil

⁹³ Fîrûzabâdî, *el-Kâmûşu’l-muḥîṭ*, 1398.

⁹⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, 499.

⁹⁵ Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 6/22; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/5.

⁹⁶ Elmalılı, , *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/1549.

⁹⁷ el-Mü’min 40/79.

⁹⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1403/1983), 7/478.

⁹⁹ el-Mâide 5/1.

¹⁰⁰ İsfehânî, *el-Müfredât*, 138, 139.

edenlerin delillerini yetersiz bulur.¹⁰¹ Elmalılı, en'âm için sadece eti yenen evcillerin olduğunu söyler.¹⁰²

Müfessirlerin geneline göre en'âm, koyun, keçi, sığır ve deve gibi hayvanlar anlamına gelen “ne'am”ın çoğuludur. Yasin sûresinde Yüce Allah, insanlara hizmet ve yarar için büyük ve küçükbaş bazı hayvanlar yarattığını ve insana boyun eğdirdiğini bildirir.¹⁰³ İnsanlar bu nimetler üzerinde düşünüp O'na kulluk yapmaları gerekirken kendilerine fayda vermeyen birtakım nesnelere tapınmaktadırlar. Zira insanlar hayvanların et, süt, deri gibi mamullerinden yararlanırken diğer yandan da bazılarında binek olarak istifade ederler, hayatlarını kolaylaştırırlar. Zuhruf sûresinde

”وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ“

“O tüm çiftleri yarattı, size bineceğiniz gemiler ve en'âm/hayvanlar var etti. Onların sırtına binmeniz ve rabbinizin nimetini anmanız için”¹⁰⁴ buyrulur. Âyete bakıldığında gemi gibi binek hayvanlar en'âm kavramıyla ifade edilmiştir. Yüce Allah binek olarak insanlar için gemiler ve binek hayvanlar yaratmıştır. İnsanlar suda nasıl gemi üzerinde taşıyorsa karada da binek hayvanlar üzerinde taşınmaktadır. İnsanlar gemi ve binek hayvanlara bindikleri zaman rablerini hatırlayıp şükretmeleri gerekir.

Nahl sûresinde Yüce Allah, en'âm'ı/hayvanları insanların etlerini yemesi ve soğuktan korunmak gibi şeyler için yarattığını ifade eder. Âyetlerin devamında da binmek, yük taşımak ve süs için, atların, katırların ve eşeklerin yaratıldığını ifade eder.¹⁰⁵ Yüce Allah mezkûr âyetlerde etlerinden sütlerinden yararlanan hayvanlar için en'âm kavramını kullanır. Devamındaki âyette ise at, katır ve eşek gibi hayvanlar bundan istisna tutulmuştur. Müfessirlere göre

¹⁰¹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥit*, 7/478.

¹⁰² Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/1549.

¹⁰³ Yâsîn, 41/71-73.

¹⁰⁴ ez-Zuhruf 43/12, 13.

¹⁰⁵ en-Nahl 16/5-8.

insanların etinden sütünden ve tüylerinden yaralandıkları hayvanlar, koyun, keçi, sığır ve devedir. Ancak at, katır ve eşek gibi hayvanlar ise binek ve süs için yaratılmıştır. Fakihler bu âyeti delil göstererek ikinci grubun yenilemeyeceği kararını verirler.¹⁰⁶ Kur'ân'a bakıldığında en'âm, başta deve olmak üzere etinden sütünden yararlanan evcil ve insana karşı yakın, sıcak, yumuşak olan hayvanlardır.¹⁰⁷ En'âm denilen bu hayvanlardan az da olsa cüzi sayıdaki kısmı Hz. Âdem döneminde evcilleştirilmiştir. Zira tefsirlerde de Habil'in hayvan yetiştiricisi olduğuna vurgu yapılır. Kabil ise çiftçidir.¹⁰⁸

4. Hz. Âdem'in Oğullarının Kurbanları

Kurban kelimesi sözlükte “yaklaşmak, yakın olmak ve Allah'a yaklaştıran şey” anlamlarına gelir. Terim anlamı ise, “belirli şartları taşıyan hayvanın belli zamanlarda usulünce kesilmesidir. Diğer yandan kesilen hayvanın bizzat kendisine de kurban denir”. Dünyada değişik din ve kültürlerde farklı kurban uygulamaları görülse de İslâm'da kurbanın ne olduğu ve şartları açıkça belirtilir. Örneğin Hac sûresi'nin 34-37. âyetlerinde geçtiği üzere Hz. Âdem'den günümüze semavî dinlerin hepsindeki kurban “hayvan kesme” olarak açıklanır. İslâm kültüründe Hz. İbrahim'in Hz. İsmail'i kurban etmeye niyetlendiğine dair bazı bilgiler vardır. Hakikat Hz. İsmail'in kurban edilmesi olmayıp hem baba hem de oğlun Yüce Allah'ın emirlerine gönülden teslim olup olunmadığının imtihan edilmesidir. Bizlerin de bu imtihandan ders çıkarması ve ilâhî iradeye teslimiyetten ibret alması gerekmektedir.¹⁰⁹ Zira âyetlerde başarılı geçen bu imtihandan sonra onlara hediye olarak gönderilen hayvanın kesilmesi emredilmiş, insan boğazlanmamıştır.¹¹⁰

”وَآتُوا عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ
”Onlara Âdem'in iki oğlunun olayını gerçeğe uygun olarak anlat: Onlar her ikisi de birer kurban kesmişlerdi, birininki kabul edilmiş diğerinki ise kabul

¹⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmiü' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, 10/49,50.

¹⁰⁷ bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, 138, 139.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/527.

¹⁰⁹ Karaman vd. *Kur'ân Yolu*, 4/546.

¹¹⁰ es-Saffât 37/102-107.

edilmemiştir".¹¹¹ Âyetten anlaşıldığına göre Hz. Âdem döneminde kurban dinî bir vecibedir. Kurbanın dinî bir vecibe olması için de bazı hayvanların evcilleştirmesi gerekir. Eğer hayvanlar evcilleşmemiş olsa idi Hac sûresi'nin 34-37. âyetlerinde kurban "hayvan kesme" olarak ifade edilmezdi. Yine aynı şekilde Kur'ân'da Hz. Âdem'in oğullarının kurbanı için bizzat "kurban" kelimesi tercih edilmezdi. Cahiliye dönemi ile Kur'ân'ın nüzul döneminde kurbanla hayvan kesme anlaşıldığı için de Kur'ân kültüre uygun bir dil kullanmıştır. Kur'ân'dan anlaşılan budur. Kelime olarak "kurban" kelimesi Kur'ân'da üç defa geçer. Bunlardan Âl-i İmran 3/83. âyetinde geçeni de Hz. Âdem'in oğullarının kurbanı ile alakalıdır.

İlk kurban olayı Ahd-i Atik'de de geçer. Katil kardeşin ismi Kain olarak geçer ve kardeşleri arasında niza ve hadiseler de daha ayrıntılıdır.¹¹² Kur'ân ve Tevrat karşılaştırıldığında her iki kitapta bilgiler genel olarak aynı minvaldedir. Kardeşlerin kurban hadisesi binlerce yıl önce yazılan Tevrat'la daha sonra yazılan Kur'ân arasındaki malumatların yakın olması bu hadisenin gerçek olduğuna ve bizzat ilk insan Hz. Âdem'in oğulları arasında gerçekleştiğine işaret eder.

Her iki kutsal kitapta geçen bu hadise bazı medeniyetlerin mitolojilerinde de yer alır. Pek çok kültürün mitolojisinde yer alan bu olaya mitoloji merkezli yaklaşım Kur'ân ve Tevrat'ı tali kabul etmek yerine kutsal kitapları esas alıp diğerlerinin dinî ve gerçek bir olayın sonradan mitleştirildiğini kabul etmek gerekir. Zira insanların ve toplumların kültür üretme gibi bir özellikleri vardır. Kültürün en önemli unsuru olan dil ile mitoloji de bunlar arasında sayılır.¹¹³

Hz. Âdem'in oğulları döneminde bazı hayvanlar evcilleştirilmiş olmalıdır. Nitekim Hz. Nûh döneminde gemi yapılmış, bazı hayvanlar da gemiye alınmıştır. Hz. Âdem'in oğullarının kurbanı en'âm denilen deve, sığır, koyun ve keçi cinsinden olmalıdır. Kurban kelimesinden de anlaşılan budur. Kurban,

¹¹¹ el-Mâide 5/27.

¹¹² KM, Tekvin 4/1-16.

¹¹³ Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kâbil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/376.

belirli vakitte belli hayvanların usulünce kesilmesidir. Zira en'âm, yumuşak ve uysal olması, evcilleştirilmeye müsait olması anlamına gelir. Diğer yandan da onun etine, sütüne, yününe ve gönüne insanoğlu çok ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple en'âmın evcilleştirilmesinin milyonlarca yıl almaması gerekir. Bir diğer konu asırlar geçtikçe evcilleştirilen hayvan türü artar diye bir kaide de yoktur. Örneğin antropolojiye göre ilk evcil hayvan köpektir ancak onun kardeşi kurt hala evcilleştirilememekte, geyik ile fil de yarı evcil kabul edilmektedir. Bize göre ehlî hayvanlar insanoğluna hazır olarak evcil verilmemiş fakat evcilleştirilmeye müsait olarak yaratılmıştır. Zira Kur'ân'daki hayvanlar için kullanılan en'âm gibi farklı kavramlardan da bu anlaşılabilir.

5. Tarihin İlk Dönemlerindeki Medeni Gelişmeler

Kur'ân'a bakıldığında uygarlık alanında ilerleme kaydetmiş, ilk çağ kavimlerinden bahsedilir. Örneğin bunlar arasında Âd kavmi ile onların bakiyesi olan Semûd kavmi ayrı bir önem arz eder. Kur'ân'a göre tarım, ilim ve teknolojiye ilerlemiş bu kavimler, modern çağın bilimlerine göre ilkçağ topluluklarıdır.

Antropolojik veriler tüm insanlığın aynı tarihsel süreçlerden geçtiğini savunmaktadır. Oysaki insanoğlu, aynı dönemde farklı tarihsel süreçleri yaşayabilirler. Günümüzde olduğu gibi bir topluluk uzay ve bilişim çağını yaşarken farklı bir topluluk dünyanın ücra bir köşesinde avcı ve toplayıcı özelliğini gösterebilmektedir. Âd kavmi antropolojik tarihlendirmeye göre ilk çağ toplumdur. Zira âyetlerde Âd kavminin bağlarından, bahçelerinden ve inşa ettikleri yüksek binalardan¹¹⁴ bahsedilir ki bu da antropolojinin avcı-toplayıcı toplumuyla örtüşmemektedir. Bağ, bahçe ve binalarıyla meşhur Âd kavminin var olduğu dönemde de avcı ve toplayıcı toplulukların olması muhtemeldir. Ahd-i Atik'e göre de yerleşik hayat göçebelikten önce gelir.¹¹⁵

Antropolojik bilginin kutsal metinlerle çatıştığı diğer bir nokta da insanlık tarihinin ilkelden medeniyete doğru ilerlediği görüşüdür. Kutsal metinlerde

¹¹⁴ Hûd 11/52; eş-Şuarâ 26/128, 132-134.

¹¹⁵ Tekvin, 4/17-20.

insanlık evrimle değil insanla, peygamberle, peygambere verilen bilgiyle ve medeniyetle başlamıştır. İnsan yemeyi, giyinmeyi ve barınmayı ilâhî birtakım bilgilerle öğrenmiştir. Bu durum medeniyetin tedricen ilerlemesine mani değildir. Özü itibariyle insan medenîdir ve medeniyetini de sürekli tekâmül ettirmektedir. Kur'ân'da olduğu gibi Tevrat'ta da insanlık medeniyetle başlatılır. Örneğin Kabil, oğlu Hanok için ilk şehri kurmuştur. Daha sonra Kabil neslinden Yabal, hayvanlarını beslemek için seyyar bir hayatı benimsemiş ve göçebelerin ilki kabul edilmiştir.¹¹⁶ Bu metin insanlığın yerleşik hayattan göçebe hayata geçtiğine bir örnektir.

Avcı-toplayıcılar Hz. Âdem'den bu güne her zaman vardır ancak geçmişten bugüne asıl olan kümülatif/birikimsel/üzerine koyan bir ilim ve teknoloji anlayışıyla ilerleyen ana akım medeniyettir. Yoksa tüm insanlık tarihin bidayetinden beri sadece ava ve orman meyvelerine güvenmemiştir. İlkçağ toplumlarından Hûd kavmi tarımcıdır. Tarım, yerleşik hayata geçmeyi ve yerleşik hayatta uygarlıkta belli bir merhaleye işaret eder. Batı dillerinden Türkçe'ye geçmiş olan kültür kelimesi “ekim, dikim ve yerleşik hayata geçme” anlamına gelir.¹¹⁷

Hûd (Âd) kavmi ile Hz. Âdem ve Nûh dönemi arasında bir hayli zaman farkı vardır. Ancak yine de Hûd (Âd) kavmi ilk dönem topluluklarından. Zira Kur'ân'a bakıldığında bu dönemde insanlar ziraata, ekim-dikim işlerine başlamıştır. İnanç veya inkâr konusunda Nûh ile Âd kavmi arasında temel konularda karakter benzerliği varsa da, Âd kavmi toplumsal yapı ve kurumlarıyla seleflerinden/öncüllerinden oldukça farklı bir toplumdur. Çünkü onlar, her ne kadar inkârcı olsalar da günümüz şartları gibi medenî bir hayat yaşarlar. Daha sonra Semûd kavmi gelir. Onlar da ataları olan Âd kavminin kazanımlarını daha da ileriye götürerek ziraatın yanında ilim, teknoloji, sanat ve fen gibi alanlarda ileri seviyeye yükselmişlerdir. Tarihin ilk dönemlerinde meydana gelen kültürel gelişmeleri incelemek gerekirse işe Hz. Nûh'tan başlamak en isabetlisidir.

¹¹⁶ Tekvin, 4/17-20.

¹¹⁷ Yenişehirlioğlu, *Kültür Tarihi*, 3.

5.1. Hz. Nûh ve Geminin İcadı

Hz. Nûh, tarihin ilk dönemlerinde yaşamış peygamberlerdendir. Yüzyıllarca yaşam süren ve peygamberlik yapan Hz. Nûh, rabbine inkârcıların helak olması için beddua eder. Yüce Allah, Hz. Nûh'un bedduasını kabul edip inkârcıların yok olacağını bildirir ve O'na gemi yapmasını emreder. “وَاصْنَعِ الْفُلَّكَ” “بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ” “Bizim nezaretimiz altında, sana bildirdiğimiz gibi gemiyi yap. Haksızlık yapanlar için bana başvurma, çünkü onlar suda boğulacaklardır”.¹¹⁸ Âyetten anlaşıldığına göre insanlık tarihinin ilk dönemlerinde Hz. Nûh tarafından bir gemi yapılmaktadır. Peygamber mucizelerinin döneminin gelişmeleriyle paralel olduğu düşünülürse o dönemlerde marangozluk, ahşap işleri ve işçiliği bir hayli ileri seviyededir. Nûh kavmi ahşap işlerinde ileri seviyededir ve Hz. Nûh da bu sanata aşinadır. Zira İbn Kuteybe (ö. 276/889) O'nun marangoz olduğunu belirtir.¹¹⁹ Tarih ve tefsir kitaplarında O'nun gemi yapmasıyla ilgili bir hayli açıklama vardır.¹²⁰ Müfessirler O'nun mesleğinin marangozluk olduğu noktasında hem fikirdir.¹²¹ O ne kadar marangoz olsa da gemi yapmasını bilmemektedir. Bu nedenle O'na, gemi yapmasını Yüce Allah öğretmiştir¹²². O ilâhî projeye göre gemiyi yapmıştır.¹²³

İnsanlık tarihine bakıldığında ilk gemi Hz. Nûh tarafından yapılmış olmalıdır. Zira o güne kadar geminin bilinmediği âyetlerden açıkça

¹¹⁸ Hûd 11/37.

¹¹⁹ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed, *Maârif*, thk. Servet Ukkâse, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1390/1970), 19-24.

¹²⁰ Taberî, İbn Cerîr, *Tarihü't-Taberi*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrût: Dâru Süveydan, 1387/1967), 1/180-181.

¹²¹ İbn Kuteybe, *Maârif*, 10.

¹²² Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, 9/30.

¹²³ Taberî, *Tarih*, 1/92; Salebî, Ebu İshak, *Arâisü'l-mecâlis* (Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1371/1951) 58; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1407/1987), 2/268; Râzî, Fahrüddin, *Mefâtiḥu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000, 17/345; İbnü'l-Esîr, İzzeddin, *el-Kâmil fi't-tarih* (Beyrût: Dâru Sadr 1385/1965, 1/69; Neseî, Ebu'l-Berakât, *Medârikü't-tenzil* (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998), 2/57; Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, 9/31.

anlaşılmaktadır. Örneğin bir âyette, “وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الدِّينِ”¹²⁴ “Bizim gözetimimiz altında ve vahyimiz doğrultusunda, gemiyi yap ve o zalimler lehinde Ben'den hiçbir istekte bulunma. Çünkü onlar suda boğulacaklardır”¹²⁴ buyrulur. Konumuz açısından önemli olan şey, insanlığın ilk dönemlerinde bile gemi gibi büyük bir deniz aracının yapılmasıdır. Modern ve çağdaş bilim paradigmasının ifade ettiği gibi insanlık yüz binler veya milyonlarca yıldır avcı-toplayıcı ve ilkel olarak yaşamamaktadır. Ancak bu demek değildir ki tarihin ilk dönemlerinde ilkel insanlar yoktur. Tarihin ilk dönemlerinden günümüze her zaman ilkel insanlar olmuştur. Fakat insanlık peygamberlikle başladığı için dünyanın merkezi bölgelerinde/Akdeniz çevresinde ana akım medeniyet, kümülatif/üzerine koyarak olarak daima ilerlemiştir. Diğer bir konu da geminin ilâhî bir emirle yapılmasıdır. Geminin yapılması, peygamber de olsa sadece bir beşere bırakılmamış, ilâhî bir projeye yapılmıştır. Daha sonra bütün insanlık, onu taklit ederek sulardan, okyanuslardan yararlanmıştır. Hz. Nûh'un gemisi, insanlık için deniz vasıtalarının prototipi olmuştur. Üstelik bu geminin yakıtlı ve yakıtla çalışma ihtimali çok yüksektir.¹²⁵ Âyette geçen “tennur” kelimesi “su fışkırması”nın yanı sıra “fırın gibi ocaklı bir ateş” anlamına da gelmektedir.¹²⁶ Elmalılı, “Tennur” konusundaki tercihini daha çok “ocaklı ve ateş püskürmesiyle çalışan bir mekanizma”dan yana kullanmıştır.¹²⁷ Tefsirlerde Hz. Nûh'un gemiye bazı hayvanlar aldığı bilgisi de vardır.¹²⁸ Bu yorumların pek çoğu abartılı olsa da bunlar, O'nun sahip olduğu evcil hayvanlardır. Hz. Âdem'in oğullarının hayvan kurban etmesi kabul edilirse hayvanlardan büyük bir kısmı Hz. Nûh döneminde evcilleştirilmiş olmalıdır.

Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Nûh'la alakalı pek çok malumat vardır.¹²⁹ Müfessir ve tarihçilere göre Hz. Nûh ve kavmi Arap yarımadası

¹²⁴ Hûd 11/37.

¹²⁵ Hûd 11/40.

¹²⁶ Fîrûzabâdî, *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ*, 456.

¹²⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/2781, 2782.

¹²⁸ Karaman vd. *Kur'ân Yolu*, 3/172.

¹²⁹ bk. Kitâb-ı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 6. Basım, 2003), Tekvin 6/8-22; 7/1-24.

civarında yaşamaktadır. Bu görüşü savunan Âlûsî, insanlığın Irak'ın Kûfe topraklarında başladığını ve buradan tüm dünyaya yayıldığını ifade eder.¹³⁰ Âlûsî'ye göre, tufan belli bölgeyle sınırlıdır zira o dönemde, dünyada insan sayısı azdır ve nüfus belli bölgelerle mukayyettir.¹³¹ Yine bazı tarihçilerin ifadeleri de Âlûsî'yle aynı minval üzeredir.¹³² Nûh kavminden sonra ilk dönem tarihte öne çıkan kavimlerden birisi de Hûd kavmidir.

5.2. Hz. Hûd Kavmi ve Teknolojik Gelişmeler

Kur'ân'da Nûh kavminden sonra Hûd/Âd kavminden bahsedilir. Bazı yönlerden Nûh kavmiyle Âd kavmi arasında karakter benzerliği varsa da, Âd kavmi teknolojik açıdan oldukça farklı ve ileri bir kavimdir.¹³³ Bu dönem son 15-20 bin yıl değil tarihin ilk çağlarıdır. Modern ve çağdaş bilime göre, bu dönem on binler ya da yüz binlerce yıl öncedir. Zira İslâm kültürüne göre Âd kavmi tarihteki ilk topluluklardandır.

Bu dönemde köyler, şehirler kurulmuş, ilim ve teknoloji alanlarında gelişmeler olmuş, farklı kültürler ortaya çıkmış, uygarlıklar kurulmuştur. Zira âyetlere bakıldığında onlarla ilgili olarak ihtişamlı binalardan, yüksek kulelerden ve ekili bahçelerden bahsedilir. Demek ki insanlığın yeryüzündeki başlangıcı, 100 binlerce yıl avcı-toplayıcı olarak ormanlarda veya mağaralarda geçmemiştir. Beşer tarihinde dünyanın ücra yerlerinde, ilkel insanlar olsa da ana akım insanlıkta yani peygamber nurunun tecelli ettiği coğrafyalarda hiçbir zaman ilkelik ve vahşilik yoktur.

Âd kavmi, tarım yapan bir toplumdur. Aynı zamanda onlar, evcil hayvan da yetiştirmektedirler. Bu durum âyetlerde şöyle açıklanır:

¹³⁰ Dineverî, Ebu Hanife, *el-Aḥbâru't-tivâl*, nşr. Abdülmünim Amir (Kahire: Mektebetü'l-müsennâ, 1380/1960), 1.

¹³¹ Âlûsî, Ebussenâ Şihâbüddin, *Rûḥu'l-meânî* (Beyrût Dâru'l-Fikr, 1417/1997), 29/116.

¹³² İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 10/38; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Mektebetü'l-Maârif, 1386/1966), 3/23.

¹³³ Kırca, Celal, "Âd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 1/333, 334.

“وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ وَجَنَّاتٍ وَعَيْونَ” “Size aşına olduğunuz bunca nimetleri veren, size evcil hayvanlar ve evlatlar lütfeden, bağ ve bahçeler, akarsular ihsan eden, O Rabbinize karşı gelmekten sakının!”¹³⁴

“وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ” “Ey milletim! Rabbinizden mağfiret dileyin, sonra Ona tevbe edin ki size gökten bol bol yağmur göndersin, kuvvetinize kuvvet katsın; suçlular olarak yüz çevirmeyin”.¹³⁵ Beyzâvî, Râzî ve Hâzin başta olmak üzere müfessirler, âyette geçen “yağmur”un onların çiftçiliklerine işaret ettiğini belirtmişlerdir.¹³⁶

Âd kavmi inşaat ve mimarlıkta da ileri bir kavimdir. “أَتَسْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ” “Eğlence yapmak için, siz her yüksek yere koca bir bina kurup, boş şeyle mi uğraşırsınız?”¹³⁷ Âyette ifade edildiğine göre onlar, yüksek manzaralı bir de zemini sağlam yerlere binalar inşa etmektedir. Tarihin ilk dönemlerinde bina inşa etmek ayrı bir meziyet, bina için uygun bir yer seçmek ise başka bir meziyettir. Bir binanın uygun zemin ve sağlam bir şekilde yapılması, paleolitik dönemlerde uygarlık, sanat, ilim ve tefekkürün bir hayli ileri olduğunu gösterir. Daha da öte paleolitik dönemlerde Âd kavmi, burçlu kaleler, hisarlar ve abidevi binalar yapmıştır. Tefsirlerde diğer kavimlerden korunmak için ilk defa hisar ve kalelerin Âd kavmi tarafından inşa edildiği ifade edilir.¹³⁸ Bunlar aynı zamanda orada meskûn olan halkın eğlence merkezidir. Onlar inşa ettikleri bu muhkem binalarda temel ihtiyaçlardan eğlence mekânlarına kadar her şeyi inşa etmiştir.¹³⁹

¹³⁴ eş-Şuarâ 26/132-134.

¹³⁵ Hûd 11/52.

¹³⁶ Beyzâvî, Nasiruddin Ebu Said, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrût Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 3/138; 5/249; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 18/363; Hâzin, Alaüddin Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-te'vîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/489.

¹³⁷ eş-Şuarâ 26/128.

¹³⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/330; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 19/164; İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis Dâru't-Tunisiyye, 1404/1984), 19/165-168.

¹³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/330; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 19/164; İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis Dâru't-Tunisiyye, 1404/1984), 19/165-168.

Kuvvet ve cesaret yönünden de güçlü olan Âd kavmi, sistemli bir devlet teşkilatı kurmuştur. Zira onları güçlü yapan da düzenli devlet yapısının olmasıdır. Nitekim, Beyzâvî, Âd kavminin çok güçlü, kuvvetli, cesur ve düzenli bir orduya, kurumlara sahip oldukları için geniş bir coğrafya hükmettiğini söyler.¹⁴⁰ Zira onlar, Şeddad b. Âd döneminde en güçlü dönemini yaşamıştır.¹⁴¹ Onlar uygarlığın yanında sanatta da ileri bir toplumdur. Âd kavmi, sanat alanında gelişmiş ve sanatta bir hayli ileri bir topluluktur.

”أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُوا آيَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“

“Allah’ın sizi Nûh’un milleti yerine getirdiğini ve vücutça da onlardan üstün kıldığını hatırlayın, başarıya erişebilmeniz için Allah’ın nimetlerini anın” dedi!¹⁴² Onlar özellikle iki alanda daha ileridir. İlki onların Hz. Nûh’tan sonra halife kılınması ikincisi ise onların fiziken güçlü olup imar faaliyetlerindeki icraatlarıdır. Âyette geçen “وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً” “sizi işlerinizde güçlü kuvvetli, gösterişli kıldı” (el-A’râf 7/69) ifadesi müfessirler tarafından “bedenî bir güç” olarak açıklanmıştır.¹⁴³ Ancak “ilmi ve teknolojik bir güç olması da muhtemeldir.

Âd kavmi, çok mükemmel ve ileri seviyede sanat eserleri yapmışlardır. “وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ” “Siz, bir de sanat eserleri veya sînâî eserler yapıyorsunuz”.¹⁴⁴ Âyette geçen مَصَانِعَ/masâniya‘, masnû’nun çoğuludur. Ancak ism-i meful masnû’nun çoğulu kadar, ism-i alet mısne’in cemi de olabilir. İsm-i alete göre anlam, Siz sanat eserleri yapıyorsunuz şeklindedir. Katâde, مَصَانِعَ /masâni’yı “su sarnıçları” olarak açıklarken; Mücâhid “yüksek kaleler” olarak açıklamıştır.¹⁴⁵ Diğer yandan da “fâni dünyaya ait şeyleri, hatıralarınızı, sanatla ebedileştirmek istiyorsunuz” anlamına da gelir.¹⁴⁶ Sanat, ilim ve teknolojinin

¹⁴⁰ Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 3/19.

¹⁴¹ Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 3/19.

¹⁴² el-A’râf 7/69.

¹⁴³ Karaman vd. *Kur’ân Yolu* 2/546.

¹⁴⁴ eş-Şuarâ 26/129.

¹⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 19/164.

¹⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 19/165.

yanında belli bir ekonomik seviye ile boş zaman gerektiren bir uğraştır. Eğer bir toplum sanatta ileri ise toplumsal alt yapılarda da ileridir.

Âd kavmi, ilk dönem tek ilaha inanır. Daha sonra biraz da ekonomik, teknolojik durumlarına güvenerek zamanla tevhidden uzaklaşmışlardır.¹⁴⁷ Yemen'deki kadim İrem şehri onlar tarafından kurulmuş, oldukça güzel saray ve kalelerinde lüks bir yaşam sürmüşlerdir.¹⁴⁸ Köyler ve kasabalar arasındaki yollar üzerinde de eğlence mekânları yapmışlardır.¹⁴⁹ “أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ”¹⁴⁹ “Eğlence yapmak için, siz her yüksek yere koca bir bina kurup, boş şeyle mi uğraşırsınız?”¹⁵⁰ Onlar zenginlik ve refahın bir sonucu olarak eğlence mekânları ve eğlenceler tertip etmişlerdir.¹⁵¹ ta‘besûn sözcüğünden anlaşıldığına göre Âd kavmi eğlenceye çok düşkündür. Zira eğlence, bir yandan ekonomik durumu iyi olmayı gerektirirken diğer yandan da kültürel alanda belli bir seviyeyi gösterir. Âd kavminin tevhidden uzaklaşmaları onları eğlenceye sevk etmiştir.

5.3. Hz. Sâlih Kavmi ve Teknolojik Gelişmeler

Semûd kavmi, Âd kavminin bakiyesinden meydana gelen bir kavimdir.¹⁵² Kadim Araplardan arabü'l-arîbe/saf Arap grubuna dâhildir.¹⁵³ Semûd halkı eski Arap şiiirinin yanında Eski Yunan ve Rum tarihçilerine de konu olmuştur. Bu toplum kuzeybatı Arabistan Hicr'de hüküm sürmüş¹⁵⁴ başkentleri Hicr/Medayin Sâlih'dir. Bu toplum sanat ve mimarlık alanında öne çıkar. Onların tepelerde kayalardan oydukları evler, günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁵⁵ Mekke-Şam ticaret hattı üzerinde yer alan Hicr bölgesinden geçerken Hz.

¹⁴⁷ Karaman vd. *Kur'ân Yolu*, 3/177.

¹⁴⁸ bk. el-Fecr 89/6-8.

¹⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 19/165-168.

¹⁵⁰ eş-Şuarâ 26/128.

¹⁵¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/436; 6/152; Karaman vd. *Kur'ân Yolu*, 4/163.

¹⁵² Sa'lebî, *Arâis*, 66.

¹⁵³ Kırca, Celal, “Semûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/500.

¹⁵⁴ Taberî, *Tarih*, 1/116; Sa'lebî, *Arâis*, s. 66; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 1/ 89.

¹⁵⁵ Kırca, “Semûd”, 36/500.

Peygamber (s.a.s): “Burası Allah’ın gazabı ile helâk edilen bir toplumun diyarındır. Siz de buradan tiksinererek geçin. Burası mutluluk yeri değil, hüznülenecek bir yerdir” deyip sahabenin oradan hızlıca ayrılmalarını tavsiye etmiştir.¹⁵⁶

Semûd kavmi hakkında tarihi bilgiler kısıtlı olsa da onlardan günümüze kalan harabeler ile Kur’ân onlar hakkında pek çok şey anlatmaktadır.¹⁵⁷ Semûd halkı, selefleri Âd kavmiyle karşılaştırıldığında onlardan daha ileri bir uygarlığa sahiptir. Zira bunlar ilk dönem Samilerin/Arapların kurdukları en büyük medeniyetlerdir. Antik Yunan, Anadolu, Avrupa, Uzak Doğu ve eski Amerika medeniyetleriyle müsavidir.

Semûd kavmi, ilk dönem topluluğu olmasına rağmen ziraatta ve sanatta ileri olan bir toplumdur. İnsanlık tarihi birkaç milyon yıla kadar götürülürse bunlar ilk dönemlerde yaşamış olmalıdır. Yani pozitif bilimin tarımlaşmayı tarihlendirmesinden milyonlarca/yüz binlerce yıl önce onlar ziraata geçmişlerdir. Onların tarımsal özelliği, Sâlih peygamberin ağzından şöyle vurgulanır: “*فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ*” “Bağlar içinde, pınarların başında, ekinler, dalları kırılacak derecede meyveli salkımları sarkan hurmalıklar içinde ebedi kalacağınızı mı sanıyorsunuz?”.¹⁵⁸ Hz. Sâlih’in ifadelerinden anlaşıldığına göre onlar tarihin ilk dönemlerinde ekim ve dikim işleri yapmaktadır. Onlar tarımcı bir toplum olup, bağ ve bahçenin yanında ekinlere sahiptir. Ayrıca onlar mahsullerini sulamaktadırlar ki bahçenin hemen akabinde sulardan bahsedilmiştir.

Tarım yapmak bir yere yerleşmek, bazı zirai aletler kullanmak anlamına gelir. Bunlar da yapılan uğraşa göre icat edilen alet ve edevattır. Eğer toplum tarıma geçmişse ziraat araç ve gereçleri; deniz kenarında yaşıyorsa su ve denizle ilgili eşyalar gerekli olacaktır. Her alet de belli bir beceriyi ve ilmi gerektirir.

¹⁵⁶ Buḥârî, “Tefsîr” 190. Ayrıca bk. Buḥârî, “Enbiyâ” 17; Müslim, “Zühd” 40.

¹⁵⁷ bk. Taberî, *Tarih*, 1/116; Salebî, *Arâis*, 66; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 1/89.

¹⁵⁸ eş-Şuarâ 26/147, 148.

Semûd kavmi, ilim ve teknolojilerini mimarlık, oymacılık ve zirai alanlarda da kullanmış günümüz tekniğine uygun sedler, barajlar inşa etmiştir.¹⁵⁹ Arim ya da Kur'ân'daki ifadesiyle "İrem" barajı,¹⁶⁰ paleolitik dönemin en önemli icatlarındadır. Tarihî bulgular ile bazı tefsiri rivayetler bu barajın üç panelinden bahseder. Önce sular dere, çay ve vadilerden barajda biriktirilir; sonra barajın pek çok kapağından bazıları açılarak öndeki bir havuza aktarılır. Havuzdan da bölge bölge kanallara su verilir. Bu sayede hem suyun tazyiki hem de israf önlenmiş olur.¹⁶¹

Semûd kavmi, sanatta, ilim ve teknolojide özellikle de kayalara oyup ev yapmada bir hayli ileridir. Onlar ne açık sahalarda avcı-toplayıcı olarak, ne de mağarada yaşamamışlar bunun yerine kayaları yontup güzel evler yapmışlardır. "وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا" "Dağlarda ustalıklarla evler oyar mısınız? Artık Allah'tan sakının, bana itaat edin".¹⁶² Sâlih peygamber kavminin sanattaki maharetine vurgu yapıp onları takva ve itaate davet eder. Âyette onların oymacılık konusundaki özellikleri "وَتَنْحِتُونَ" yontuyorsunuz kavramıyla; bu konuda da onların mahareti "فَارِهِينَ" ustalıklarla kelimesiyle ifade edilmiştir. Zira onlar tarihin ilk devirlerinde yaşamalarına rağmen oyma ve yontma işlerinde çok ileri seviyede ve bunu ustaca belli bir hesap ve projeye göre yapmaktadır.¹⁶³ Kalıntılarda da görüldüğü gibi onlar taş ve kayadan oluşan dağları yontarak saraylar, köşkler ve evler yapmışlardır. Bunların bir kısmı savunma, bir kısmı barınak ve bir kısmı da sanat amaçlı olmalıdır. Onların mimari alandaki gelişmişlikleriyle sanatta ileri oldukları bir âyette şöyle belirtilir:

“وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آيَاتِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ”

¹⁵⁹ Hâzin, *Lübâbü'te'vil*, 4/424, 425.

¹⁶⁰ el-Fecr 89/7.

¹⁶¹ bk. Hâzin, *Lübâbü'te'vil*, 4/424, 425.

¹⁶² eş-Şuarâ 26/149, 150.

¹⁶³ Karaman vd. *Kur'ân Yolu*, 4/166.

“Bir de düşünün ki Allah sizi Âd halkına halef yaptı ve dünya üzerinde size imkânlar bahsetti. Arzın düzlüklerinde saraylar kurup, dağlarını yontarak evler yapıyorsunuz. Allah’ın nimetlerini düşünün de, bozgunculuk yaparak dünyada karışıklık çıkarmayın”.¹⁶⁴

Semûd kavmi, düz alanlarda saraylar, dağlık alanlarda da kayaları oyarak evler yapmışlardır. Bir ovada saray yapmak iyi bir mühendislik ve mimarlık bilgisini gerektirir. Mimar ve mühendislerin de mutlaka hesap, cebir ve geometri bilgilerine sahip olması gerekir. Semûd kavmi, müspet ilimlerde de ileridir ki ihtişam eserler ortaya koyabilmektedir. Kalıntılara bakıldığında onlar, özellikle oymacılık, süsleme ve nakkaşlık alanlarında öne çıkmaktadır. Bu gün harabelere dikkat edildiğinde evlerin dış cephelerindeki nakış ve süslemeler hala ayırt edilebilmektedir.¹⁶⁵

Peygamberlerin mucizeleri o dönemdeki teknolojik ilerleme ya da kavminin değer verdiği konularda olmaktadır. Sâlih (a.s)’a mucize olarak kayadan bir deve çıkartılması da konumuz açısından iki yönden mühimdir.¹⁶⁶ Bunlardan birincisi Semûd kavminin oymacılık ve heykel gibi sanat alanlarında ileri olması; ikincisi de deve gibi bazı hayvanların o dönemde evcilleştirilmiş olmasıdır. Sâlih (a.s) ve kavmi ilk çağlarda yaşamalarına rağmen çiftçilik yapmaktalar, hayvanları evcilleştirmişlerdir. Bununla kalmayıp onlar düz arazilerde ustalıklı saraylar inşa etmişler, sarp kayalıkları oyarak da kendilerine güvenli barınaklar oluşturmuşlardır.

Sonuç

Her bilimsel paradigmanın ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayıtları vardır. Paradigmalar arasındaki farklılıklar da buradan kaynaklanmaktadır. Antropologlarla müfessirlerin medeniyet ve uygarlık konusunda farklı sonuçlara ulaşmalarının en önemli sebebi, farklı bir bilimsel paradigmaya sahip olmaları ve farklı bilimsel verileri kullanarak farklı bir yöntemle yol almalarıdır.

¹⁶⁴ el-A’râf 7/74; Benzer ifade için bk. el-Hicr 15/82; el-Fecr 89/9.

¹⁶⁵ İbn Batûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr*, nşr. Ali Muntasır Kattanî, (Beyrût: y.y., 1985), 1/130.

¹⁶⁶ Hûd 11/64; eş-Şuarâ 26/155.

Tefsir ile antropoloji, insan, insanın yaratılışı, insanlık, kentleşme, bitkilerin ıslah edilmesi ve hayvanların evcilleştirilmesi konusunda farklı düşünmektedir. İnsan varlığının ontolojik delilleri her iki bilim dalında farklılık arz etmektedir. Müfessirler, insanın insan olarak topraktan değişik süreçlerden geçerek yaratıldığını, ilk insanın Âdem olduğunu bildirir. Antropologlar ise insanın zamanla evrimleşerek mevcut haline dönüştüğünü belirtir.

Tefsirle antropoloji arasındaki önemli ihtilaflardan biri de bitkilerin ıslahı ve hayvanların evcilleştirilmesiyle alakalıdır. Her iki bilim dalı insanlık tarihine ulaşmada da farklı epistemolojik veriler kullanmaktadır. Antropologlar, insanlığı, insanlık tarihini ve medeniyeti akıl ve duyularla tecrübe edilen somut veriler anlamına gelen ampirizmle açıklamaya çalışırlar. Onlar için dinî veriler, tecrübe edilemeyen, gerçekliği ispat edilemeyen soyut ve mistik bilgilerdir. Bu sebeple onlar, insanı ve canlıların evrimi üzerinden, medeniyeti de günümüzde halen varlığını sürdüren bazı avcı-toplayıcı topluluklardan yola çıkarak açıklamaktadırlar. Afrika, Asya, Amerika ve Avustralya kıtalarında yaşayan bazı yerlilere bakarak insanlığın ve medeniyetin menşei ilkelikte aramaktadırlar. Çağdaş bilim insanları ve antropologlara göre insanlar tarihin ilk dönemlerinde mağaralarda, ağaç kovuklarında, avcı-toplayıcı olarak yaşamaktadır. İnsanın hayvanları evcilleştirme ve onlardan istifade etme olayının tarihi çok da eskilere dayanmamaktadır. Tarım ile yerleşik hayata geçiş son on-on beş bin yıllık bir süreçtir.

Müfessirler dinî metinlerden yola çıkarak medeniyetin Orta Doğu ve civarında din, peygamber ve insanî gayret ortaklığıyla kümülatif olarak (sürekli üzerine koyarak) günümüze kadar geliştiğini düşünmektedirler. Günümüzde mevcut olan avcı-toplayıcılar ise Orta Doğu, Akdeniz etrafında gelişmiş olan ana akım medeniyetten koparak uzaklaşan ve dünyanın ücra köşelerine yerleşerek yaşam kuran kabilelerin nesilleridir. Onlar ana akım medeniyetten uzaklaştıkları için ilmi ve teknolojik ilerlemelerden nasiplenememiştir. İlk insandan bu yana en'âm denilen deve, sığır, koyun ve keçi gibi uysal hayvanlarla hurma, buğday, arpa ve mısır gibi bitkiler insanlar

tarafından yetiştirilmektedir. İnsanlık din ve peygamberle başladığı için ona ilâhî bir lütuf olarak bitki ve hayvanlardan nasıl ve ne şekilde yararlanacağı da bildirilmiştir. Müfessirler insanlık tarihi bilgisine ulaşmada dinî verileri merkeze almakta ve esas olanın din ve medeniyet olduğunu söylemektedir.

Kur'ân'da ise Hz. Âdem'in iki oğlundan bu yana kurban kesildiği bildirilir. Müfessirler, ilk insanlardan beri kurbanın farz olduğundan, Hz. Âdem'in iki oğlunun Allah'a yaklaşmak için kurban kestiklerinden bahseder. Tarihin ilk dönemlerinde yaşamış Hz. Nûh'un ilâhî bir projeyle gemi yaptığından bahsedilir. Âyette "gemi kazanı tutuşturulduğu" ifadesi (Hûd, 11/40) bu geminin öyle basit bir gemi olmadığını göstermektedir. Yine tarihin ilk dönemlerinde Âd ve Semûd kavminin bağ ve bahçelerinin yanı sıra dağlara oydukları evlerden, ovalara yaptıkları saraylardan da bahsedilir. Bütün bu bilgiler antropolojinin bilgileriyle uyuşmamaktadır. Antropolojinin insanlık tarihinde bu ilk peygamberlerin geldiği dönemler, insanlığın ilkel, avcı toplayıcı dönemine tekabül eder.

Müfessirler metodoloji olarak tefsîr ve rivayeti antropologlar da gözlemlenebilen ve deneyimlenen verileri kullanmaktadır. Müfessirler, antropologlarla beraber çalışarak somut ve deneysel verilerden istifade etmeli, antropologlar da kutsal metinlerden istifade etmenin akla ve deneysel bilgiye aykırı olmayacağını fark etmelidir. Dinî ve pozitif ilmi veriler ışığında insan, yaratılış, bitkilerin ve hayvanların evcilleştirilmesi gibi konulardaki bilinmezlikleri ortadan kaldırmalı, zihinlerindeki olası ikilemler ile karışıklıkları izale etmelidir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrût: Dâru Sadr, ts.

Âlûsî, Ebussenâ Şihâbüddin Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1997.

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsîrde İsrailiyyat*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, t.s.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1423/2002.
- Beyzâvî, Nasıruddin Ebu Said. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Beyzâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Braidwood, Robert J., *Tarih Öncesi İnsanları*. çev. Bilgi Altınok, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Saḥîḥu'l-Buḥârî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.s.
- Childe, Vere Gordon. *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*. çev. F. Karabey vd. İstanbul: Varlık Yayınları, 2001.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Aḥbâru't-Tivâl*. nşr. Abdülmünim Amir. Kahire: Mektebetü'l-Müsennâ, 1480/1960.
- Dolukhanov, Pavel. *Eski Ortadoğuda Çevre ve Etnik Yapı*. çev. Süavi Aydın. Ankara: İmge Yayınları, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi t.s.
- Fîrûzabâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yâ'kûb. *el-Kāmûşu'l-Muḥîṭ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Güvenç, B. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Yayınevi, 1399/1979.
- Harman, Ömer Faruk. "Hâbil ve Kâbil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alaüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-Te'vîl*. thk. Muhammed Ali Şahin, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. Tunis: Dâru't-Tunisiyye, 1404/1984.
- İbn Batûta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Tuḥfetü'n-Nüzzâr*. nşr. Ali Muntasır Kattanî, Beyrût: Y.y., 1405/1985.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Tarih*. Beyrût: Dâru Sadr, 1485/1965.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrût: 'Alemü'l-Kütüb, 1413/1993.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrût: Mektebetü'l-Maarif, 1486/1966.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Maârif*. thk. Servet Ukkâş, Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1390/1970.
- İbnü'l-Cevzî, Abdürrahmân. *Zâdü'l- mesîr*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Karaman, Hayreddin. vd. *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kırca, Celal. "Âd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kırca, Celal. "Semûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 6. Basım, 2003.
- Kottak, Conrad Phillip. *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*. Ankara: Ütopya Yayınları, 2001.
- Köksal, Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 1482/1962.

- Lee, Richard vd. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Mevdudî, Ebu'l-Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Muqâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Muqâtil b. Süleymâ*. Beyrût : Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002. Müslim, Ebu'l-Huseyn. *Saḥîḥu'l-Müslim*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.s.
- Nesefî, Ebü'l-Berakât Hâfizüddîn Abdullâh b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-tevîl*. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Ragîb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtîḥu'l-Gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *Arâisü'l-Mecâlis*. Mısır: el-Matbaatü'l-behiyye, 1415/1995.
- Süavi Aydın vd. *Antropoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân. *ed-Dürü'l-Mensûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-Beyân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2010.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî*. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, t.s.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihü't-Taberî: Tarihü'l-Ümem ve'l-Müluk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrût: Dâru Süveydan, 1487/1967.
- Yenişehirlioğlu, Filiz-Mülayim, Selçuk. *Kültür Tarihi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1407/1987.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 13 • Sayfa / Pages: 83-118

**Dinî Tutum ve Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair Mukayeseli
Bir Araştırma: Ülkü İmam Hatip Lisesi ve Mevlana Ortaokulu Örneği**
*A Comparative Study on the Relationship Between Religious Attitude and the Conception of
the Prophet: Ülkü Imam Hatip High School and Mevlana Secondary School Example*

Dr. Öğr. Üyesi Hatice ACAR ÇINAR

Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Cumhuriyet Uni., Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Sivas, Turkey.
haticeacar2005@gmail.com
orcid.org/0000-0003-4605-9430

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 17 Mart / March 2020
Kabul Tarihi / Accepted : 10 Temmuz / July 2020
Yayın Tarihi / Published : 15 Eylül / September 2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Çınar, Hatice Acar. "Dinî Tutum ve Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair Mukayeseli Bir Araştırma: Ülkü İmam Hatip Lisesi ve Mevlana Ortaokulu Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 83-118. <http://doi.org/10.5281/zenodo.4021440>

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

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Dinî Tutum ve Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair Mukayeseli Bir Araştırma: Ülkü İmam Hatip Lisesi ve Mevlana Ortaokulu Örneği

Öz ► Bu çalışmada, lise ve ortaokul öğrencilerinin dinî tutumları ile peygamber tasavvurları arasındaki ilişki, çeşitli bağımsız değişkenler açısından incelenmiştir. Ölçme aracı olarak "Dini Tutum Ölçeği" ve "Peygamber Tasavvur Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırma neticesinde, öğrencilerin yaş değişkeniyle genel dini tutum ve davranış; namaz kılma sıklığıyla genel dini tutum, biliş ve duygu boyutları arasında pozitif ilişki tespit edilmiştir. Yaş değişkeni ile genel peygamber tasavvuru, mucizevi yön, insancılık; namaz kılma sıklığı ile mitik ve hata yapma boyutları arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Yine insancılık, mitik ve beşerîlik boyutları, okul türüne göre; hadislere eleştirel bakış ve beşerîlik boyutları ise cinsiyet değişkenine göre anlamlı farklılık göstermiştir. Genel dini tutum ile genel peygamber tasavvuru, insancılık ve mucizevi boyut arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Davranış boyutuyla genel peygamber tasavvuru, mucizevi boyut ve hadislere eleştirel bakış arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Duygu boyutuyla insancılık ve mitik; ilişki boyutuyla insancılık arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Tutum, Dini Tutum, Peygamber Tasavvuru, İlk Ergenlik Dönemi.

A Comparative Study on the Relationship Between Religious Attitude and the Conception of the Prophet: Ülkü Imam Hatip High School and Mevlana Secondary School Example

Abstract ► In this study, the relationship between the religious attitudes of the secondary and high school students and the prophet imagery were examined in terms of various independent variables. "Religious Attitude Scale" and "Prophetic Scale" were used as measurement tools. As a result of the research, it was found that there was a positive correlation between the variable of student age and the frequency of prayer and the overall religious attitude, cognition and emotion dimensions. There is a significant relationship between general prophet imagery and age variable, his miraculous aspect, humanism; a significant relationship was found between prayer frequency and mythic and error-making dimensions. Besides, humanity, mythic and humanity dimensions, according to the type of school; Critical view of hadiths and humanity dimensions were found to vary, differed significantly with respect to gender variable. A significant relationship was found between overall religious attitude and

general prophet imagery, humanism and his miraculous dimension. A significant relationship was found between the behavioral dimension and the general prophet imagery, his miraculous dimension and the critical view of the hadiths. Finally, a significant relationship was observed between humanity and myth and the emotional dimension; a significant relationship was found between dimension of the relationship and humanism.

Keywords: Psychology of Religion, Attitude, Religious Attitude, Conception of The Prophet, First Adolescence Period.

Özet

Bu çalışmanın amacı, ortaokul öğrencilerinde peygamber tasavvuru ile dini tutum arasındaki ilişkiyi -demografik değişkenleri de dikkate alarak- mukayeseli olarak incelemektir. Bu nedenle Ülkü imam hatip lisesi ile Mevlana ortaokul öğrencileri örneklem olarak seçilmiştir.

Bilindiği üzere Hz. Peygamber, Allah'ın mesajını insanlara ulaştıran elçidir. İslam dininde onların nasıl algılanacağı konusu üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Böylelikle peygamber algısı ve tasavvuru konusunda oluşabilecek aşırılıklar engellenmek istenmiştir. Tüm inananların da Kur'an ve Hadis'in çizdiği sınırlara itina göstermesi istenmiştir. Ancak bir beşer olarak Hz. peygamber zaman zaman farklı algılamalara maruz kalmıştır. Bazıları, onu beşer olarak kabullenmiştir, bazıları onu ulaşılmaz bir karakter olarak görmüştür, bazıları ise ona velileri ortak etmiştir. Hz. Peygamberin hayatı ve peygamberliği konusunda yaşanan aşırılık, bir şekilde halkın gündemini meşgul etmiştir. Dolayısıyla peygamberin nasıl algılanması gerektiği, nasıl tasavvur edilmesi gerektiği konusu öne çıkmıştır. Bu hususta ilk adım muhtemelen insanların inanç sisteminin bilinçli bir şekilde yeniden oluşmaya başladığı ergenlik dönemi diğer bir deyişle ortaokul dönemine odaklanmaktır. Bu yüzden bu çalışmada ilk ergenlik döneminin yani ortaokul öğrencilerinin dini tutumuyla peygamber tasavvuru arasındaki ilişki incelenmiştir. Söz konusu ölçeklerin okul türü, cinsiyet, yaş, anne baba gelir düzeyi ve namaz kılma sıklığı şeklindeki sosyo-demografik değişkenlerle ilişkisi de irdelenmiştir.

Çalışmamızda veriler, anket tekniği ile toplanmış ve iki ölçek kullanılmıştır. Bunlardan birincisi *Dini Tutum Ölçeği*'dir. Üzeyir Ok tarafından geliştirilen ölçeğin, duygu, ilişki, biliş ve davranış olmak üzere dört boyutu, 8 maddesi bulunmaktadır.

Araştırmada kullanılan ikinci ölçek, *Peygamber Tasavvuru Ölçeği*'dir. 37 maddeden oluşan ölçek, Ok tarafından geliştirilmiş, geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları Yanmaz tarafından yapılmıştır. Ölçeğin *mitik boyut*, *mucizevi boyut*, *insancılık*, *beşerîlik*, *hadislere eleştirel bakış*, *hata yapma* şeklinde altı boyutu bulunmaktadır.

Araştırmanın örnekleme rasgele yöntemle seçilen 302 ortaokul öğrencisinden oluşmaktadır. Katılımcıların sosyo-demografik özellikleri ise şu şekildedir: Ülkü İmam Hatip Lisesi ve Mevlana Ortaokulu öğrencilerinin orta öğretim öğrencilerinin yaklaşık yarısı (% 48) 13 yaşındadır. Ülkü İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin % 58'i kız; % 41'i erkektir. Mevlana Ortaokulu'ndaki öğrencilerin % 52'si kız; % 46'sı erkektir. Ülkü İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin ailelerinin çoğunluğunun (% 53) ve Mevlana Ortaokulu öğrencilerinin ailelerinin yaklaşık yarısının (% 46) orta düzeyde bir geliri vardır. Ülkü İmam Hatip Lisesi'ndeki ve Mevlana Ortaokulu'ndaki öğrencilerin yaklaşık yarısı (% 42 - % 36) nadiren namaz kılmaktadır.

Dini tutum ölçeği ile sosyo-demografik değişkenler arasındaki ilişkiye ilişkin şu veriler elde edilmiştir: Yaş değişkeni ile *genel dini tutum ve davranış* boyutu arasında zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Namaz kılma sıklığı ile *duygu* boyutu arasında zayıf ama pozitif bir ilişki varken; namaz kılma sıklığı ile *biliş* boyutu arasında zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

Peygamber tasavvuruyla sosyo-demografik değişkenler arasındaki ilişkiyle ilgili olarak ise şu sonuçlara ulaşılmıştır: Yaş değişkeni ile *genel peygamber tasavvuru* ile *mucizevî* boyut arasında zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Yaş değişkeni ve *insancılık* arasında ise zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki söz konusudur. Namaz kılma sıklığı ile *mitik* boyut ve *hata yapma* arasında zayıf ama negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

Genel dini tutum ile genel peygamber tasavvuru ve insancılık boyutları arasında çok güçlü pozitif yönde bir ilişki vardır. Genel dini tutum ile mucizevi boyut arasında zayıf ama pozitif yönde anlamlı ilişki mevcuttur. Davranış boyutuyla genel peygamber tasavvuru ve hadislere eleştirel bakış arasında; söz konusu boyut ile mucizevi boyut arasında zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Duygu boyutuyla insancılık ve mitik boyut arasında zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. İlişki boyutuyla insancılık boyutu arasında zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki mevcuttur.

Örneklemin *insancılık*, *mitik* ve *beşerîlik* boyutlarının ortalama puanları, okul türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir. Buna göre *insancılık*, *beşerîlik* boyutları açısından Ülkü İmam Hatip Lisesi öğrencileri, Mevlana Ortaokul Öğrencilerine göre daha yüksek ortalamaya sahiptir. *Mitik* boyut itibarıyla ise Mevlana Ortaokul öğrencilerinin puanları, diğerlerinden daha yüksek düzeydedir. Ayrıca *hadislere eleştirel bakış* ve *beşerîlik* boyutlarının ortalama puanları örneklemin cinsiyet değişkenine göre anlamlı yönde farklılık göstermiştir. Buna göre *hadislere eleştirel bakış*; *beşerîlik* boyutları açısından kız öğrenciler, daha yüksek ortalamaya sahiptir. Dini tutum ölçęęi, okul türüne ve cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir.

Sonuç olarak peygamberlik, kurumsal dinlerde önemlidir. Çünkü din, büyük oranda onlar vesilesiyle inananlara ulaşmaktadır. Bu durum, peygamberin nasıl anlaşılması, algılanması gerektiği konusunu da mühim hale getirmektedir. Çalışmamızda dinin insan dünyasındaki yerini almaya başladığı ergenlik döneminde peygamber tasavvuru ve dini tutum arasındaki ilişki incelenmiştir. Genel olarak katılımcıların peygamberin *mucizevi*, *insancıl* ve *beşeri* özelliklerini kabul ettikleri görülmüştür. Ancak peygamberin söz ve uygulamalarını içeren hadis konusunda ihtiyatlı davranıldığı tespit edilmiştir. Onaylanan, realist ve objektif bir peygamber tasavvuru oluşturma çabası, çalışmamızın verilerine de yansımıştır. Bu bağlamda eğitimcilerin ergenlerin gelişim düzeylerini dikkate alarak yeni projeler geliştirmeleri, yazılı, görsel kaynakları yeniden dizayn etmeleri sağlıklı bir peygamber tasavvuru geliştirme konusunda büyük önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Tutum, Dini Tutum, Peygamber Tasavvuru, İlk Ergenlik Dönemi.

Extended Summary

The aim of this study is to examine the relationship between prophet imagery and religious attitude in secondary school students by considering demographic variables. For this reason, Ulku imam hatip high school and Mevlana secondary school students were selected as samples.

As it is known, the Prophet is a messenger who conveys the messages of Allah to people. The issue of how to perceive prophets in the Islamic religion has been delicately emphasized. Thus, the excesses that may occur in the perception and imagination of the prophet were prevented. All believers were asked to pay attention to the boundaries drawn by the Qur'an and Hadith. However, as a human, the prophet has been subjected to different perceptions from time to time. Some accepted him as human, some considered him an inaccessible character, while others considered religious saints to be among prophets. The extremism experienced in the life and prophecy of the prophet has somehow remained a current topic among people. Therefore, the issue of how the prophet should be perceived and how he should be conceived came to the fore. The first step in this regard is probably to focus on the adolescence period, that's the middle school period, when people's belief system begins to form consciously. Therefore, in this study, the relationship between the religious attitude of individuals in the first adolescence period, namely middle school students, and the vision of a prophet was examined. The relationship of these scales with socio-demographic variables such as school type, gender, age, parental income level and frequency of praying was also examined.

In our study, the data were collected using a survey technique and two scales were used. The first one is the Religious Attitude Scale. The scale, developed by Uzeyir Ok, has four dimensions emotion, relationship, cognition and behavior and 8 items.

The second scale used in the research is the Prophetic Concept Scale. The scale consisting of 37 items was developed by Ok and validity and reliability

studies were done by Yanmaz. The scale has six dimensions: mythical dimension, the prophet's miraculous aspect , humanity, humanity, critical view of hadiths, making mistakes.

The sample of the research consists of 302 secondary school students selected randomly. The socio-demographic characteristics of the participants are as follows: Nearly half (48%) of the Ulkü Imam Hatip High School and Mevlana Secondary School students are 13 years old. 58% of Ulkü Imam Hatip High School students are girls; 41% are boys . 52% of the students at Mevlana Secondary School are girls; 46% are boys . The majority of the families of Ulkü Imam Hatip High School students (53%) and about half of the families of Mevlana Secondary School students (46%) have a moderate income. Approximately half of the students (42% - 36%) at Ulkü Imam Hatip High School and Mevlana Secondary School rarely pray.

The following data on the relationship between the religious attitude scale and socio-demographic variables were obtained: There is a weak but positive relationship between the age variable and the overall religious attitude and behavior dimension. While there is a weak but positive relationship between the frequency of prayer and the emotional dimension, there is a weak but positive relationship between the frequency of prayer and cognition.

Regarding the relationship between vision of the prophet and socio-demographic variables, the following conclusions were reached: There is a weak but positively significant relationship between the age variable and the general prophet vision and the dimension of miracle. There is a weak but positive relationship between age variable and humanity. There is a weak but negatively significant relationship between prayer frequency and mythical dimension and making mistakes.

There is a very strong positive relationship between overall religious attitude and general vision of the prophet and humanitarian dimensions. There is a weak but positive relationship between overall religious attitude and the prophet's miraculous aspect. Between the behavioral dimension and

the general prophet imagery and critical view of the hadiths; There is a weak but positive relationship between the dimension in question and the miraculous aspect of the prophet. There is a weak but positive meaningful relationship between emotional dimension and humanity and mythical dimension. There is a weak but positive relationship between the relationship dimension and the human dimension.

The average scores of humanity, mythic and humanity dimensions of the sample displayed a significant difference on the basis of the school type variable. Accordingly, in terms of humanity and humanity, Ulkü İmam Hatip High School students have a higher average than Mevlana Secondary School Students. In terms of mythic dimension, the scores of Mevlana Secondary School students are higher than the others. In addition, the critical view of the hadiths and the mean scores of the human dimensions differed significantly with respect to the gender variable of the sample. Accordingly, critical view of hadiths; in terms of human size, female students have a higher average.

Key words: Psychology of Religion, Attitude, Religious Attitude, Conception of The Prophet, First Adolescence Period.

Giriş

Peygamberler, Allah'ın mesajını insanlara ulaştıran elçilerdir. Peygamberlerin din adına yürüttükleri faaliyetler, zamanla kendilerine aşırı saygı gösterilmesine hatta onların ilah edinilmesine yol açmıştır. Hristiyanların, Hz. İsa'yı yer yer Tanrı olarak kabullenişleri, bunun bariz örneğidir.¹ Bu durum, bazen peygamberlerin yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. Bu yüzden Hz. Peygamber, konuyla ilgili olarak ümmetini

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Hıristiyanlık", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 85.

uyarmıştır.² Peygamberin arzu edilen şekilde anlaşılması, gelecek kuşaklara da konuya yönelik gerekli hassasiyetin kazandırılması, öncelikle genel inanç sisteminin yapılandırma sürecinin başlangıcı sayılabilecek ergenlik dönemini bilhassa ilk ergenlik dönemini dikkate almayı gerektirmektedir. Zira bu dönemde, değerler yeniden inşa edilmeye başlanmaktadır.³

İlk ergenlik dönemi, Ortaokul dönemi de denilebilecek, 12-15 yaş arasındaki çocukları kapsamaktadır. Bu dönemde kişide başta boy, kilo olmak üzere biyolojik değişimler söz konusu olmaktadır. Buna cinsel fonksiyonların aktifleşmesi de eklenebilir. Bilişsel olarak ise bu dönemde soyut düşünme süreci başlamaktadır. Bunun gereği olarak zaman kavramı önem kazanmaktadır, gelecek endişesi yaşanmaktadır ve ölümlülüğün farkına varılmaktadır.⁴ Duygusal ve sosyal gelişimin bir gereği olarak özdeşleme ve arkadaşlık bu süreçte önem kazanmaktadır. Akranların kendileriyle ilgili düşünceleri önemlidir. İlk ergenlik dönemi, duygusal bağımsızlığın, mesleğine karar vermenin, toplumsal cinsiyet rollerini kazanmanın, değerlerin ve ahlak sisteminin geliştiği dönemdir.⁵ Biyolojik ve sosyolojik olarak evrim yaşayan ergenler, varoluşsal anlamda da sınırlarını zorlamaktadır. Hayatın anlamının

² İbn-i Hacer el-Askalânî. *Fethu'l Bari Sahihi*, Buhari Şehri, çev. Beşir Eryarsoy vd. (İstanbul: Polen&Karınca Yayınları, 2011), 1/437 (No. 428).

³ Celal Çayır, "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname* 27/2 (2014), 76.

⁴ Emine Nihal Ahioğlu Lindberg, "Piaget ve Ergenlikte Bilişsel Gelişim", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 19/1 (2011), 8; Serdar Kenan Gül - İsmail Dinçer Güneş, "Ergenlik Dönemi Sorunları ve Şiddet", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2009), 79 - 101; Don E. Hamacheck, "Ergen Benliğinin Psikolojisi ve Gelişimi", *Ergenliği Anlamak*, çev. Ö. Hakan Ersever (Ankara: İmge Yayınevi, 2002), 35 - 37.

⁵ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı, Psikolojinin Temel Kavramları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 345 - 362; Ayhan Aydın vd., *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* (Ankara: Pegem A Yayınları, 2006), 44; Abbas Türnüklü - İdris Şahin, "13 - 14 Yaş Grubu Öğrencilerin Çatışma Çözme Stratejilerinin İncelenmesi", *Türk Psikoloji Yazıları* 7/13 (2013), 46; Evrim Akçan Parlaz vd., "Ergenlik Dönemi: Fiziksel Büyüme, Psikolojik ve Sosyal Gelişim Süreci", *Turkish Family Physician* 3/2 (2012), 14.

sorgulandığı bu dönemde kötülük problemi, dinin hayattaki fonksiyonel değeri, ergenleri meşgul eden konular başında gelmektedir.⁶

İlk ergenlik dönemi, aynı zamanda dini tutumların da gözden geçirildiği dönemdir. Bilindiği üzere tutum, bireyin insan, grup, nesne gibi unsurlarla ilgili olumlu ya da olumsuz hükümleridir.⁷ Dini tutum ise, dini konuları içermektedir ve imanla başlamaktadır. Bir anlamda insanların dini argümanlara yönelik duygu, düşünce ve davranışlarının değerlendirilmesidir. Tutumun yapı ve işleyiş olarak özelliklerini taşımaktadır. Buna göre dini tutum da tıpkı tutum gibi duygu, düşünce ve davranışlarımızı belirlemektedir. Örneğin domuz etinin yenilip yenilmeyeceğine, şarabın içilip içilmeyeceğine, caz ya da rock müzik dinlenip dinlenmeyeceğine karar verilmektedir.

Dini tutumun üç bileşeni bulunmaktadır: a) Bilişsel b) Duygulanımsal c) Davranışsal. Örneğin bir dinin benimsenmesi konusunda müzakere bizzat nesneye yöneliktir. Bu, *bilişsel kaynaklı tutumla* ilgilidir. Ya da herhangi bir dinin ritüelleri hoşumuza gitmiştir. Bu da *duygulanım kaynaklı tutumlardır*. Burada kişilerin değerleri de etkilidir. Diğer taraftan insanlar, bir konuyla ilgili davranışlarını gözlemleyebilir. Buradan kendisinde var olan tutum hakkında bilgi sahibi olabilir. Bu da *davranış kaynaklı tutumdur*.⁸ Tutumlar gibi dini tutumlar da ilgi ve ihtiyaçlar, bilgi, üye olunan gruplar ya da yaşam tecrübeleriyle vs. ile değişebilir, gelişebilir. 11 Eylül saldırısı öncesi ya da sonrasında Müslümanlara bakış açısı değişmiştir.⁹ Ya da insanlar, reklamlar yoluyla korku ya da ikna temelli olarak tutumlarını değiştirebilir. Orucun insan sağlığına katkı sağladığı yönündeki programlar, bu doğrultuda

⁶ Çayır, “Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, 76 - 78.

⁷ Selçuk Budak, “Tutum”, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 7048.

⁸ Elliot Aranson vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 356 - 366.

⁹ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayın Evi, 2006), 104; Bu konuda bk. Mevlüt Kaya - Aşkın Asan, “Dinî ve Ahlâki Bilgi, Beceri ve Tutum Öğretiminin Etkili Yolları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (1992), 179 - 191; Bu konuda bk. Hasan Arslan, “Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009), 77-96.

değerlendirilebilir. Ya da namaz kılmayanın akıbeti konusunda yapılan cehennem içerikli diziler, filmler insanları korkutabilir. Dini tutumlar genelde gözlemlenemez; ancak varlığını hissettirir. Mesela Kur'an okunmasından rahatsız olan birisinin dine karşı olumsuz bir tutum içinde olduğu düşünülür. Tutumlar zamanla farklı sosyal ortamların etkisiyle değişebilir. Bu çerçevede farklı bir şehirde okuyan öğrencilerin dini, ahlaki ve sosyal kurallar konusunda tutumları değişebilir. Buna göre hadislerin her daim doğru olduğuna inanan bir genç, ilahiyat fakültesine geldikten sonra hadis külliyatına daha temkinli yaklaşabilir.¹⁰ Dini tutumlar, insanların başka konulara yönelik tutumlarını da etkileyebilir. Örneğin Kula tarafından yapılan bir araştırmaya göre dini tutumlar, bedensel engellilere yönelik tutumları etkilemektedir.¹¹

İlk ergenlik döneminde inanç esasları dolayısıyla da peygamberle ilgili bilgi, duygu ve düşünceler de kritik edilmektedir. Bilindiği üzere dinlerin sunduğu ölçüler çerçevesinde inananlar, peygambere nasıl iman edeceklerini öğrenirler ve gereğini yerine getirirler. İslam açısından bakıldığında Kur'an ve Sünnet, peygamber inancı ve tasavvuru konusunu temellendirmiştir. Kur'an ve hadislerde peygamber şu şekilde tasvir edilmiş, inananların da bu tasvire itibar etmeleri, bunları kabullenmeleri istenmiştir: Öncelikle peygamberler, tebliğ edicidir. Yani Allah'tan alınan emirleri, inananlara anlatırlar (tebliğ), açıklarlar (beyan), okurlar (tilavet), eğitirler (talim), davet ederler (davet). Bu hususta öğütlerde bulunurlar (öğüt). Cennetle müjdeleyen, azapla uyarandır (müjdeci ve uyarıcı). Bir anlamda onları çirkin, kötü, pis ve günah şeylerden temizlerler (tezkiye). İslam dinine göre peygamberler, insanların hesap gününde bahane üretmemeleri için de tayin edilmiştir. Görev alanları Kur'an'da açıkça ifade edilen peygamberlerin diğer özellikleri, beşer olmalarıdır. Zira Kur'an'da bu konu peygamberlere de hatırlatılmıştır. Bu yüzden tüm peygamberler hassaten Hz. Peygamber, bu hususa üst düzeyde itina göstermiştir. Örneğin kendisi geldiğinde ayağa kalkılmasını istememiştir.

¹⁰ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları 2003), 147; Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, 102.

¹¹ M. Naci Kula, "Bedensel Engellilere Yönelik Tutumlar İle Dini Tutumlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *İslami Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2006), 518.

Her daim, beşer olduğunu hatırlatmıştır. “Et yiyen bir kadının oğluyum” ifadeleri bu gerçeğe işaret etmektedir.¹² Bu meyanda inananlar, Kur’an ve hadislerde bahsedilen tasvire itibar etmelidir ve bu ölçülerin dışına çıkmamalıdır. Ancak insan peygamber olarak Hz. Peygamber, zaman zaman farklı algılamalara maruz kalmıştır. Öyle ki hicri birinci asırdan sonra peygamberin konumunun nasıl yorumlanması gerektiği konusunda tartışmalar başlamıştır. Bazıları, onu beşer olarak kabullenmiş bazıları onu ulaşılmaz bir karakter olarak addetmiştir, bazıları ise ona velileri ortak etmiştir.¹³ Çoğunlukla peygamberin mükemmel olduğu, kâinata olağan üstü olayların vesilesi olduğu, insan dışı varlıklarla konuştuğu, geçmişin ve geleceğin ilmine sahip olduğu idealize edilmiştir.¹⁴ Hatta Hz. Peygamber’in gaitası, idrarı, tükürüğü vs. de kutsallaştırılmıştır. Böylelikle o, insanüstü bir varlık haline getirilmiştir. Bunda uydurma rivayetler, peygamberimizin peygamberliğini ispat etme gayreti ya da peygamberlerle ilgili mitolojik uydurmayı meslek haline getirenlerin çıkarları, peygambere duyulan sevgi ya da düşmanların saptırma çabasının etkisi büyüktür.¹⁵ Hz. Peygamberin hayatı ve peygamberliği konusunda yaşanan aşırılık, bir şekilde halkın gündemine

¹² Bu konuda bk. el-Mâide 7/6; el-Ahzap 33/ 45 - 46; el-İsra 17/106; el-Cuma 62/2; el-Nahl 16/44; el-Bakara 2/119 - 129 - 151; el-A’raf 7/157; el-Tevbe 9/66; el-Meryem 19/97; el-Nisa 4/138; el-Fatır 35/24; el-Âli imran 3/164; el-Tevbe 9/103; el- Tâhâ 20/134; el-Kehf 18/10; Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Davud, *Sünen-i Ebi Dâvud*, nşr. Kemal Yusuf el- Hûd (Beyrut: Darul cenân, y.y., 1409/1988.), “Edeb”, 165 (No. 5230 - 5229), Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn-i Mâce, *Sünen-i İbn-i Mâce Tercemesi ve Şerhi*, nşr. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983), “Et’ime” 30 (No. 3312).

¹³ H. Musa Bağcı, “Ulaşılmaz Örnek Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Teşekkülü”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2004), 104 - 125; Cağfer Karadaş, “Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 39.

¹⁴ Bu konuda bk. Mehmed Emin Özafşar, “Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru”, *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (Sav) Özel Sayı* (2000, 2003), 307 - 330.

¹⁵ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, “Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma’dan Paragon’a, Paragon’dan Kozmik İlke’ye”, *4. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)* (19 - 20 Nisan 2001), ed. Ali Çolak (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 131 - 139.

oturmuştur. Peygamberle ilgili ortaya konan uydurma haberler ve rivayetler, sadece ümmetin zihnini bulandırmamıştır. Aynı zamanda peygamberin imajını da sarsmıştır. Diğer taraftan peygamberin beşerîlikle sınırlandırılması ya da aklın kavrayacağından dışında ütopyikleştirilmesi, modern dünyanın da ihtiyaçlarını karşılamamaktadır.¹⁶ Bu da Hz. peygamberin aktif hayatın dışına çıkarılması ve atıllaştırılması anlamına gelmektedir ki bu durum, itikadî olarak da tehlike arz etmektedir, Hz. Peygamberin istismar edilmesi anlamına da gelmektedir.¹⁷ Hz. Peygamberin anlaşılmasında ölçü, Kur'an ve Hadistir. Böylece dengeli bir algı, tasavvur geliştirme şansı elde edilebilir.¹⁸ Hangi içerikte olursa olsun benimsenen peygamber inancı, insanların anlam dünyasını etkilemiştir ve belirlemiştir.¹⁹ İslam dinin temelini oluşturan Peygamber inancının, tasavvurunun sağlıklı bir şekilde gelişmesi, kişinin sağlıklı bir inanca ulaşması açısından da son derece önemlidir. Zira inancın hayatın gidişatında bir kılavuz olduğu düşünüldüğünde peygamber tasavvurunun değeri daha önem kazanmaktadır.

Genel olarak literatürde bizim çalışmamızla ilgili birebir araştırma, hadis alanında Yanmaz tarafından İmam Hatip Lisesi öğrencileri ile yapılmıştır. Çalışmada İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin yaş ortalaması, on yedidir. Ailelerinin gelir seviyesi 1000 tl ile 1999 tl arasında değişmektedir. Genel olarak öğrenciler imam hatipli olmaktan memnundur ve gelecekle ilgili orta düzeyde kaygı çekmektedir. Katılımcılar, bazen namaz kılmaktalar, bazen kılmamaktadırlar. Peygamber tasavvuruyla ilgili olarak peygamberin

¹⁶ Bünyamin Erul, "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri (Kutlu Doğum Sempozyumu, 2001)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 434.

¹⁷ İsrail Balcı, "Erken Dönem Arap Kültüründe Peygamberlik Tasavvuru", *Ekev Akademik Dergisi* 10/29 (2006), 134.

¹⁸ Bu konuda bk. Mehmet Emin Maşalı, "Kur'an Merkezli Bir Peygamber Tasavvuru: Böyle Bir Tasavvurun Riskleri ve İmaları", *Vahyin Nüzulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (Sav)*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Seçil Ofset, 2011), 153 - 160; Bu konuda bk. Hasan Yenibaş, "Sihhatli Bir Peygamber Tasavvuru", *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 65 - 76.

¹⁹ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı, Psikolojinin Temel Kavramları*, 342 - 359.

mucizelerini tamamen kabul etmekte, beşerîlik algısına çoğunlukla katılmaktadırlar. Öğrenciler, hadislerin bazılarının uydurma olduğu ve onun da hata yapabileceği konusuyla ilgili olarak yarı yarıya katılım göstermektedir. Onun insani boyutuna ise tamamen katılmaktadırlar. Mutlak dindarlık algısını kabul etmektedirler.²⁰ Yine Koçak tarafından günümüz gençlerine ideal anlamda peygamber tasavvurunun verilmediği konusu tartışılmıştır.²¹ Aydın da, peygamber tasavvurunun Kur'an'dan yola çıkarılarak inşa edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.²²

Genel olarak insanların yaşam dönemlerine göre dini tutumları ve peygamber tasavvurları değişim göstermektedir. Bunlar, ilk etapta taklitle başlamakta, sosyo-kültürel unsurlarla şekillenmektedir.²³ Bu çalışmada ilk

²⁰ Ayşe Nevra Yanmaz, *Meb İmam Hatip Öğrencilerinin Peygamber Tasavvuru* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 60 - 64.

²¹ Zeynep Canan Koçak, "Günümüz Yerleşik Peygamber Tasavvurunun Genç Zihinlerde Karşılığı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019/1), 117 - 134.

²² Muhammed Aydın, "Kur'an'da Peygamber Tasavvuru", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2019), 35 - 60.

²³ Bu konuda bk. Hayati Hökelekli, "Ölümlle İlgili Tutumlar ve Dini Davranışlar", *Journal of Islamic Research* 5/2 (1991), 83 - 91; Bu konuda bk. Hayati Hökelekli, "Ölümlle İlgili Tutumların Dini Davranışla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma II -Yorumlar-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 87 - 98; Bu konuda bk. Hayati Hökelekli, "Ölümlle İlgili Davranışların Dini İnançla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 57 - 85; Nurullah Altaş, "Öğrenci Velilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Karşı Tutum Düzeylerinin Dini Tutum Düzeyleriyle İlişkisi (Ön Araştırma)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2004), 85 - 105; Bu konuda bk. Talip Küçükcan, "Diyasporada Dini İnanç ve Tutumlar: Genç Türkler ve Dini İnanç", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi 2: Tartışmalı İlmî Toplantı 18-20 Nisan 2003*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 169 - 194; Bu konuda bk. Halil Apaydın, "Burçların Dini Tutum ve Davranışlarla İlişkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II 3 (2002), 183 - 206; İlhan Topuz, "Gazali'de Dini Tutum ve Davranışlar - Dini Yaşam Biçimleri", *Marife* 11/2 (2011), 157 - 177; Erkan Kavas, "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum", *Akademik Bakış Dergisi* 38 (2013), 1 - 26; Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Araştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 373 - 397; Mustafa

ergenlik döneminin yani orta okul öğrencilerinin dini tutumuyla peygamber tasavvuru arasındaki ilişki sosyo-demografik değişkenler eşliğinde incelenmiştir. Tüm dönemleri incelemenin makalenin kapsamını aşacağı gerekçesiyle bir dönem üzerinde yoğunlaşmıştır. Yine ergenlik döneminin insan inanç dünyası ve düşünce dünyasının şekillenmesinde etkisi de²⁴ bu dönemin seçilmesinde etkili olmuştur.

Araştırmamızın problemini, “Ülkü imam hatip lisesi ve Mevlana ortaokul öğrencilerinin peygamber tasavvurları ile dini tutumları arasındaki ilişki nasıldır? Peygamber tasavvuru ve dini tutum, yaş, cinsiyet, eğitim, ikamet ve ailenin gelir durumuna göre farklılık gösterir mi?” oluşturmaktadır. “Ülkü imam hatip lisesi öğrencileri ile Mevlana ortak okul öğrencilerinin peygamber tasavvurları ile dini tutumları arasında olumlu bir ilişki olduğu” ile “sosyo-demografik değişkenlere göre peygamber tasavvuru ve dini tutumun farklılık gösterdiği” konusu da çalışmamızın hipotezini oluşturmaktadır.

2. Yöntem

2.1. Veri Toplama Aracı ve İşlem

Ortaokul çocuklarının peygamber tasavvuru ve dini tutumlarının arasındaki ilişkinin irdelendiği çalışmamızda, veriler anket tekniğiyle toplanmıştır. Ölçme aracı olarak da “Dini Tutum Ölçeği” ve “Peygamber Tasavvuru” ölçeği kullanılmıştır.

Ok-Dini tutum ölçeği, Ok tarafından geliştirilmiştir. İnsanların dini tutumlarını tespit etmek amacıyla hazırlanmıştır. Duygu, ilişki, biliş, davranış

Koç, “Gelişim ve Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi”, *Ekev Akademi Dergisi* 7/15 (2003), 121.

²⁴ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı, Psikolojinin Temel Kavramları*, 342 - 359; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 267; Peker, *Din Psikolojisi*, 173 - 174; Adem Şahin, “Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki”, *Marife Dergisi* 7/1 (2007), 222; Halide Nur Özüdoğru Erdoğan, “Ergenlik Döneminin Dinî ve Toplumsal Gelişimi”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/1 (2014), 155.

olmak üzere dört alt boyutu bulunmaktadır. Her bir boyut, ikişer maddeden oluşup ölçek, toplamda 8 maddedir.

Dini tutum ölçeğinin cronbach's alpha kat sayısı, .60 'tır. Likert tipi olarak tasarlanan ölçek, "a) hiç katılmıyorum, b) az katılıyorum, c) yarı yarıya katılıyorum d) çoğuna katılıyorum, e) tamamına katılıyorum" şeklinde 5 seçeneklidir.²⁵ Cronbach's alpha iç tutarlılık güvenilirlik katsayısı ölçeğin bütünü için $\alpha=.90$; duygu alt boyutu için $\alpha=.87$, ilişki alt boyutu için $\alpha=.85$, biliş alt boyutu için $\alpha=.75$, davranış alt boyutu için $\alpha=.86$ olarak hesaplanmıştır. Genel olarak *davranış* boyutunda, bireyin dini gerekleri yerine getirdiği ve yaşantısını da dini emir ve yasaklara göre uyarladığı gözlemlenmektedir. *Duygu* boyutunda kişinin dini faaliyetler ve semboller karşısında duygulanması ve hoşlanması söz konusudur. *Biliş* boyutunda ise, kişinin dinin gereksiz olduğunu düşünmesi dini inancın zararının daha çok olduğunu ifade edilmektedir. *İlişki* boyutu ise, kişinin Allah'ı yakınında hissetmesi ve onun zor zamanlarında yanında olduğunu dile getirmesi vardır.²⁶

Peygamber Tasavvuru Ölçeği, Ok tarafından geliştirilmiş, boyutların tanımlanmaları, geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları, Yanmaz tarafından yapılmıştır.²⁷ Katılımcıların Hz. Peygamberle ilgili bilgi ve algılarını tespit etmek amacıyla hazırlanmıştır. Likert tipi olarak tasarlanan ölçek, "a) hiç katılmıyorum, b) az katılıyorum, c) yarı yarıya katılıyorum d) çoğuna katılıyorum, e) tamamına katılıyorum" şeklinde 5 seçeneklidir. 37 maddeden oluşmaktadır, mitik, mucize, beşerîlik, hadislere eleştirel bakış açısı, hata yapma ve insancılık" olmak üzere 6 boyutlu olarak tasarlanmıştır. Ölçek alt boyutlarının cronbach's alpha değerleri şu şekildedir: a) Mitik ($\alpha=.94$), b) Mucize ($\alpha=.74$), c) Beşerîlik ($\alpha=.85$), d) Hadislere eleştirel bakış açısı ($\alpha=.71$), e) Hata yapması ($\alpha=.84$), f) insancılık ($\alpha=.74$). Haliyle ölçekler, araştırmamızda kullanılmaya uygundur.

²⁵ Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528 - 549.

²⁶ Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", 541.

²⁷ Yanmaz, *Meb İmam Hatip Öğrencilerinin Peygamber Tasavvuru*, 65 - 69.

Mitik boyut, 7 maddeden oluşmaktadır. Hz. Peygamberi realiteden öteye taşıyan ibareleri içermektedir. Onun mucizelerinin bir kısmı gerçek olmayabilir ya da kitaplarda daha abartılı anlatılmıştır. Hz. Peygamber, zaman zaman ibadetlerinden de geri kalmıştır. Ama yine de o, dünyanın en zeki, başarılı ve güçlü bir savaşçısıdır ve en yakışıklı olandır.

Mucize boyutundan maksat, Hz. peygamberin ayı ikiye ayırması, parmaklarının arasından su akıtması ve diğer peygamberlerden daha üstün bir yere sahip olmasıdır. 3 maddeden oluşmaktadır.

Beşerîlik vasfıyla Hz. peygamberin bir insan olduğu kastedilmektedir. Onun diğerlerinden ayrılan hususu ise ona vahyin gelmesidir. Ayrıca bu boyutta onun savaşta her zaman kazanamayacağı da vurgulanmaktadır. 2 maddeden oluşmaktadır.

Hadislere eleştirel bakış açısı da, hadislerin mutlaka akıl süzgecinden geçirilmesi, peygamberin bazı sözlerinin yeniden yorumlanmasını içerir. Zira hadisler içinde uydurulmuş olanları da mevcuttur. 3 maddeden oluşmaktadır. *Hata yapma*, peygamberin hata yapıp yapmadığını sorgulamaktadır. 2 maddeden oluşmaktadır.

İnsani yön ise, peygamberin diğer dinlerden insanların da saygısını kazandığı ve onun bilhassa kadınlara değer verdiğini ifade etmektedir. 2 maddeden oluşmaktadır.²⁸

2.2. Örneklem ve Uygulama

Araştırmanın örneklemini, 2016-2017 yıllarında Sivas merkezde bulunan Ülkü İmam Hatip Lisesi ve Mevlana Ortaokulunda eğitim gören 302 ortaokul öğrencileri oluşturmaktadır. Gönüllülük esasının gözetildiği araştırmamızda öğrencilerin 450 tanesi çalışmaya katılmayı kabul etmiştir. Bunların 302 tanesi geçerli sayılmıştır. Yüz yüze uygulanan ve yer yer okul öğretmenlerinden yardım alınarak dağıtılan anket formları, SPSS istatistik paket programı 25.0 ile

²⁸ Yanmaz, *Meb İmam Hatip Öğrencilerinin Peygamber Tasavvuru*, 65 - 66.

frekans, korelasyon ve t- Testi kullanılarak analiz edilmiştir. Çalışmada, söz konusu okulların tercih edilmesinde şu gerekçeler etkili olmuştur: Din odaklı eğitim veren okul ile dini derslere yer veren okul arasında bir mukayese yaparak konuyla ilgili daha somut veriler elde edilmek istenmiştir. Ayrıca bu iki okulun bilhassa tercih edilmesinin diğer bir nedeni ise, okulların sosyo-kültürel nitelikler ve akademik başarı itibariyle benzer özellikler taşımasıdır. Örneklemenin sosyo-demografik olarak özellikleri şu şekildedir: Ülkü İmam Hatip Lisesindeki ortaokul öğrencilerinin ve Mevlana Orta Okulundaki öğrencilerin yarıya yakını (%48) 13 yaş yaşındadır. Ülkü İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin %58'i kız; %41'i erkektir. Mevlana Ortaokulundaki öğrencilerin ise %52'si kız; %46'sı erkeklerden oluşmaktadır. Ülkü İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin ailelerinin çoğunluğu (%53) ile Mevlana Ortaokulu öğrencilerinin ailelerinin yarıya yakını (%46) orta düzeyde bir gelire sahiptir. Ülkü İmam Hatip Lisesindeki öğrencilerin yarıya yakını (%42) *bazen*; Mevlana Ortaokulundaki öğrencilerin yarıya yakını (%36) *nadiren* namaz kılmaktadır.

3.Bulgular

Bu araştırmada okul türü, cinsiyet, yaş, ailenin gelir düzeyi ve namaz kılma sıklığı olmak üzere beş tane bağımsız değişken; dini tutum ve peygamber tasavvuru olmak üzere 2 tane bağımlı değişken bulunmaktadır.

Tablo 1: Dini Tutum ile Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiye Dair Korelasyon Analizi

	Yaş	Anne Baba Gelir Düzeyi	Namaz
Genel dini tutum	r .182**	.004	.191**
	p .002	.945	.001
	N 302	302	302
Davranış	r .149**	.055	.032
	p .010	.342	.575
	N 302	302	302

*Dinî Tutum ve Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair
Mukayeseli Bir Araştırma*

Duygu	r	.082	-.055	.205**
	p	.155	.337	.000
	N	302	302	302
Biliş	r	.067	.022	.119*
	p	.246	.704	.038
	N	.302	302	302
İlişki	r	.035	-.003	.047
	p	.548	.962	.416
	N	302	302	302

** Korelasyon, 0.01 düzeyinde anlamlıdır.

* Korelasyon 0.05 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 1’de görüldüğü üzere $r=.182$, $.149$ değerleri, yaş değişkeni ile *genel dini tutum ve davranış* boyutları arasında $p<.01$ düzeyinde düşük ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir. $r=.191$ ve $.205$ değerleriyle namaz kılma sıklığı ile *genel dini tutum ve duygu* boyutları arasında $p<.01$ düzeyinde düşük ama pozitif yönde bir ilişki varken $r=.119$ değeriyle namaz kılma sıklığı ile *biliş* boyutu arasında $p<.05$ düzeyinde düşük ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

Tablo 2: Okul Türü ve Dini Tutum Arasındaki İlişkiye Dair t -Testi Analizi

	Gruplar	N	\bar{x}	s	t	p
Genel dini tutum	Ülkü İmam Hatip	150	4.30	.469	1.687	.093
	Mevlana Ortaokulu	152	4.20			
Davranış	Ülkü İmam Hatip	150	.095	1.167	1.651	.100
	Mevlana Ortaokulu	152	-.093			
Duygu	Ülkü İmam Hatip	150	.058	.944	1.005	.316
	Mevlana Ortaokulu	152	-.057			
Biliş	Ülkü İmam Hatip	150	-.049	1.253	-.857	.392
	Mevlana Ortaokulu	152	.049			
İlişki	Ülkü İmam Hatip	150	.056	.905	.983	.326
	Mevlana Ortaokulu	152	-.056			

*A Comparative Study on the Relationship Between
Religious Attitude and the Conception of the Prophet*

Tablo 2’de görüldüğü üzere dini tutum ölçeği ve ölçeğin alt boyutlarının puanları, ortaokul öğrencilerinin okul türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir ($p > .05$).

Tablo 3: Cinsiyet Değişkeni İle Dini Tutum Arasındaki İlişkiye Dair Bağımsız Örneklem t-Testi Analizi

	Cinsiyet	N	\bar{x}	ss	t	p
Genel dini tutum	Kız	168	4.256	.531	.097	.923
	Erkek	131	4.250			
Davranış	Kız	168	.022	.989	.593	.554
	Erkek	131	-.047			
Duygu	Kız	168	-.042	1.025	-.743	.458
	Erkek	131	.044			
Biliş	Kız	168	.023	.996	.090	.928
	Erkek	131	.012			
İlişki	Kız	168	.011	.979	.057	.955
	Erkek	131	.004			

Tablo 3’te görüldüğü üzere dini tutum ölçeği ve ölçeğin alt boyutlarının puanları, ortaokul öğrencilerinin cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir.

Tablo 4: Sosyo-Demografik Değişkenlerle Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair Korelasyon Analizi

		Yaş	Anne Baba Gelir Düzeyi	Namaz
Genel tasavvur	r	.172**	-.018	.012
	P	.003	.759	.837
	N	302	302	302
Mucizevi	r	.153**	-.009	.043
	P	.008	.880	.456
	N	302	302	302

*Dinî Tutum ve Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair
Mukayeseli Bir Araştırma*

İnsancılık	r	.136*	-.056	.074
	P	.018	.332	.199
	N	302	302	302
Mitik	r	.003	-.037	-.113*
	P	.959	.521	.050
	N	302	302	302
Hadislere Eleştirel bakış	r	.030	.023	.006
	P	.601	.697	.911
	N	302	302	302
Beşerîlik	r	.055	.044	.049
	P	.343	.451	.399
	N	302	302	302
Hata Yapma	r	-.037	-.068	-.118*
	P	.524	.237	.040
	N	302	302	302

** Korelasyon, 0.01 düzeyinde anlamlıdır.

* Korelasyon, 0.05 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 4'te görüldüğü üzere $r=.172$, $.153$ değerleri, yaş değişkeni ile genel peygamber tasavvuru ve mucizevî yön arasında $p<.01$ düzeyinde zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir. $r=.136$ değeriyle yaş değişkeni ve *insancılık* arasında $p<.05$ düzeyinde zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki söz konusudur. Ancak namaz kılma sıklığı ile *mitik* boyut ve *hata yapma* arasında $r=-.113$ ve $-.118$ değerleriyle $p<.05$ düzeyinde zayıf ama negatif yönde anlamlı bir ilişki söz konusudur.

Tablo 5: Okul Türü İle Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair t-Testi Analizi

	Okul türü	N	\bar{x}	s	t	p
Genel tasavvur	Ülkü İmam Hatip	150	3.53	.424	1.058	.291
	Mevlana Ortaokulu	152	3.48			
Mucizevi	Ülkü İmam Hatip	150	.024	.918	.430	.667
	Mevlana Ortaokulu	152	-.024			

A Comparative Study on the Relationship Between
Religious Attitude and the Conception of the Prophet

İnsancılık	Ülkü İmam Hatip	150	.135	.837	2.355	.019
	Mevlana Ortaokulu	152	-.133			
Mitik	Ülkü İmam Hatip	150	-.119	1.017	-2.076	.039
	Mevlana Ortaokulu	152	.118			
Hadislere Eleştirel bakış	Ülkü İmam Hatip	150	-.016	1.002	-.277	.782
	Mevlana Ortaokulu	152	.015			
Beşerîlik	Ülkü İmam Hatip	150	.148	1.097	2.587	.010
	Mevlana Ortaokulu	152	-.146			
Hata Yapma	Ülkü İmam Hatip	150	-.110	.934	-1.916	.056
	Mevlana Ortaokulu	152	.109			

Tablo 5'te görüldüğü üzere örneklemin *insancılık*, *mitik* ve *beşerîlik* boyutlarının ortalama puanları, okul türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir ($t=2,355, -2,076, 2,587$ $p < 0,01$). Buna göre *insancılık* ($\bar{x}=.135, -.133$); ve *beşerîlik* boyutları açısından ($\bar{x}=.148, -.146$) Ülkü İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin puanları, Mevlana Ortaokul öğrencilerine göre daha yüksektir. *Mitik* boyut ($\bar{x}=-.119, .118$) itibariyle ise Mevlana Ortaokul öğrencilerinin puanları, diğerlerinden daha yüksek düzeydedir.

Tablo 6. Cinsiyet Değişkeni İle Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair t - Testi Analizi

	Gruplar	N	\bar{x}	s	t	p
Genel Tasavvur	Kız	168	3.54	.451	1.563	.119
	Erkek	131	3.46			
Mucizevi	Kız	168	-.078	1.041	-1.511	.132
	Erkek	131	.097			
İnsancılık	Kız	168	-.007	.957	-.089	.929
	Erkek	131	.003			
Mitik	Kız	168	.018	1.103	.562	.575
	Erkek	131	-.048			
Hadislere Eleştirel Bakış	Kız	168	.145	.949	2.957	.003
	Erkek	131	-.193			
Beşerîlik	Kız	168	.195	1.112	3.730	.000
	Erkek	131	-.244			
Hata Yapma	Kız	168	-.049	1.008	-.951	.342
	Erkek	131	.061			

*Dinî Tutum ve Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair
Mukayeseli Bir Araştırma*

Tablo 6'da görüldüğü üzere *hadislere eleştirel bakış* ve *beşerîlik* boyutlarının ortalama puanları örneklemin cinsiyet değişkenine göre anlamlı yönde farklılık göstermiştir ($t=2.957, 3.730; p<.05$). Buna göre *hadislere eleştirel bakış* ($\bar{x}=.145, -.193$); *beşerîlik* ($\bar{x}=.195, -.244$) boyutları açısından kız öğrenciler, erkek öğrencilere göre daha yüksek puanlara sahiptir.

Tablo 7: Dini Tutum Ölçeği İle Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair Korelasyon Analizi

		Genel tutum	Davranış	Duygu	Biliş	İlişki
Genel tasavvur	r	.199**	.136*	.092	.074	.095
	p	.001	.018	.112	.201	.100
	N	302	302	302	302	302
Mucizevi	r	.138*	.186**	-.025	.027	.069
	p	.016	.001	.665	.639	.233
	N	302	302	302	302	302
İnsancılık	r	.194**	.084	.130*	.055	.226**
	p	.001	.145	.023	.337	.000
	N	302	302	302	302	302
Mitik	r	.063	-.031	.124*	.070	-.073
	p	.274	.591	.031	.225	.205
	N	302	302	302	302	302
Hadislere eleştirel bakış	r	.059	.139*	.015	-.107	-.040
	p	.309	.015	.802	.063	.487
	N	302	302	302	302	302
Beşerîlik	r	.048	.023	-.003	.061	.008
	p	.403	.696	.965	.289	.894
	N	302	302	302	302	302
Hata yapma	r	-.068	-.066	-.028	-.031	.008
	p	.238	.255	.624	.595	.892
	N	302	302	302	302	302

** Korelasyon, 0.01 düzeyinde anlamlıdır.

* Korelasyon, 0.05 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 7’de görüldüğü üzere $r=.199$, ve $.194$, değerleriyle, *genel dini tutum ile genel peygamber tasavvuru* ve *insancılık* boyutları arasında $p<.01$ düzeyinde zayıf ama pozitif yönde bir ilişki vardır. *Genel dini tutum ile mucizevî* boyut arasında $r=.138$ değeriyle $p<.05$ düzeyinde zayıf ama pozitif yönde anlamlı ilişki mevcuttur. *Davranış* boyutuyla *genel peygamber tasavvuru* ve *hadislere eleştirel bakış* arasında $r=.136$ ve $.139$ değerleriyle $p<.05$ düzeyinde; $r=.186$ değeriyle söz konusu boyut ile *mucizevî* boyut arasında $p<.01$ düzeyinde zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. *Duygu* boyutuyla *insancılık* ve *mitik* boyut arasında $r=.130$ ve $.124$ değerleriyle $p<.05$ düzeyinde zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. $r=.226$ değeri, *ilişki* boyutuyla *insancılık* arasında zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Değerlendirme

Makalenin bu bölümünde Ülkü İmam Hatip Lisesi ortaokul öğrencileriyle Mevlana Ortaokulu öğrencilerinin dini tutumları ve peygamber tasavvurları arasındaki ilişkiyle ilgili veriler değerlendirilmiştir.

Dini tutum ölçüğüyle sosyo-demografik değişkenler arasındaki ilişkiyle ilgili olarak şu veriler elde edilmiştir: Yaş değişkeni ile *genel dini tutum* ve *davranış* boyutu arasında $p<.01$ düzeyinde zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($r=.182$, $.149$). Namaz kılma sıklığı ile *duygu* boyutu arasında $p<.01$ düzeyinde zayıf ama pozitif bir ilişki varken ($r=.191$ ve $.205$); namaz kılma sıklığı ile *biliş* boyutuyla $p<.05$ düzeyinde zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r=.119$). Dolayısıyla yaş arttıkça dindarlık ve buna bağlı olarak dinin gereklerini yerine getirme ve hayatı dini değerlere göre yaşama gayreti gösterme diyebileceğimiz *davranış* boyutundan alınan puanlar da artmaktadır. Ayrıca namaz kılma sıklığı arttıkça dini faaliyetlerden alınan memnuniyet de artmaktadır. Buna karşılık dinin gerekliliği ve yararları sorgulanmakta, konuyla ilgili olumsuz kanaat geliştirilmektedir. Araştırma iki zıt sonucun çıkması, katılımcıların ergen olması ve sahip oldukları değerleriyle ilgili şüphe ve sorgulama süreci içinde olmaları etkili olabilir. Genel olarak literatüre bakıldığında yaş değişkeninin dindarlık üzerinde etkili olduğu

görülmektedir.²⁹ Konunun ergenlerle bağlantısını ifade etmek adına şunlardan bahsedilebilir: Her şeyden önce ergenlik, kişinin sosyal çevresinden sorgulamadan edindiği dini duygu, düşünce ve davranışların gözden geçirildiği, sorgulandığı bir dönemdir. Zira sorgulamalar, her zaman olumsuzluk içermez. Bu süreç, daha ziyade değerlerin bizzat kişinin onayından geçmesi ya da kabulleneceği değerlerin arzu edilen biçim ve içeriğe sahip olduğundan emin olması için gereklidir. Genelde sorgulamalar, değerlerin yeniden yapılandırılmasını sağlamakta ve güçlü bir dini anlayışı ortaya çıkarabilmektedir. Bunda bulunduğu sosyal çevre ve şahit olduğu ölüm, hastalıklar ya da tabiat olayları tarzındaki sosyal olayların etkisi olabilir.³⁰ Bu doğrultuda dini davranışların yoğunlaştığı, dini düşüncelerde olumsuzlukların yaşandığı bir minvalde ergenlerin nihai felsefeye ulaşma noktasında bir süreç yaşadıklarını söylemek mümkündür. Yine namaz kılma sıklığıyla birlikte kişinin dinden duyduğu memnuniyet de artmaktadır. Bu veriyi destekleyen çalışma mevcuttur.³¹ Bunda muhtemelen namaz ibadetinde kişinin gerek kendisiyle gerekse yaratıcıyla doğrudan iletişime geçmesi etkilidir.

Dini tutum ölçeği ve ölçeğin alt boyutlarının puanları, ortaokul öğrencilerinin okul türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemiştir ($p > 0.05$). Bazı çalışmalarda imam hatip lisesi öğrencilerinin dini tutum ölçeği

²⁹ Bu konuda bk. Edward L. Deci - Richard M. Ryan, "Self-Determination Theory and The Facilitation of Intrinsic Motivation, Social Development and Well-Being", *American Journal of Psychology* 55 (2000), 68 - 78; Bu konuda bk. Fatma Baynal, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 4/1 (2015), 206 - 231; Hatice Acar, *Kur'an Kurslarına Devam Eden Kadınlarda Dindarlık Biçimleri, Dini Başa Çıkma Faaliyetleri ve Psikolojik İyi Hali* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 166; Ahmet Onay, "Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 9; Kavas, "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum", 11 - 13.

³⁰ A. Şule Yüksel, "Dini Gelişim", *Din Psikolojisi El Kitabı*. (Ankara: Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık, 2012), 122.

³¹ Apaydın, "Burçların Dini Tutum ve Davranışlarla İlişkisi", 197.

ve boyutlarından daha yüksek puan aldıkları tespit edilmiştir.³² Literatürde eğitim değişkeni ile dindarlık arasında ilişki bulamayan³³ ya da anlamlı ilişki tespit eden çalışma mevcuttur.³⁴ Bunun aksine eğitim değişkeni ile dindarlık arasında negatif ilişki tespit eden çalışmalar da mevcuttur.³⁵ Dolayısıyla konuyla ilgili genel geçer bir sonuç söz konusu değildir.

Dini tutum ölçeği ve ölçeğin alt boyutlarının puanları, ortaokul öğrencilerinin cinsiyet değişkenine göre de anlamlı bir farklılık göstermemiştir. Bazı çalışmalarda kızların genel olarak dindarlık puanlarının yüksek çıkması,³⁶ psikolojik, biyolojik nedenler kadar sosyo-kültürel unsurlarla da ilgili olabilir. Kadın ve erkekler arasında dindarlık açısından ilişki

³² Ali Ayten - Hatice Tura. "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?", *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2007), 44; İbrahim Aşlamacı - Emrah Eker, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/32 (2016), 20 - 24.

³³ Acar, *Kur'an Kurslarına Devam Eden Kadınlarda Dindarlık Biçimleri, Dini Başa Çıkma Faaliyetleri ve Psikolojik İyilik Halleri*, 167; Ayşe Şentepe, *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dinî Başa Çıkma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 47; Mustafa Koç, "Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 230.

³⁴ Cüneyd Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 95.

³⁵ Hasan Kayıklık, *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikoloji Temelleri Açısından Bir Değerlendirme* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 76; Hülya Güven, *Depresyon ve Dindarlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 106; Onay, "Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları", 11.

³⁶ Ali Ayten, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 18; Satılmış Öz, "Din, Dindarlık Çerçevesinde Öğretmenlerin Dini Anlayış ve Yaşayışları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2013), 73.

olmadığını tespit eden araştırmalar da vardır.³⁷ Bazı araştırmalar da ise erkeklerin daha dindar olduğu gözlenmiştir.³⁸ Farklı sonuçların ortaya çıkmasında muhtemelen örneklem farklılıkları etkilidir. Sosyo-demografik değişkenlere göre dini tutumun boyutları farklılaşmaktadır, şeklindeki hipotezimiz, kısmen desteklenmiştir.

Peygamber tasavvuruyla sosyo-demografik değişkenler arasındaki ilişkiyle ilgili olarak ise şu sonuçlara ulaşılmıştır: Yaş değişkeni ile *genel peygamber tasavvuru* ile *mucizevî yön* arasında $p<.01$ düzeyinde zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($r=.172, .153$). Yaş değişkeni ve *insancılık* arasında ise $p<.05$ düzeyinde zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki söz konusudur ($r=.136$). Namaz kılma sıklığı ile *mitik boyut* ve *hata yapma* arasında $p<.05$ düzeyinde zayıf ama negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r=-.113$ ve $-.118$). Buna göre katılımcılar, yaşları arttıkça genel olarak tasavvur ölçeğinden aldıkları puanlar artmaktadır. Yine yaşla birlikte peygamberin mucizevi yönüne daha fazla inanmakta, onun saygı duyan ve saygı gören özelliğine duyulan güçlü kanaat ortaya çıkmaktadır. Bunda da muhtemelen yaşın getirdiği deneyimler ve sorgulamalarla artan dini yönelime paralel olarak peygambere duyulan sempatinin ya da ilginin artmasının etkisi vardır. Namaz kılma sıklığı arttıkça ise peygamberin mitik vasıfları ve hata yapma boyutlarından alınan puanlar düşmektedir. Bir anlamda burada onun hatasızlığı ve mitik tarafları sorgulanmaktadır. Bunda muhtemelen namazla beraber yaratıcıyla kurulan duygusal ve davranışsal irtibatın, peygamber algısı ya da tasavvuru üzerinde yeniden düşünmeyi gerektirmesinin etkisi vardır.³⁹

³⁷Asım Yapıcı, “Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri”, *Dini Araştırmalar, Kadın Özel Sayısı* (2016), 131 - 161; Yahya Turan, “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2018), 414; Adem Şahin, “Ergenlerde Dindarlık ve Empati”, *Marife* 8/1 (2008), 160.

³⁸ Turan, “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı”, 414; Koç, “Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, 226.

³⁹ Apaydın, “Burçların Dini Tutum ve Davranışlarla İlişkisi”, 197.

Çünkü namaz vesilesiyle yaratıcıya ulaşılması, onunla iletişime geçilmesi, bir şekilde peygamberin de ulaşılabilirliğini göstermektedir. Bu da, peygamberin erişilmez konumu tartışmaya açmaktadır. Zira *mitik* boyut, peygamber mucizelerinin gerçekliğini sorgulamayı, onun kitaplarda abartılı olarak anlatıldığını, ibadetler konusunda onun da zaman zaman zafiyetler gösterdiğini, ama her şeye rağmen Hz. peygamberin en zeki, en yakışıklı ve güçlü bir savaşçı olduğunu ifade etmekteydi. *Hata yapma* ise, Hz. peygamberin hata yapıp yapmadığı konusunu sorgulamayı içermekteydi. Dolayısıyla ergenlik dönemi, sorgulama ve şüphe dönemidir. Dini unsurlar da bundan nasibini almaktadır.

Örneklemin *insancılık*, *mitik* ve *beşerilik* boyutlarının ortalama puanları, okul türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermiştir. ($t= 2,355, -2,076, 2,587$ $p < 0,01$). Buna göre *insancılık* ($\bar{x}=,135, -,133$); *beşerilik* boyutları açısından ($\bar{x}=,148, -.146$) Ülkü İmam Hatip Lisesi öğrencileri, Mevlana Ortaokul Öğrencilerine göre daha yüksek ortalamaya sahiptir. *Mitik* boyut ($\bar{x}=,-119, .118$) itibariyle ise Mevlana Ortaokul öğrencilerinin puanları, diğerlerinden daha yüksek düzeydedir. Bu veriler ışığında imam hatip öğrencileri, peygamberin insancılığını kabullenmektedir. Yani onlarda onun saygı duyan ve duyulan bir şahsiyet olduğu kanaati, diğerlerine göre daha fazladır. Onun vahiy alan bir beşer olduğu kabullenilmekte, aksini ifade eden tüm bilgiler reddedilmektedir. Bunda muhtemelen -gerek gözlemler gerekse de verilere dayanarak- Ülkü İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Temel İslam Bilimleri kapsamındaki dersleri, diğer okullara göre daha fazla alması etkilidir.⁴⁰ Sonuçta bu tür okullarda din, eğitim olarak verilmektedir. Bunun neticesi olarak öğrenci, artık her konuyu dolayısıyla peygamberi de kendisine sunulduğu şekilde algılayacaktır, imgeleyecektir. Diğer taraftan Hz. Peygamberin realiten uzak olan statüsünü ve rollerini sorgulama (*mitik* boyut) konusunda Mevlana ortaokul öğrencilerinin daha yüksek bir ortalama sahip olduğu görülmüştür. Bunda da dini derslerin diğer derslere oranda sınırlı sayıda ve kültür olarak verilmesi ve

⁴⁰ İbrahim Aşlamacı, "Türkiye'nin İslam Eğitim Modeli: İmam-Hatip Okulları ve Temel Özellikleri, *Turkish Studies* 9/5 (2014), 265 - 278, 272; Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), "İmam -Hatip -Ortaokulları -Haftalık -Ders -Çizelgesi" (Erişim 5 Temmuz 2020).

pozitif bilim içerikli derslerin yoğunlukla işlenmesi etkili olabilir. Sonuçta bilim, sorgulamayı içermektedir. Bundan bir şekilde ergenliğin tesiriyle din de etkilenecektir.

Hadislere eleştirel bakış ve *beşerîlik* boyutlarının ortalama puanları örneklemin cinsiyet değişkenine göre anlamlı yönde farklılık göstermiştir ($t=.2,957, 3,730$). Buna göre *hadislere eleştirel bakış* ($\bar{x}=.145, -.193$); *beşerîlik* ($\bar{x}=.195, - 244$) boyutları açısından kız öğrenciler, daha yüksek ortalamaya sahiptir. Burada ergenliğin mantıkçı yaklaşımının kız öğrencilerinde daha yoğun görülmesi ve meselenin onlar tarafından bilişsel boyutta ele alınması söz konusudur.⁴¹ Zira kızlar, bir konuyu değerlendirirken onun realitedeki yansımalarını da dikkate almaktadır.⁴² Özetle kız öğrencilere göre Hz. Peygamber herkes gibi bir insandır ve onun diğerlerinden ayrılan en önemli vasfı, peygamberliktir. Ayrıca onun hadislerini kritik edilmesi gerekmektedir. Sosyo-demografik değişkenlere göre peygamber tasavvurunun boyutları farklılaşmaktadır, şeklindeki hipotezimiz kısmen desteklenmiştir.

Dini tutum ölçeği ile peygamber tasavvuru arasındaki ilişkiye dair ise şu sonuçlar karşımıza çıkmaktadır: *Genel dini tutum* ile *genel peygamber tasavvuru* ve *insancılık* boyutları arasında $p<.01$ düzeyinde çok güçlü pozitif yönde bir ilişki vardır ($r=.199$, ve $.194$). *Genel dini tutum* ile *mucizevi* boyut arasında $p<.05$ düzeyinde zayıf ama pozitif yönde anlamlı ilişki mevcuttur ($r=.138$). *Davranış* boyutuyla *genel peygamber tasavvuru* ve *hadislere eleştirel bakış* arasında ($r=.136$ ve $.139$) $p<.05$ düzeyinde; söz konusu boyut ile *mucizevi* boyut arasında $p<.01$ düzeyinde zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r=.186$). *Duygu* boyutuyla *insancılık* ve *mitik* boyut arasında $p<.05$ düzeyinde zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($r=.130$ ve $.124$). *İlişki* boyutuyla *insancılık* boyutu arasında zayıf ama pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir ($r=.226$). Bu veriler ışığında dini tutum puanları arttıkça

⁴¹ Mustafa Koç, “Gelişim ve Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi”, *Ekev Akademi Dergisi* 7/15 (2003), 132.

⁴² Mustafa Koç, “Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dini Yaşam”, *Diyanet İlmî Dergi* 42/3 (2006), 12.

kısmen peygamber tasavvuru puanları da artmaktadır. Ayrıca dindarlığın artmasına paralel olarak peygamberin mucizevîlik yönüne dair ilgi de artmaktadır. Diğer bir ifadeyle peygamberin saygın birisi olduğu ve parmaklarının arasından su akıtığı, diğer peygamberlerden üstün olduğu, ayı ikiye böldüğü konularına itibar edilmektedir. Ayrıca dini tutum puanlarının artmasına bağlı olarak hadislere daha itinalı yaklaşılmakta, onların yeniden yorumlanması gerektiği düşüncesi artmaktadır. Onun beşer üstü algılanması konusuna da karşı çıkılmaktadır. Dini tutum ile peygamber tasavvuru arasında olumlu bir ilişki olduğuna dair hipotez kısmen desteklenmiştir. Bu veriler, ortaokul öğrencilerinin Hz. Peygamberin kişiliği ile hadislerini farklı değerlendirdiklerini göstermektedir. Diğer bir deyişle katılımcılar tarafından Hz. Peygamberin kişiliği, saygınlığı önemslenmiştir. Bu, dinle duygusal ve ilişkisel bağın diğer bir ifadeyle dindar olmanın bir gereği olarak düşünülebilir. Ayrıca dinin hayata uyarlanması kaynaklarından olan hadis konusunda ihtiyat gösterilmesi ise muhtemelen müfredatla ilgilidir. Sonuçta dini dersler, peygamberin söz ve uygulamalarına yalan rivayetlerin katılabileceği konusunda öğrencileri bilgilendirebilmektedir.⁴³

Özetle peygamber, bilhassa kurumsal dinler söz konusu olduğunda dinin en önemli karakterlerindedir. İnananlara peygambere iman konusu anlatılırken hassas, gerçeklikten uzaklaşmadan, ama peygamberin imajını da sarsmayacak bir yaklaşım sergilenmesi büyük önem arz etmektedir. Zira konuyla ilgili yapılacak abartılı ya da indirgemeci yaklaşımlar, hem peygambere hem de onun temsil ettiği dine zarar verebilir. Bu da iman konularının eksik ve yanlış anlaşılmasına yol açabilir, sağlıklı bir dindar, sağlıklı bir insan olma konusunda sorunlar üretebilir. Bu meyanda araştırmamıza göre örneklemin peygamberi anlama konusunda çaba sarf ettikleri gözlenmiştir. Hem onun mucizelerini kabul etmişler, insancılığını, beşerîliğini onaylamışlar, belki de hadislerine uydurma rivayetlerin karışacağı gerekçesini düşünerek ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Peygamberle ilgili abartılı

⁴³ (MEB), "İmam - Hatip - Ortaokulları - Haftalık - Ders - Çizelgesi". Milli Eğitim Bakanlığı, (MEB), "Ortaöğretim Kurumları Haftalık Ders Çizelgesi", (Erişim, 06.07.2020).

söylemleri kabul etmemişlerdir. Tüm bunlar, yeni neslin sağlıklı bir peygamber tasavvuru geliştirme konusunda ergenliğin de etkisiyle itidalli ve ihtiyatlı davrandıklarını göstermektedir. Diğer bir deyişle ergenlerin dünyasında peygamberin önemli bir yerinin olduğu, ancak onunla ilgili ortaya konulan olağan üstü yaklaşım tarzının pek kabul görmediği gözlemlenmiştir. Bir anlamda onlar, peygamberlerini realist ve objektif bir yaklaşımla anlama arzusu taşımaktadır. Bu bağlamda eğitimcilere düşen muhtemel görev, bilhassa ergenlik dönemindeki gençlere sağlıklı bir peygamber tasavvuru geliştirme sürecinde kılavuzluk etmektir. Yine konuyla ilgili ders müfredatının yeniden gözden geçirilmesi, gerekli düzenlemelerin yapılması da arzu edilen peygamber algısı için önemlidir. Buna göre Hz. Peygamberin hayatının mitolojik ve menkıbevi içerikli olmaktan ziyade öğretici ve eğitici yönlerinin objektif bir şekilde öne çıkarıldığı sesli, görsel ve basılı yayınlara ihtiyaç bulunmaktadır. Söz konusu yayınların hazırlanırken her kesimden insanların ve bilhassa gençlerin gelişim düzeyleri, ilgi ve ihtiyaçları göz önüne alınmalıdır.

Kaynakça

- Aydın, Muhammed. “Kur’an’da Peygamber Tasavvuru”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2019), 35-60.
- Ayten, Ali – Tura, Hatice. “Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?”. *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2007), 27-54.
- Ayten, Ali. “Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (2013), 7-31.
- Bağcı, H. Musa. “Ulaşılmaz Örnek Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Teşekkülü”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2004), 103-136.

- Balcı, İsrail. “Erken Dönem Arap Kültüründe Peygamberlik Tasavvuru”. *Ekev Akademik Dergisi* 10/29 (2006), 11-134.
- Budak, Selçuk. “Tutum”. *Psikoloji Sözlüğü*. 7048. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı. Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.
- Çayır, Celal. “Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma”. *Bilimname* 17 (2014), 59-88.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. “Hıristiyanlık”. *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 77-135. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- D'onofrio, Brian M. vd.. “Dini Bağlılık, Tutum ve Davranışlar Üzerindeki Biyolojik ve Sosyal Etkileri Anlama: Bir Genetik Davranış Perspektifi”. çev. Celal Çayır. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2010/2), 145-185.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as Es-Sicistânî. *Sünen-i Ebi Dâvud*. nşr. Kemal Yusuf el- Hûd. 2 cilt. Beyrut: Darul cenân, y.y., 1409/1988.
- El-Askalânî, İbn-i Hacer. *Fethu'l Bari Sahihi, Buhari Şehri*. çev. Beşir Eryarsoy vd.. İstanbul: Polen&Karınca Yayınları, 2011.
- Erdoğan, Halide Nur Özüdoğru. “Ergenlik Döneminin Dinî ve Toplumsal Gelişimi”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/1 (2014), 153-165
- Erul, Bünyamin. “Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru”. *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri (Kutlu Doğum Sempozyumu, 2001)*. 419-435. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Gül, Serdar Kenan. – Güneş, İsmail Dinçer. “Ergenlik Dönemi Sorunları ve Şiddet”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2009), 79-101.

- Güven, Hülya. *Depresyon ve Dindarlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Hamacheck, Don E. "Ergen Benliğinin Psikolojisi ve Gelişimi". *Ergenliği Anlamak*. çev. Ö. Hakan Ersever. 111-151. Ankara: İmge Yayınevi, 2002.
- Hökelekli, Hayati. "Ölümlle İlgili Davranışların Dini İnançla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 57-85.
- Hökelekli, Hayati. "Ölümlle İlgili Tutumlar ve Dini Davranışlar". *Journal Of Islamic Research* 5/2 (1991), 83-91.
- Hökelekli, Hayati. "Ölümlle İlgili Tutumların Dini Davranışla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma II -Yorumlar-". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 87-98.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn-i Mâce Tercemesi ve Şerhi*. nşr. Haydar Hatipoğlu. 9 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983.
- İmamoğlu, Abdulvahit – Ferşadoğlu, Saliha. "Psikolojik Açıdan Ergenlerde Dini Tutum ve Davranışlarının Tahlihi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013/1), 19-40.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Yeni İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2006.
- Karadaş, Çağfer. "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 25-42.
- Kavas, Erkan. "Demografik Değişkenlere Göre Dini Tutum". *Akademik Bakış Dergisi* 38 (2013), 1-20.
- Kaya, Mevlüt - Asan, Aşkın. "Dini ve Ahlaki Bilgi, Beceri ve Tutum Öğretiminin Etkili Yolları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1992), 179-191.

- Kayıklık, Hasan. *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikoloji Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. “Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigma’dan Paragon’a, Paragon’dan Kozmik İlke’ye ” 4. *Kutlu Doğum Sempozyumum (Tebliğler) (19-20 Nisan 2001)*. ed. Ali Çolak. 131-139. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Koç, Mustafa. “Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 217-248.
- Koç, Mustafa. “Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dini Yaşam”. *Diyanet İlmî Dergi* 42/3 (2006), 7-32.
- Koç, Mustafa. “Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Araştırma”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 373-397.
- Koç, Mustafa. “Gelişim ve Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Dönemi”. *Ekev Akademi Dergisi* 7/15 (2003), 113-132.
- Koçak, Zeynep Canan. “Günümüz Yerleşik Peygamber Tasavvurunun Genç Zihinlerde Karşılığı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2019/1), 117-134.
- Kula, M. Naci. Bedensel Engellilere Yönelik: Tutumlar İle Dini Tutumlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. *İslami Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2006), 511-524.
- Küçükcan, Talip. “Diasporada Dini İnanç ve Tutumlar: Genç Türkler ve Dini İnanç”. *Gençlik Dönemi ve Eğitimi 2: Tartışmalı İlmî Toplantı* 18-20 Nisan 2003. ed. Hayati Hökelekli. 169-194. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.

- Maşalı, Mehmet Emin. “Kur’an Merkezli Bir Peygamber Tasavvuru: Böyle Bir Tasavvurun Riskleri ve İmaları”. *Vahyin Nüzulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (Sav)*. ed. Ahmet Kavas. 153-160. İstanbul: Seçil Ofset, 2011.
- MEB. Milli Eğitim Bakanlığı. “İmam – Hatip – Ortaokulları – Haftalık – Ders - Çizelgesi”. Erişim 5 Temmuz 2020. <https://mevzuat.meb.gov.tr>.
- MEB. Milli Eğitim Bakanlığı. “Ortaöğretim Kurumları Haftalık Ders Çizelgesi”. Erişim, 06.07.2020. <https://mevzuat.meb.gov.tr>.
- Ok, Üzeyir. “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 529-549.
- Onay, Ahmet. “Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 1-23.
- Öz, Satılmış. “Din, Dindarlık Çerçevesinde Öğretmenlerin Dini Anlayış ve Yaşayışları”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2013), 61-77.
- Özafşar, Mehmed Emin. “Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru”. *Diyanet İlmi Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (Sav) Özel Sayı* 307-330.
- Parlaz, Evrim Akçan vd.. “Ergenlik Dönemi: Fiziksel Büyüme, Psikolojik ve Sosyal Gelişim Süreci”. *Turkish Family Physician* 3/2 (2012), 10-16.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Sarıçam, Hakan - Güven, Metin. “Dini Tutum ve Özgüven”. *International Journal of Social Science* 5/7 (2012), 573-586.
- Şahin, Adem. “Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki”. *Marife Dergisi* 7/1 (2007), 221-247.
- Şahin, Adem. “Ergenlerde Dindarlık ve Empati”. *Marife* 8/1 (2008), 149-166.

- Şentepe, Ayşe. *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dinî Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Topuz, İlhan. "Gazali'de Dini Tutum ve Davranışlar -Dini Yaşam Biçimleri". *Marife* 11/2 (2011), 157-177.
- Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2018), 395-434.
- Yanmaz, Ayşe Nevra. *Meb İmam Hatip Öğrencilerinin Peygamber Tasavvuru*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yapıcı, Asım. "Cinsiyete Göre Farklılaşan Dindarlıklar ve Kadınlarda Dinsel Yaşamın Farklı Görüntüleri". *Dini Araştırmalar, Kadın Özel Sayısı* 2016, 131-161.
- Yavuz, Sefer. "Sanayi İşçilerinin Dini Yönelimleri ve Çalışma Tutumları Arasındaki İlişki- Çorum Örneği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009/1), 51-75.
- Yenibaş, Hasan. "Sıhhatli Bir Peygamber Tasavvuru". *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 65-76.
- Yüksel, A. Şule. "Dini Gelişim". *Din Psikolojisi El Kitabı*. 119 - 124. Ankara: Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık, 2012.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 13 • Sayfa / Pages: 119-158

Kitab-1 Mukaddes Şirketlerinin Faaliyetlerine Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Kronolojik Bir Bakış

*A Chronological Look on the Activities of the Bible Societies from the Ottoman Empire to the
Present Day*

Buğra POYRAZ

Doktora Öğrencisi, Paris 8 Üniversitesi, Fransız Jeopolitik Enstitüsü
PhD., The University of Paris VIII, French Institute of Geopolitics, Saint-Denis, France.
bugrapoyraz@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4910-7330

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 1 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted : 17 Temmuz / July 2020
Yayın Tarihi / Published : 15 Eylül / September 2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Poyraz, Buğra. "Kitab-1 Mukaddes Şirketlerinin Faaliyetlerine Osmanlı
İmparatorluğu'ndan Günümüze Kronolojik Bir Bakış", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 119-158. <http://doi.org/10.5281/zenodo.4021442>

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

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of
Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Kitab-1 Mukaddes Şirketlerinin Faaliyetlerine Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Kronolojik Bir Bakış

Öz ▶ Osmanlı İmparatorluğu'nda kullanılan neredeyse tüm dil ve alfabelerde, başta Kitab-1 Mukaddes olmak üzere Hristiyanlara yönelik birçok matbu eserin yayıncısı olan Kitab-1 Mukaddes Şirketi 200 yıllık mevcudiyetiyle bu topraklardaki dini yayıncılığın önemli bir aktörüdür. Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye Cumhuriyeti'nin tüm mezheplerden ve dil gruplarından Hristiyanlarına hizmet veren Kitab-1 Mukaddes Şirketi (KMŞ), bu toprakların en eski yayıncılık kuruluşlarından biridir. Bu çalışma, Kitab-1 Mukaddes Şirketi'nin öncel kurumları olan İngiliz ve Ecnebi Kitab-1 Mukaddes Şirketi (İEKMŞ) ile American Bible Society (AKMŞ) Türkiye Cumhuriyeti'nin bugünkü coğrafi sınırları içerisinde kalan topraklardaki faaliyetlerine kronolojik bakış sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı, Kitab-1 Mukaddes, Türkiye'de Hristiyanlık, Yayıncılık tarihi, Dini yayıncılık, Dini özgürlükler, Azınlıklar.

A Chronological Look on the Activities of the Bible Societies from the Ottoman Empire to the Present Day

Abstract ▶ The Bible Society in Turkey which is the publisher of many books for Christians, especially of the Bible in almost all languages and alphabets used in the Ottoman Empire, is an important actor of religious publishing in these lands with its 200 years of existence. Serving the Christians from all denominations and language groups of the Ottoman Empire and the Republic of Turkey; the Bible Society is one of the oldest publishers of these lands. This study aims to offer a chronological view for the earliest activities of the predecessor organizations of the Bible Society in Turkey, the British and Foreign Bible Society (BFBS) and the American Bible Society (ABS), which were carried out within the current geographical borders of the Republic of Turkey.

Keywords: Islamic History, Ottoman, The Bible, Christianity in Turkey, History of publishing, Religious publishing, Religious freedom, Minorities.

Özet

Bu araştırma, iki ayrı ülke menşei Kitab-1 Mukaddes Şirketlerinin (İngiliz ve Ecnebi Kitab-1 Mukaddes Şirketi- İEKMŞ ile Amerikan Kitab-1 Mukaddes Şirketi-AKMŞ) 19. yüzyılın başından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda gösterdikleri faaliyetlerin kronolojik bir çerçevesini betimlemeyi amaçlamaktadır.

Tarihi kayıtlara göre, İEKMŞ yetkilileri ilk kez 1818 yılında İzmir'e gelmişler ve buradaki Rumca konuşan Hristiyanlara, AKMŞ şirketi yetkilileri ise 1820 yılında İstanbul'a gelerek Ermenice konuşan Hristiyanlara hizmet etmeye başlamışlardır. Bu cemaatlerin patrikleri ile her zaman iyi ilişkiler kuran Kitab-ı Mukaddes Şirketleri, kiliselerde kullanılan dil ile günlük hayatta kullanılan dilin arasındaki farkları görmüş, bu cemaatlere günlük kullandıkları dillerde Kutsal Kitap tercümelemeleri temin etmiş ve Rum ve Ermeni patriklerinin onayı ile bu tercümelemeleri güncelleyerek devamlı olarak basmıştır. Aynı zamanda, eğitim hizmetinin dini cemaatler tarafından verildiği yıllarda yalnızca kendi alfabelerini okuyup yazmayı öğrenme imkânı olan, ancak en iyi konuştukları dil Türkçe olan Anadolu Hristiyanları için, Ermenice harfli Türkçe ve Yunanca harfli Türkçe birçok Kitab-ı Mukaddes versiyonları basılmıştır.

İEKMŞ ile AKMŞ Doğu'daki faaliyetlerine başladığında Osmanlı yönetimi altındaki Mısır, Lübnan, Orta Doğu'daki birçok ülke ile Yunanistan, Arnavutluk, Makedonya ve Balkanlardaki ofisler bu iki şirketin İstanbul'daki merkezi tarafından yönetilmekteydi. Bu yüzden hem bu topraklardaki konuşulan dillere yapılan Kitab-ı Mukaddes tercümelemeleri hem de bu tercümelemelerin dağıtım ve satış işi İstanbul'daki müdürler tarafından idare edilmekteydi. Bu dillerin en önemlileri Yunanca, Arnavutça, Arapça, Aramicenin Batı ve Doğu şiveleri (Süryanice ve Keldanice), Türkçe, Kürtçe, Yahudi-İspanyolcası, Ermenice ve bu tercümelemelerin farklı alfabelerdeki versiyonları idi.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Hristiyanların Kutsal Kitapları zaman zaman belli bölgelerde yasaklanmış, ancak üst otoriteler tarafından bu yasak kısa zamanda mutlaka kaldırılmış ve imparatorluk sınırlarında yaşayan birçok dil grubu ihtiyaç duyduğu Kutsal Kitaplara erişmiştir. Cumhuriyet yıllarında ise Kitab-ı Mukaddes'in basılması, bulundurulması ya da yurda sokulması Cumhurbaşkanlığı ve Bakanlar Kurulu kararıyla defalarca yasaklanmış, Cumhuriyet döneminde Osmanlı İmparatorluğu döneminden çok daha zor bir süreç içerisine girilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti topraklarındaki Hristiyanların en tabii ve temel ruhsal ihtiyaçlarından biri olan Kitab-ı Mukaddes'i zorluklara rağmen Hristiyanlara ulaştırmaya çalışan KMŞ, görevini sürdürmüştür. Kitab-ı Mukaddes'in basımı ve satışı üzerindeki kısıtlamalar 2000'li yıllarda kademeli olarak sona ermiştir. Beyoğlu Tünel Meydanı'ndaki satış noktası ve dijital

platformlar üzerinden ürünlerini okuyuculara sorunsuz olarak ulaştırabilmekte olan KMŞ, Türkiye'deki birçok kitap fuarına katılmaktadır.

Çalışmada Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin kuruluşu ve Osmanlı İmparatorluğu topraklarına gelişleri, İEKMSŞ'İN Rum Ortodoks Cemaati içindeki ilk faaliyetleri, İzmir'deki Sefarad Yahudileri arasındaki ilk faaliyetler, İstanbul'daki Sefarad Yahudileri arasındaki ilk faaliyetler, AKMSŞ'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk faaliyetleri, AKMSŞ'nin Ermeni Cemaatine yönelik ilk faaliyetleri, Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin İstanbul'daki ofis ve mağazaları, imparatorluktan cumhuriyete geçiş sırasında İEKMSŞ ve AKMSŞ'nin faaliyetleri, iki kuruluşun 1937'de uygulamada birleşmeleri gibi konulara değinilmektedir.

İki şirket, farklı dillerde ve bölgelerde Hristiyanların kutsal metinlerini neşretmiş ve 200 yıldır bu topraklardaki dini yayıncılık özgürlüğünün sembolü olmuşlardır. Kitab-ı Mukaddes Şirketleri daha önce birçok araştırmaya konu olmuş ancak hiçbir çalışma iki şirketin faaliyetlerini paralel olarak ele almamıştır ve kronolojik olarak bugüne kadar gelen bir çalışma bulunamamıştır. Çalışmada Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin İstanbul'da muhafaza edilen ve basılmamış olan yazışma arşivlerinden yararlanılmış olması da önemini artırmaktadır.

Çalışmada T.C. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri, Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin İstanbul'da muhafaza edilen ve basılmamış olan yazışma arşivleri, matbu kitap ve makaleler ile dünyadaki Kitabı Mukaddes Şirketlerinin *The Bible in the World*, *The Bible Society Monthly Reporter* ve *The Bible Society Reporter* gibi eski bültenlerine başvurulmuştur. Ekler kısmında verilen görsellerin büyük kısmı bu bültenlerden alınmıştır.

Bu betimsel çalışma Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti topraklarındaki faaliyet ve yapılanmasına ilişkin genel bir tablo çizmiştir. Ortaya konulan arşiv belgeleri ve araştırmalar, bu topraklarda yaşayan birçok dil ve kilise grubuna ait Hristiyanların Kitab-ı Mukaddes'e erişebildiğini ve bunda KMŞ'nin büyük bir katkısı olduğunu göstermiştir. Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Osmanlı İmparatorluğu altında kurulup bugün hala Türkiye Cumhuriyeti kanunlarına göre faaliyetlerini sürdürerek bu toprakların en eski yayıncılarından. 200 yıllık tarihiyle dini yayıncılığın

önemli bir aktörü ve dini özgürlüklerin önemli bir simgesi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı, Kitabı-ı Mukaddes, Türkiye'de Hristiyanlık, Yayıncılık tarihi, Dini yayıncılık, Dini özgürlükler, Azınlıklar.

Extended Abstract

This research aims to describe a chronological framework of the activities of two Bible Societies (The British and Foreign Bible Society – BFBS and the American Bible Society – ABS) in the Ottoman Empire since the beginning of the 19th century.

According to historical records, BFBS officials first came to Izmir in 1818 and started to serve Greek-speaking Christians, while ABS officials came to Istanbul in 1820 to serve Armenian-speaking Christians. The Bible Societies, which have always established good relations with the patriarchs of these communities, discovered the differences between the language used in churches and the language used in daily life and thus sought to provide these communities with biblical translations in their daily languages . With the approval of the Greek and Armenian patriarchs, they consistently printed those translations by updating them. At the same time, for Anatolian Christians who had the opportunity to learn only their own alphabets during the years that the education services were provided by the religious communities, but were better at explaining themselves in Turkish, the Bible Societies printed the versions of the Bible in Turkish with both Armenian and Greek scripts .

When BFBS and ABS started their operations in the East, the offices in Egypt, Lebanon, many other countries in the Middle East, Greece, Albania, Macedonia and the Balkans were all managed by the headquarters of the two Societies in Istanbul. Therefore, both the Bible translations into the languages spoken in these lands and the distribution and sales of those translations were handled by the managers residing in Istanbul. The most important of these languages were Greek, Albanian, Arabic, Western and Eastern dialects of Aramean (Syriac and Chaldean), Turkish, Kurdish, Judeo-Spanish, Armenian and other versions of these languages in various scripts.

*A Chronological Look on the Activities of the Bible Societies
from the Ottoman Empire to the Present Day*

During the rule of the Ottoman Empire, the Christian Scriptures were banned from time to time in various regions, but these bans were quickly retracted by higher authorities and many language groups living within the borders of the Empire received the Bible they could understand. In the Republican years, the publication, possession, and introduction of the Bible into Turkish territory was repeatedly banned by the decision of the President of the Republic and the Council of Ministers. Despite these difficulties, the Bible Society in Turkey continued to provide Bibles, the most natural and basic spiritual need of Christians living in the republic. Restrictions on the publishing and sale of the Bible gradually came to an end in the 2000s. The Bible Society can provide its products through the sales center in Beyoğlu Tünel Square, via digital platforms, and by participating in various book fairs in Turkey.

The research paper aims to describe the foundation of the Bible Societies and their arrival in the Ottoman Empire, the first activities of BFBS towards the Greek Orthodox Community, the first activities among the Sephardic Jews in Izmir, the first activities among the Sephardic Jews in Istanbul, the first activities of ABS in the Ottoman Empire, the main activities of ABS towards the Armenian Community, the offices and stores of the Bible Societies in Istanbul, the activities of the BFBS and the ABS during the transition from empire to the republic and the merging of the two organizations in practice in 1937.

These Bible Societies have published the scriptures of Christians in different languages and regions; and both have become the symbol of the freedom of religious publishing in these lands for 200 years. The Bible Societies have been the subject of many researches before, but none of those has covered the activities of the two companies in parallel and no study has been found which follows a chronological line until today. The fact that the unpublished correspondence archives of the Bible Societies which are preserved in Istanbul have been used, also increases the importance of this research.

The Presidential Ottoman Archives, the unpublished correspondence archives of the Bible Societies which are preserved in Istanbul, printed books and journal articles and old bulletins of the Bible Society network in the world such as *The Bible in the World*, *The Bible Society Monthly Reporter* and *The Bible Society*

Reporter have been consulted for this research. Most of the photographs in the appendix are also taken from the same bulletins.

This descriptive study provides a general picture of the activities and structuring of the Bible Society in the territory of the Ottoman Empire and the Republic of Turkey. The archive of documents and research have shown that Christians belonging to many languages and church denominations living in this land had access to the Bible and that the Bible Society made a major contribution to this end. The Bible Society which was established during the rule of the Ottoman Empire and operates still today in accordance with the laws of the Republic of Turkey, is one of the oldest publishers in this land. It has become a major player in the service of the religious publication with its 200 years of history and an important sign of the religious freedom.

Keywords: Islamic History, Ottoman, The Bible, Christianity in Turkey, History of publishing, Religious publishing, Religious freedom, Minorities.

Giriş

Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin konu edildiği akademik çalışmaların büyük kısmı onu misyonerlik teşkilatları arasında listelemekten öteye geçememiştir. Şirketler, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye Cumhuriyeti'nin tüm Hristiyan mezheplerine yönelik yayın yaparak ve birçok dil grubuna Kutsal Kitaplarını kendi dillerinde okuma imkânı vererek bu toprakların en fazla dilde yayın yapan, en eski yayıncılık kuruluşlarının arasına girmiştir. Şirketler aynı zamanda bu topraklardaki dini özgürlüklerin iki yüz yıllık sembolleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Çalışmanın amacı, 1818'de İzmir'e gelen İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi (İEKMS) ile 1820'de ise İstanbul'a gelen Amerikan Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin (AKMS) bugüne kadar sürdürdükleri hizmetlerine genel bir bakış sunmaktır. Çalışma, merkez ofisleri İstanbul'da bulunan, bu tek ofisten tüm Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti topraklarındaki Hristiyanlara götürdükleri hizmetin idare edildiği bu iki organizasyonun hedefledikleri farklı

dil ve mezhep gruplarının büyük kısmına değinmesi; ve tarihsel olarak, iki kurumun yeni bir tüzel kişilik adı altında bugüne kadar devam ettiği iki yüz yıllık bir kronolojik bağı çizmesi nedeniyle önemlidir.

Çalışma, kronolojik bir çalışmadır. Alt başlıklar altında Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin (KMSŞ) Osmanlı İmparatorluğuna gelişleri ve buradaki faaliyetleri kronolojik olarak ve hedef alınan dil ile mezhep gruplarına göre tanımlanmaya çalışılacaktır. Çalışmada şirketin özel arşivinde bulunan eski bültenlerin, yazışmaların ve raporların kullanılmış olması önemini artırmaktadır. Bu çalışmada Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin arşivlerinde bulunan mektuplardan, raporlardan ve uluslararası şirket bültenlerinde çıkan haberlerden de büyük ölçüde yararlanılmıştır.

1. Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin Kuruluşu ve Osmanlı İmparatorluğu Topraklarına Gelişleri

Dünya üzerindeki Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin ilki 1804 yılında İngiltere'de *British and Foreign Bible Society* adıyla kurulmuştur. Şirketin kuruluşuna Mary Jones isimli bir kızın mücadelesi ilham vermiştir. 1784 yılında doğan Mary Jones, anadili olan Welsh (Galler) dilindeki bir Kutsal Kitap'ı okuyabilmek için çocukluğunda kilometrelerce yol gitmeye ve aile dostlarının evinde bunu okumaya mecbur kalmaktadır. Hayat amacı kendi anadilinde bir Kutsal Kitap'a sahip olmak olan Jones, hayalini gerçekleştirmek için çok genç yaşında çalışmaya başlar ve 15 yaşına geldiğinde, 1800 yılında anadilinde Kutsal Kitap satın alacak meblağı biriktirebilir.

Mary Jones gerekli parayı biriktirdiğinde ana dilindeki Kutsal Kitap'ı satın almak için 40 kilometre yürür ve Thomas Charles isimli pastörü bulur.¹ Bölgedeki tek Kutsal Kitap satıcısı odur. Pastör Charles, elindeki Galler dilindeki tüm Kutsal Kitapların ya satıldığını ya da ayırtıldığını söyleyince Mary Jones ağlamaya başlar. Küçük kızın ağlamasına dayanamayan Pastör Charles, İngilizce de bilen bir kişi için ayırdığı Galler dilindeki Kutsal Kitap'ı Mary Jones'a verir.

¹ İngiliz ve Ecnebi Kitabı Mukaddes Şirketi Resmi Web Sitesi "Our History". Erişim Tarihi: 20 Nisan 2020. <https://www.biblesociety.org.uk/about-us/our-history/>

Bugün bu Kutsal Kitap Cambridge Üniversitesi'nin kütüphanesinde bulunmaktadır.² Jones'un azminden çok etkilenen Pastör Charles çeşitli girişimlerde bulunur ve 1804 yılında İngiltere'de İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi kurulur.

Tarihi kayıtlara göre, İEKMS yetkilileri ilk kez 1818 yılında İzmir'e gelmişler³ ve ilk aşamada buradaki Rumca konuşan Hristiyanlara ve Yahudi İspanyolcası konuşan Yahudilere, AKMS şirketi yetkilileri ise *American Board Teşkilatı* üyeleri ile birlikte 1820 yılında Osmanlı İmparatorluğu'na gelerek⁴ ve İstanbul'a yerleşerek, ilk aşamada payitahttaki ve imparatorluğun her yerindeki Ermenilere yönelik faaliyet göstermeye başlamışlardır. Kitab-ı Mukaddes Şirketleri, kiliselerde kullanılan dil ile günlük hayatta kullanılan dilin arasındaki farklılığı öne sürerek, hizmetinin temel gayesini "Kutsal Kitabı tüm konuşulan dillere çevirmek ve erişilebilir fiyatlara satmak" olarak ifade etmiş, bu amacı güderken de o ülkedeki kilise hiyerarşileriyle dostane ilişkiler kurmaya ve onlardan tercüme için onay almaya çalışmışlardır. Öğretim hayatının dini cemaatlere bağlı olduğu yıllarda yalnızca kendi alfabelerini okuyup yazmayı öğrenme imkânı olan, ancak en iyi konuştuğu dil Türkçe olan Anadolu Hristiyanları için, Ermenice harfli Türkçe ve Yunanca harfli Türkçe gibi birçok Mukaddes Kitap versiyonları basılmıştır.

T.C. Devlet Arşivlerinde Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinden farklı isimlerle bahsedilmektedir. Bu isimlerden bazıları şöyledir: İncil Şirketi, İncil Cemiyeti, Amerika İncil Cemiyeti, Amerika Kütüb-i Diniye Şirketi, İngiltere İncil Cemiyeti, İngiltere ve Ecnebi İncil Cemiyeti, Şirket-i İseviyye-i İnciliyye, Dersaadet İncil

² Connaître la Verité, "Marie Jones et sa Bible" (Erişim 22 Nisan 2020). <http://www.connaitre-la-verite.com/mary-jones-bible/>

³ William Canton, *A History of the British and Foreign Bible Society Volume 2* (Londra: John Murray, 1904), 2.

⁴ Eleanor H. Tejirian - Reeva Spector Simon, *Conflict, Conquest, and Conversion: Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East* (New York: Columbia University Press, 2012), 82; Mehmet Sait Dilek, "İngiliz ve Amerikan Misyonerlerinin Ermeni Sorununun Ortaya Çıkışındaki Rolü (1810-1878)", *Ermeni Araştırmaları* / 43 (December 2012), 93; Esra Danacıoğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Board Okulları ve Ermeniler", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/10 (Haziran 2000), 134.

Cemiyeti.

İki kuruluş, ofisleri ve kitap satış noktaları haricinde “Seyyar Mukaddes Kitap Satıcıları” istihdam etmiştir. Her kuruluşun seyyar satıcısı sorumlu olduğu bölgeye, cemaate ve dil gruplarına gitmiş ve onlara Kitab-ı Mukaddes satmıştır.

AKMŞ ile İEKMŞ farklı merkezlerden yönetilen ancak Osmanlı İmparatorluğu’ndaki faaliyetleri aynı olan ve birbirleriyle ortak çalışmalar yürüten iki organizasyondur. Aynı ofiste çalışan personelin bir kısmının maaşı İEKMŞ tarafından, bir kısmının ise AKMŞ tarafından ödenebilmektedir. İki kuruluşun sponsor olduğu basım faaliyetleri ile öncelik verdikleri coğrafi bölgeler farklıdır ve değişik dil gruplarına yönelik Kutsal Kitap tercümelemleri yapmışlardır.

Bugün T.C. Cumhurbaşkanlığı Arşivlerinde bulunan ve “Kitab-ı Mukaddes’in basılıp Hristiyanlara dağıtılmasının siyasi bir mesele olarak görüldüğünü” açıkça beyan eden bir belge özellikle önemlidir.⁵ Hicri 2 Zilkade 1311 (Miladi 7 Mayıs 1894) tarihli Meclis-i Kebîr-i Maarif, Mektubi Kalemi tarafından yazılan bu belgede “Amerika İncil Şirketi'nin Hükümet-i Seniyye tarafından onay verilmiş bir şirket olup olmadığına dair bir malumatın bulunmadığı ve Hristiyanlara ait mukaddes kitapların satış ve dağıtımına izin verilip verilemeyeceğinin ise siyasi bir mesele olduğundan Babıali'nin takdirinde bulunduğu” belirtilmektedir.

Osmanlı arşivlerinde, bazı dillerde ve alfabelerde basılan ve dağıtılan Kitab-ı Mukaddes tercümelemlerinin zaman zaman bazı bölgelerde yasaklandığına, gümrüklerde ya da depolarda alıkonulduğuna, ancak zaman içinde şirketin itirazı ya da İngiliz veya Amerikan elçiliklerinin itirazlarıyla bu yasaklamaların kaldırıldığına dair belgelere sıklıkla rastlanır. Bu tamamen döneme ve o bölgedeki kolluk kuvvetlerinin hareketlerine bağlıdır. Kitab-ı Mukaddes’in basımına ve dağıtımına getirilen bölgesel ve dille ilgili yasaklar zaman içinde

⁵ T.C. Cumhurbaşkanlığı Arşivleri, *Osmanlı Arşivi*, Belge no: MF.MKT. 206-20. H-2-11-1311.

kaldırılabilir. ⁶

İEKMS ile AKMS Doğu'daki faaliyetlerine başladığında Osmanlı yönetimi altındaki Mısır, Lübnan, Orta Doğu'daki birçok ülke ile Yunanistan, Arnavutluk, Makedonya ve Balkanlardaki ofisler bu iki şirketin İstanbul'daki merkezi tarafından yönetilmekteydi. Bu yüzden hem bu topraklardaki konuşulan dillere yapılan Kitab-ı Mukaddes tercümeleri hem de bu tercümelerin dağıtım ve satış işi İstanbul'daki müdürler tarafından idare edilmekteydi. Bu dillerin en önemlileri Yunanca, Arnavutça, Arapça, Aramicenin Batı ve Doğu şiveleri (Süryanice ve Keldanice), Türkçe, Kürtçe, Yahudi-İspanyolcası, Ermenice ve bu tercümelerin farklı alfabelerdeki versiyonları idi.

2. İEKMS'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İlk Faaliyetleri

2.1. Rum Ortodoks Cemaati İçindeki İlk Faaliyetler

1804'teki kuruluşundan birkaç yıl sonra İEKMS, Ege kıyılarında, adalarda ve İç Anadolu'da Osmanlı yönetimi altında yaşayan Yunanca konuşan Hristiyanlarına yöneldi ve Hristiyanların kutsal kitabını anlamalarını sağlayacak tercüme yapmayı bir öncelik olarak belirledi. Yunan Bağımsızlık Savaşı'nın patlaması, İEKMS'nin Rum Ortodoks dünyasındaki çalışmalarını geçici olarak durdursa da 1808 gibi erken bir tarihte, İEKMS'nin Doğu Alt Komitesi'nin dikkati Koine Yunancası Septuaginta'yı ve Yeni Ahit'i anlayamayan Rum Ortodokslara yöneldi. Alt komitenin 8 Şubat 1808 tarihli toplantı tutanağında ⁷ İzmir'de yaşayan 50 ila 60 bin Rum Ortodoks'un elinde neredeyse hiç Kutsal Kitap bulunmadığı belirtiliyordu, çünkü bu insanlar dini eğitim almadıkları takdirde mevcut olan Kutsal Kitap'ın dilini anlayamıyorlardı. "Hem Modern hem de Eski Yunanca konusunda takdire şayan bir alim" olarak

⁶ Belge No: MV. 38/42 Tarih: H-15-04-1306 ; Belge No: C..MF. 105/5244 Tarih: H-03-11-1239 ; Belge No: HR.H... 347 - 3 Tarih: M-11-02-1881

⁷ BFBS Doğu Alt Komitesi Tutanağı, 8 Şubat 1808, 21 (Tutanak no: BSA/C19) Kaynak: Richard Clogg, "Enlightening 'A Poor, Oppressed, and Darkened Nation': Some Early Activities of the BFBS in the Levant", *Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society, 1804 - 2004*, ed. Stephen Batalden, (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2004), 234.

nitelenen ve Paris'te ikamet eden Bay Coral'ın bu insanları en doğru şekilde tercüme edilmiş olan Kutsal Kitap ile donatması da bu tutanakta yer alan tavsiyeler arasındaydı.

1814 yılında, İngiliz Büyükelçiliği'nin İstanbul'daki konsolosluk papazı Rahip Henry Lindsay, KMSŞ'nin 1810 yılında İngiltere'de yayımladığı Yeni Antlaşma'nın Eski Yunanca ve Modern Yunanca iki dilli versiyonunun Osmanlı topraklarında yayımlanması için Ekümenik Patrik 6. Kyrillos'tan *imprimatur* iznini (kilisenin resmi basım ve dağıtım izni) aldı; ancak patrik Modern Yunanca tercümenin yanında orijinal Eski Yunanca metnin de basılmasını şart koştu. Ekümenik Patrik 6. Kyrillos'un *imprimatur* izni, KMSŞ'ye, Modern Yunanca tercümesini Eski Yunanca ile basıp satması; ayrıca tüm Ortodoks Hristiyanların bunu kullanması için izin veriyordu:

(Türkçe Çevirisi)

“KONSTANTINOPOLIS, YENİ ROMA BAŞEPİSKOPOSU VE EKÜMENİK PATRİK KYRILLOS”

Bu patriklik beyanıyla, Rabbimiz Mesih'in beden alışının bin sekiz yüz onuncu yılında, Helenik ve Romaik (Modern Yunanca) dillerinde olmak üzere iki dilli olarak, İngiltere'de ve orada kurulu olan şirket tarafından, Chelsea'daki John Tilling'in Bridals Matbaası'nda basılmış olan Yeni Antlaşma baskısını doğru şekilde ve gerekli özenle tetkik ettiğimizi ve hiçbir hata ya da yanlış bulmadığımızı ilan ederiz; bu yüzden onun tüm Ortodoks, birleşik ve imanlı Hristiyanlar tarafından hiçbir tereddüt olmadan kullanılması ve okunması, kitapçılarda satılması ve arzu eden kişiler tarafından özgürce satın alınması için izin vermeyi uygun bulduk: bu patriklik beyanını bunun için verilmiştir.

1814 yılının Aralık ayının on üçüncü gününde.”⁸

Burada tüm Ekümenik Patriklerin Mukaddes Kitap'ın “Protestan” kurumlar tarafından modern dillere çevrilmesine sıcak bakmadığını söylemek gereklidir. Örneğin Patrik VI. Gregorios 1836 tarihli genelgesiyle Protestanların kitaplarını

⁸ Patrik VI. Kyrillos'un *imprimatur* izninin görseli ve İngilizce tercümesi İEKMSŞ'nin on birinci raporunda bulunmaktadır. *Eleventh Report of the BFBS* (Londra: BFBS, 1915), 164. Türkçeye çeviren: Buğra Poyraz.

satan, alan, okuyan Ortodoksları aforoz edeceğini beyan etmiştir.⁹

KMŞ'nin Orta Doğu'daki faaliyetleri, Napolyon savaşlarının sona ermesinin ardından gelişen iletişim imkânları ile önemli ölçüde artmıştır. İlk kez Ortodoks dünyasında (1812'de) kurulan Rusya KMŞ örneğinden sonra, 1817'de Malta'da da bir KMŞ kuruldu ve ardından Malta'daki ofis Akdeniz bölgesindeki Protestan Kutsal Kitap yayıncılığı çalışmalarının ana merkez istasyonuna dönüştü. Bunu, 1819'da Korfu'daki İyonya KMŞ'nin kuruluşu izledi. Aynı yıl Atina'da da bir KMŞ kuruldu. Bir önceki yıl, 1818'de, İzmir'de bulunan Levant Şirketi'nin getirttiği ve şirketin şapelinden sorumlu olan Rahip Charles Williamson'ın inisiyatifiyle İEKMSŞ bu şehirdeki faaliyetlerine başladı. Williamson, İzmir'de yeni kurulan KMŞ için Ortodoks Metropoliti de dahil olmak üzere kentin Rum cemaatinin önde gelen üyelerinin desteğini almayı başardı. İngiliz tüccarlar ve diğer milletlerden yabancı tüccarlar da KMŞ'ye destek verdiler. Bunların arasında bulunan Hohepied, Vanlennep, La Fontaine, Missir, Barker, Whittal ve Wilkinson gibi tanınmış Levanten ailelerinin temsilcileri KMŞ'ye abone oldular. İEKMSŞ'nin on dördüncü raporunda (1818), “20 İbranice Eski Ahit'in, 100 İbranice Yeni Ahit'in ve 300 İtalyanca Yeni Ahit'in, bunların yanında çeşitli dillerde Kutsal Kitap bölümlerinin yeni kurulmuş olan KMŞ için Williamson'a gönderildiği” bilgisi bulunmaktadır.¹⁰

Ancak, İzmir KMŞ Ofisi kısa ömürlü oldu, çünkü Williamson 1820'nin sonlarında öldü ve birkaç ay sonra şehir, Yunan Bağımsızlık Savaşı'nın çıkması nedeniyle büyük bir karışıklığa girdi. Küçük bir sahil kasabası olan Ayvalık seyahati sırasında, o sırada Rum dünyasının belki de en gelişmiş akademik kurumunun merkezini ziyaret eden Williamson, burada KMŞ'nin bir şubesini açmayı hayal etmişti. Ayvalık Akademisi'ndeki (Ακαδημία Κυδωνίων) yöneticilerin İEKMSŞ'nin varlığını “büyük bir memnuniyetle karşılayacaklarını” da Londra'daki merkeze rapor etmişti.

Rev. Charles Williamson'un 1820'deki vefatından sonra Yunancaya tercüme

⁹ Elçin Macar, “Karadeniz'deki Protestan Rumlar ve Yunanistan'a Göçleri”, *Geçmişten Günümüze Göç*, ed. Osman Köse (Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 1/627-631.

¹⁰ Clogg, “Enlightening ...”, 234 - 250.

edilen Kutsal Kitap projelerini takip eden Mr. Leeves, bölgedeki Amerikalı bir din görevlisi olan Pliny Fisk tarafından İzmir'deki KMŞ ofisinde kalan 2700 parça Kitab-ı Mukaddes ve Yeni Antlaşma'dan oluşan ürünleri teslim alması için davet edilir. (Leeves, 1822 yılında İEKMS'nin Orta Doğu'daki sorumluluğu görevine getirilmiş ve İstanbul'da ikamet etmeye başlamıştır.) Williamson'un ölümü İzmir'deki KMŞ yapılanmasının durmasına sebep olmuştur. Bu vefattan sonra 1821 yılında İzmir'deki Hollanda cemaatinin rahibi Rev. John Peter Samuel Favez, şehirdeki KMŞ için gönüllü olarak çalışmayı teklif etmiştir. Nitekim KMŞ'nin eski abonelerini bir araya toplamayı başaramamış, Yunanistan Bağımsızlık Savaşı ile şehrin içine düştüğü karışıklık sırasında Yunan dilinde dini yayıncılık yapmasıyla İzmir'de artık tanınmış olan şirketin depoları yağmalanmış ve buradaki Kutsal Kitaplar yakılmış, faaliyetleri yerel yetkililer tarafından sakıncalı görülmüş, en büyük başışçıları İzmir'den ayrılmıştır.¹¹

2.2. İzmir'deki Sefarad Yahudileri Arasındaki İlk Faaliyetler

London Society for Promoting Christianity among the Jews (Londra Merkezli Yahudilerin arasında Hristiyanlığı Tanıtma Cemiyeti – bundan sonra Londra Cemiyeti olarak anılacaktır) İzmir'deki faaliyetlerine 1829 yılında başlamıştır.

1902 yılında İzmir, Anadolu'da çalışan Yahudilikten gelen Hristiyan din adamlarının çalıştığı tek şehirdi. Bu tarihte şehirde yaşayan 16.000 Yahudi'nin tamamı Sefarad idi. Birçok yerde görev yapmış din adamı Joseph Wolff, 1827'de İzmir'deki sinagoglarda vaazlar verdi ve iki yıl sonra, Rev. W. B. Lewis Londra Cemiyeti tarafından resmi olarak görevlendirilerek İzmir'e gönderildi. 1838'de görevinden emekli olduğunda, İstanbullu bir Yahudi olup Hristiyanlığı benimseyen yardımcısı John Cohen, büyük bir dilbilimci olarak buradaki çalışmalarına devam etti ve Kutsal Kitap ile bazı duaları Yahudi-İspanyolcasına çevirdi. 1860 yılında İzmir'deki Yahudiler üzerindeki faaliyetler Rev. J. B. Goldberg liderliğinde yeniden düzenlendi. Rev. J. M. Eppstein'in rehberliği altında, 1870 yılında bir şapel, bir dispanser, okuma odası ve bir misafirhanenin açılmasıyla çalışmalar büyük ölçüde artırıldı. 1880'de H. L. Bruhl onun yanına asistan olarak gönderildi. Rev. J. Muhlenbruch, 1886'da Bay Eppstein'in yerine

¹¹ Clogg, "Enlightening...", 237.

geçti, 1889'da Bükreş'e tayin oldu, 1896'da İzmir'e yeniden atandı. Bu din görevlilerinin tümü, komşu şehirler ve adalar arasında mümkün olduğunca sık seyahat ettiler. Her ziyaretlerinde çok sayıda Yahudi bu yerlerde vaftiz edildi. Bu yeni Hristiyanlar Yahudi yakınlarından korktukları için gizli kalıp hiçbir itirafta bulunmamalarına rağmen, İsa'nın Mesih olduğunu kabul etmişlerdi. Londra Cemiyeti, İzmir'deki Yahudiler arasındaki çalışma alanında yalnız değildi. 1852'den 1856'ya kadar İEKMŞ ile AKMŞ yetkilileri burada ikamet ettiler. İskoçya Kilisesi temsilcisi Rev. A. Ben Oliel şehre geldiğinde AKMŞ yetkilileri geri çekildiler. İskoçyalı din adamlarının çalışmaları zenginleşti ve 1902 yılında iki yüz öğrencisi olan bir Yahudi okulunu ve bir hastaneyi dokuz din adamından oluşan İskoçya Kilisesi mensupları yönetmekteydi. Hem Sefarad hem de Aşkenaz Yahudileri için düzenlenen ibadetleri Rev. James Murray ve asistanları yönetmekteydi. İskoç Hastanesi'nde hasta olarak yatarken Hristiyan olan Abram Levi tarafından 1894 yılında Yahudi Hristiyan cemaati kuruldu. Bu kilisenin 64 aile kadar üyesi olsa da 1902 yılı civarında bu ailelerin yarısının şehirdeki diğer Yahudiler ve akrabaları tarafından zulüm gördükleri için Yahudiliğe geri döndüklerini okuyoruz.¹²

2.3. İstanbul'daki Sefarad Yahudileri Arasındaki İlk Faaliyetler

Rev. Dr. Alexander Thomson, *Free Church of Scotland*'a bağlı bir vaiz olarak Haliç kıyılarında oturan Sefarad Yahudileri arasında Hristiyanlığı yaymak için 1846 yılında başkente geldi. 1860 yılında İEKMŞ'nin İstanbul'daki müdürü oldu ve yaklaşık 35 yıl bu görevi sürdürdü. O yıllarda Eflak Prensiği, Moldova, Suriye, Filistin ve Mısır'daki aktiviteler İstanbul'daki İEKMŞ müdürlüğü tarafından yönetilmekteydi. Dr. Thomson diller konusunda çok yetenekliydi. 15 Ocak 1899 tarihinde, 78 yaşında vefat etti. Feriköy Protestan Mezarlığı'nda defnedildi. Ölümünden 3 yıl önce görevini Rev. T. R. Hodgson'a bıraktı. Thomson'un müdürlüğü sırasında yirmiden fazla dile çevrilmiş olan Kitab-ı Mukaddes (kısmi metinler olarak ve tüm kitap halinde), bir milyondan fazla adet olarak dolaşıma

¹² Albert Edward Thompson, *A Century of Jewish Missions* (Chicago: Fleming H. Revell company, 1902), 191-193.

girdi.¹³ Alexander Thomson, Yeni Antlaşma'yı Yahudi İspanyolcasına tercüme etti ve Tanah ve Yeni Antlaşma'yı bastı.

Alexander Thomson ayrıca müdürlüğü sırasında Konstandin Kristoforidhi'ye çevirttiği Yeni Ahit'i tarihte ilk kez Gheg ve Tosk Arnavut lehçelerinde yayımlayarak Kutsal Yazıların kuzey Arnavutları tarafından anlaşılabilmesini sağladı ve Arnavut halkının ortak bir dil temelinde birleşmesi konusunda etkili oldu.

3. AKMŞ'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İlk Faaliyetleri

ABCFM (American Board) görevlileri, Osmanlı İmparatorluğu topraklarında okullar kurmanın yanı sıra basım-yayın faaliyetlerine de öncelik verdiler.

Amerikan Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki faaliyetleri 1820 yılında İzmir'de, Beyrut'ta ve Kudüs'te görev yapmaya gelen ABCFM çalışanları Rev. Pliny Fisk ve Rev. Levi Parsons ile başlamıştır. İlk olarak Malta adasında kurulan tam teşekküllü matbaanın ekipmanları Boston'dan gönderildi ve Doğu dillerinde Kutsal Yazıların ve yardımcı kaynakların basımları 1822 yılında burada hızlı bir şekilde başladı. Matbaanın Malta'da kurulmasının nedeni, hem Akdeniz'de tüm ülkelere kolayca ulaşım sevkıyat yapabilir pozisyonda olmak hem de Osmanlı memurlarının matbaayı kapatmalarını veya faaliyetlerini kısıtlamalarını imkânsız kılmaktı. Daha sonra İzmir'de, Beyrut'ta, İstanbul'da ve Antep'te de matbaalar kuran ABCFM ve AKMŞ, bu matbaalarda Ermenice ya da Ermeni harfli Türkçe olmak üzere dinî içerikli veya başka alanlarda sayısız kitap, risale, broşür ve süreli yayınlar bastılar.

AKMŞ'nin Doğu'daki ilk on beş yılında, 41 din adamı Doğu'ya gönderildi. Rev. Simeon H. Calhoun'un müdür olarak atandığı 1836'dan itibaren süren ilk sekiz yıl içerisinde 54 yeni din adamı daha geldi. Bu 95 kişinin 38'i sağlık sorunları ya da vefat nedeniyle görevden ayrıldılar.

Rev. Calhoun'un AKMŞ'nin Doğu'daki müdürlüğünü yürüttüğü 18 yıllık

¹³ The Bible Society Monthly Reporter Şirket Bülteni, Mart 1899.

süre boyunca İzmir'de Kitab-ı Mukaddes'in 35.000 kopyası AKMŞ'nin finansmanı ile basıldı, 12.275 kopya New York'ta bastırıldı ve 28.436 kopya ise İEKMŞ'ten AKMŞ görevlileri tarafından dağıtılmak üzere satın alındı. AKMŞ'nin bu dönemde tüm dünyada basmakta olduğu Kitab-ı Mukaddes dillerinin sayısı on yediye ulaşmıştı; bu diller arasında Süryanice, Farsça, Arnavutça, Almanca, İtalyanca, Fransızca ve İngilizce de bulunuyordu.¹⁴

ABCFM, 1827 yılından itibaren AKMŞ'ye İEKMŞ'nin fatura ettiği kitap basım faturaları için ödemeler yapmaya başladı. 1827'den 1861'e kadar ödenen ve İEKMŞ'nin AKMŞ görevlilerinin dağıtması için bastığı ve fatura ettiği kitapların değeri 110.816 Amerikan dolarıydı ve bu kitaplar Ermenice, Ermenice harfli Türkçe, Arapça, Süryanice, Yahudi-İspanyolcası, Rumca ve bazı başka dillerdeydi.

AKMŞ'nin Doğu'daki müdürlüğünü 1836 ila 1854 arasında sürdüren Rev. Calhoun'un görevini 1854 yılında Rev. Chester Newell Righter devraldı. Righter, 1856 yılında Doğu Anadolu'da yaptığı bir gezi kapsamında Tokat, Sivas, Arapkir, Diyarbakır ve Musul'da bulundu. Daha sonra Mardin'e geldi ve burada hastalandı. Yol arkadaşı onu büyük güçlüklerle Diyarbakır'a götürdü ve burada, 1856 yılının Aralık ayında 32 yaşında vefat etti. Diyarbakır Süryani Mezarlığı'na defnedildi. Bedeni daha sonra yakınları tarafından New Jersey'e nakledildi. Righter'dan sonra AKMŞ'nin Doğu müdürlüğü görevini 1856 yılında Rev. Dr. Isaac G. Bliss aldı. Amerika'ya yaptığı bir seyahat sırasında Eminönü'ndeki Kitab-ı Mukaddes Evi adıyla bilinen Bible House'un inşası için gerekli meblağı bağışçılardan topladı ve binayı inşa ettirdi. 1888 yılına kadar bu görevde kaldı. 1888 yılında yerini Rev. Marcellus Bowen'e devretti ve bir sene sonra Bliss hayatını kaybetti. Bowen'in zamanında İstanbul'daki AKMŞ Doğu ofisi, Türkiye'de, Suriye'de, Trakya'da, Bulgaristan'da, Arnavutluk'ta, İran'da, Mısır'da ve Sudan'da Mukaddes Kitap basımının yönetildiği yerdi. Rev. Bowen tüm bu yerleri ziyaret etti ve onun müdürlüğünde dolaşıma giren Mukaddes Kitap sayısı 2 milyona ulaştı. Dr. Bowen 3 Ekim 1916'da İsviçre'nin Vevey şehrinde vefat etti. Bundan sonra AKMŞ'nin Doğu ofisi müdürlüğü yaklaşık 4 yıl

¹⁴ Henry Otis Dwight, *The Centennial History of the American Bible Society* (New York: The Macmillan Company. 1916), 232.

boyunca yöneticisiz kaldı. Bu süre içerisinde Dr. W. W. Peet ofisi Rum ve Ermeni asistanlarının yardımıyla yönetti. 1920 yılının sonbaharında Rev. Arthur C. Ryan AKMŞ Doğu ofisi müdürlüğüne atandı.¹⁵

3.1. AKMŞ'nin Ermeni Cemaatine Yönelik İlk Faaliyetleri

AKMŞ yetkilileri, Doğu'da yaşayan Ermeniler arasında ruhsal bir açlık ve Kutsal Kitap sevgisi fark ettiler. Bu yüzden ABCFM yetkilileri ve AKMŞ çalışanları Osmanlı topraklarına geldikleri ilk andan itibaren Ermenilerle yakın ilişkiler içinde oldular. Daha onlar gelmemişken, Rus Kitab-ı Mukaddes Şirketi Kutsal Kitap'ı Eski Ermenice dilinde 1815 yılında yayımlamıştı. Bunun akabinde, Rus Kitab-ı Mukaddes Şirketi Eski Ermeniceyi bilmeyenler için 1822 yılında Ermenice harfli Türkçe Kutsal Kitap yayımladı. Ertesi yıl (1823'te) İEKMŞ, Yeni Ahit'in modern ve konuşma dilindeki Ermenice versiyonunu yayımladı. Bunun akabinde Malta'daki Amerikan Matbaasının bazı yayınları Konstantinopolis'e ulaşmaya başladı ve bunlar Ermeni Kilisesi'ni günlük dilde Mukaddes Kitap ihtiyacı konusunda kendisini sorgulamaya teşvik etti. İstanbul'da bulunan Kitab-ı Mukaddes Şirketleri Doğu ofisine bağlı olan Lübnan Kitabı Mukaddes Şirketi, 1853 yılında Batı Ermenicesi Kutsal Kitap'ı yayımladı.

AKMŞ, Osmanlı İmparatorluğu topraklarındaki 41. yılında (1861) 251 çalışana (eşler dahil) ulaşmıştı. Açılmış olan 25 ofis ve dağıtım merkezi Türkiye, Yunanistan, Suriye ve İran'ın batısında kalan topraklardaydı.¹⁶ AKMŞ, özellikle Ermenilere yöneliyordu ve bu çalışmanın ilerlemesinde Ermenice harfli Türkçe Kitab-ı Mukaddes'i tercüme eden Rev. William Goodell'in emeği büyüktü.

4. Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin İstanbul'daki Ofis ve Mağazaları

İstanbul'dan yönetilen Kitab-ı Mukaddes basımı ve dağıtım faaliyetlerinin ilerlemesiyle büyük bir depo ve ofis binasına ihtiyaç duyuldu. Amerikan Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin Doğu'daki temsilcisi olan Isaac G. Bliss 1863 yılından itibaren AKMŞ'nin ve İEKMŞ'nin merkezlerine mektuplar göndererek bir bina inşa edilmesi için ısrarda bulunmaya başladı ve 1867'ye kadar 50.000 Amerikan

¹⁵ New Bible Society Agent, *The Orient* (İstanbul: Bible House of Constantinople, 1920) 7/44, 1.

¹⁶ Dwight, *The Centennial History...*, 227.

doları bağış toplayabildi. *Bible House of Constantinople*, Isaac G. Bliss'in çabalarıyla 1872 yılında tamamlandı ve binanın arsası ile inşası yaklaşık olarak 67.000 Amerikan dolarına mal oldu.¹⁷

Bible House binası KMŞ, ABCFM ve Emmanuel Kilisesi tarafından ortak kullanılmıştır. Önce kendini lağvederek Sağlık Eğitim Vakfı (SEV)'na dönüşen ABCFM 2000'li yılların başında, sonra ise KMŞ 2012 yılında bu binadan ayrılmıştır.

Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin Pera'daki ilk satış noktası 1897 yılının haziran ayında Tünel'in üst girişinin hemen çaprazında açılmıştır (*Tünel Geçidi İşhanı*'nın altı). Bu satış noktasının açılmasının en önemli avantajlarından biri, Avrupalıların ikamet ettiği ve Batılı seyyahların İstanbul'daki misafirhanelerinin bulunduğu Beyoğlu'nda bu Hristiyanlar tarafından kolay ulaşılabilir olmasıydı.¹⁸

1926 yılı sonbaharında bu satış noktası *Grande Rue de Pera*'nın (Cadde-i Kebir ya da bugünkü İstiklal Caddesi) Taksim Meydanı girişindeki Fransız Elçiliği'nin karşısına taşınır.

Her gün 7 ila 10 bin kişinin geçtiği bu caddedeki yeni bina iki kattan oluşmakta, alt katı İEKMSH tarafından kullanılmaktadır. Tabelasında dört dil kullanılan satış noktasında bir okuma odası bulunmakta, isteyen kişilerin içeri girip oturarak Kitab-ı Mukaddes'i okuyup incelemelerine imkân verilmektedir. Vitrin ikiye bölünmüştür; bir taraf Türkçe kitaplara, diğer taraf yabancı dildeki yayınlara ayrılmıştır.

Cadde-i Kebir'deki satış merkezinin yanı sıra Karaköy'deki Gümrük Müdürlüğü binasının yakınlarında başka bir satış noktası daha hizmet vermekteydi. Burada bir satış ofisi, idari ofis, depo, paketleme odası ve bir bahçe

¹⁷ Bruce G. Privatsky, *Kitabı Mukaddes'in Türkçe Tercümelelerinin Tarihçesi, 16 - 21 yy. Bütün baskıların listesi, tarihsel açıklamalar ve araştırma önerileriyle*, Çeviren Can Şakırgil. (PDF: Nisan 2014) https://historyofturkishbible.files.wordpress.com/2015/07/tc3bcrkc3a7e-km-tarihi_version-s.pdf (Erişim 26 Haziran 2020) sf.47

¹⁸ The Bible Society Monthly Reporter Şirket Bülteni, Temmuz 1897.

bulunmaktaydı.

5. İmparatorluktan Cumhuriyete İEKMŞ ve AKMŞ

İEKMŞ ve AKMŞ'nin yayınladığı aylık bültenler Kutsal Kitap tercümesi, basımı ve dağıtımı rakamları konusunda bir arşiv niteliğindedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 24 Temmuz 1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilanına önyak olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin darbesinden sonra İEKMŞ'nin aylık bülteninin Şubat 1909 sayısına bir yazı yazan İstanbul'daki Kitab-ı Mukaddes Şirketi müdürü Rev. T. R. Hodgson (1890 – 1919 arasında Türkiye ve Yunanistan İEKMŞ ofislerinden sorumlu müdür) imparatorluğun bu yeni çağının Kitab-ı Mukaddes Şirketi'ne nasıl etki edeceğini kendine sorar.¹⁹ Raporunda şirketin İstanbul'daki ofisinin yüz yıldır imparatorluk topraklarında Hristiyanların kutsal metinlerini Türkçe, Yunanca, Ermenice, Bulgarca, Arnavutça, Arapça, Sırpça, Romence, İbranice ve Yahudi-İspanyolcası dilinde yayınlamakta olduğunu bildirir.

İç içe geçmiş birçok milletin farklı diller konuştuğu bu Babil kulesinde şirket birçok zorlukla karşılaşmış ama faaliyetlerini aralıksız sürdürebilmiştir. 30 yıl askıda kalan Osmanlı'nın ilk anayasası 1908 Jön Türk Devrimi ile yeniden yürürlüğe girmiştir. İmparatorluk topraklarında Türklerin tabi olduğu teokratik düzenin paralelinde kendi nizamnamelerine tabi olan Osmanlı tebaası Hristiyanlar, Ermeni ve Rumlar kendilerine görünüşte eşitlik getiren bu yeni düzende daha fazla refah içinde mi yaşayacaklardı? Sadece dini anlamda özgürlük değil, evlilik, miras, boşanma, eğitim, memuriyet ve devlet hiyerarşisinde yükselme konularında gerçekten bu Hristiyan cemaatler eşitlik içinde mi yaşayacaklar, yoksa özgürlüğünü ilan edip toprak parçası koparmak isteyen milletler gibi görülerek yeni düzenin getirdiği haklar bu cemaatlere korku ile mi verilecekti? Siyasi korkular, şüpheler ve imparatorluk topraklarındaki tüm gayrimüslim cemaat ve kurumlara karşı olan güvensizlik nedeniyle Kitab-ı Mukaddes bir devrim ve başkaldırı simgesi olarak görülmeye başlandı. Yunanistan yönetimi bağımsızlığını ilan ettiğinde KMSŞ tarafından

¹⁹ The Bible in the World Şirket Bülteni, Şubat 1909.

yayımlanmış olan Modern Yunanca Kutsal Kitap'ın topraklarında yayılmasını engelledi. İEKMSŞ'nin imzasını taşıyan yayınların inşa edilmekte olan Yunan kimliğine zararlı olacağı düşünüldü.

Osmanlı İmparatorluğu resmen Birinci Dünya Savaşı'na dahil olduğunda Kutsal Kitap basımı ve dağıtımı oldukça azaldı. 1914 yılının Kasım ayında İngiliz, Fransız ve Rus Büyükelçileri İstanbul'dan ayrıldı. İEKMSŞ müdürü Rev. T. R. Hodgson, şirketi kapatıp şehirden ayrılmayı reddetti ve karısıyla beraber sınır dışı edilene kadar işinin başında kalacağını beyan etti. Şubat ayında Londra'daki İEKMSŞ merkezine gönderdiği raporda Hodgson şöyle yazıyordu:

"Biz burada gayet iyi durumdayız. Osmanlı yetkililerinin nezaketi en büyük saygıyı hak ediyor. Bazı İngiliz gazetelerinin yazdıkları vahşi raporların sizi endişelendirmemesini umuyorum. Adamlarımız günlük işlerini yapıyorlar ve her zamanki vazifelerimizi yerine getiriyor. Hayatımız, evde ve ofiste her zamanki gibi ilerliyor. Bizim için edilen dualar ve düşünceleriniz için teşekkür ederiz. Çok teşekkür ediyorum ve memnun olduğumu da ekliyorum."²⁰

Hodgson, 8 Mayıs 1915'te gönderdiği raporda ise KMSŞ'nin Pera'da bulunan mağazasının savaşa rağmen açık kaldığını ve hiçbir şekilde rahatsızlıkla karşılaşmadıklarını, İstanbul'da şikâyet edecek bir konu olmadığını belirtmektedir.²¹ 1915'te yaklaşık 95.000 Kutsal Kitap ve Yeni Antlaşma İstanbul İEKMSŞ ofisi tarafından satılmıştır. Bunların 11.280'i Bulgaristan'a, 21.899'u Yunanistan'a (Selanik ve Girit), 52.121 adedi ise AKMSŞ'ne satılmıştır.²²

Ne yazık ki savaş ilerlerken KMSŞ'nin Türkiye'deki müdürü Hodgson her zaman olumlu raporlar yazamayacaktır. İEKMSŞ'nin Kasım 1917 bülteninde, Hodgson'un Boğaz'daki evine Türk askerleri tarafından kullanılmak üzere kendilerine tahliye için 24 saat verilerek el konulduğu, kendisinin ve eşinin şehirde yeni bir ev aramakta olduğu bilgisi verilmektedir.²³ Bu problemlere

²⁰ The Bible in the World Şirket Bülteni, Nisan 1915.

²¹ The Bible in the World Şirket Bülteni, Temmuz 1915.

²² The Bible in the World Şirket Bülteni, Nisan 1916. Hodgson'un 29 Ocak ve 8 Şubat 1916 tarihli raporları.

²³ The Bible in the World Şirket Bülteni, Kasım 1917. Bundan iki yıl sonra aynı bültene yazan Hodgson, Rumeli Hisarı'ndaki küçük evlerinden 24 saat için ayrılıp zorlukla Pera Oteli'nde bir

rağmen KMŞ savaş yıllarında Kutsal Kitap basımına ve yayıncılığına devam etmiş, 1918 yılında şehirde satılan kitaplar önceki yılların ortalamasının %80 üzerine çıkmış, Hodgson'un tabiriyle -korkunç savaş devam ederken- yalnızca Tanrı'nın Sözü'nün verebileceği ruhsal desteğe olan gereksinim artmıştı.²⁴

Savaş yıllarında İzmir'deki İEKMS temsilciliği de sorunsuz bir şekilde faaliyetlerine devam edebilmiştir ve Hodgson savaş zamanında Türkiye Posta İşletmeleri tarafından hiçbir sıkıntıyla karşılaşmadan İzmir ofisi ile irtibat kurabildiğini rapor eder.²⁵

Zaman zaman kolluk kuvvetleri ve valilikler, basılmış olan Kutsal Kitapların imparatorluk sınırları içerisinde yayılmalarına engel olmanın yanı sıra, KMŞ çalışanlarının seyahatlerini de engelleme yoluna gitmişlerdir.

Cumhuriyet tarihinde İstanbul'un antik ismi olan Konstantinopolis'in kullanılması nasıl "Bizans'ın diriltilmek istenmesi" ve "İstanbul'un Rum şehri olduğu iddiasında bulunma" şeklinde değerlendirilmişse, aynı durum Cumhuriyetin kuruluşundan önce başka eski vilayet isimleri için de yaşanmıştır. Hatta kullanımdan kaldırılmış olan coğrafi yer isimlerinin kullanılması yasaklanmıştır. Bab-ı Ali, Kutsal Kitap'ta Makedonya adının geçtiğini 1903 yılında fark etmiştir. O yıl Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Bab-ı Ali'den yazılı bir ihtar alır. Bu ihtarla imparatorluk sınırları içerisinde dolaşıma girecek olan bütün İncil versiyonlarında, 1. Selanikliler 1:7-8 ayetlerinde iki defa geçen "Makedonya" adının silinmesi, bunların yerine "Selanik ve Manastır Vilayetleri" yazılması Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nden istenir.²⁶

Benzer müdahalelere Selanik'te de rastlanmıştır. 1908 yılında *National Bible Society of Scotland* (İskoçya Milli Kitab-ı Mukaddes Şirketi) tarafından basılmış olan Kitab-ı Mukaddesler Selanik'e gönderilmiştir ancak bu kitapların

oda bulduklarını, buranın da Noel zamanı Alman Askerleri tarafından kullanılmak için boşaltıldığını ve akabinde Pera'daki bir daireye taşındıklarını anlatır.

²⁴ The Bible in the World Şirket Bülteni, Temmuz 1928. Hodgson tarafından Nisan ayında gönderilmiş olan rapordan.

²⁵ The Bible in the World Şirket Bülteni, Mayıs 1920.

²⁶ The Bible Society Reporter Şirket Bülteni, Temmuz 1903.

dağıtımları yasaklanır. Çünkü kitabın kapağında yaşlı bir Yahudi adam bulunmakta ve Kudüs'ün kapısında durmaktadır. Resmin altında *πύλη πόλης* Patriği'nin ikamet ettiği Konstantiniyye şehrini simgelemektedir. Bu resim İstanbul'un surlarına yaslanmış olan bir derviş şeklinde yanlış yorumlanmıştır. Osmanlı otoritelerine göre bu resim Yunanlıları sadece Makedonya'yı almaya değil, Bizans'ın eski başkenti olan İstanbul'u da almaya özendirici bir mesaj içermektedir. Bunun üzerine bahsedilen Kutsal Kitaplar kapak resimleri değiştirilerek satılabilmişlerdir.²⁷

1905 yılında İKMŞ ve AKMŞ çalışanlarının Manastır, Musul, Bağdat ve daha birçok yerde çalışmaları durduruldu. Üsküdar, Kastamonu ve Arnavutluk'ta altı aydan fazla süre çalışma izinlerinin yenilenmesini beklediler. İngiltere Sefareti ve Birleşik Devletler Legasyonu durumla ilgili sıkıntılarını birçok kez Bab-ı Ali'ye bildirdi, Bab-ı Ali ise Kutsal Kitap dağıtımının yasaklanmadığını, ancak bazı şehirlerde istisnai olarak faaliyetleri durdurma tasarrufunun kendisine ait olduğu cevabını verdi. KMŞ çalışanlarının bu şehirlerde mukim kefiller (temsilciler) bulmasını ve bunlar sayesinde faaliyete devam edebileceğini de ekledi. İEKMS'nin Türkiye'deki müdürü olan Mr. Hodgson'un 1905 yılına ilişkin yazdığı raporda "Türkiye ve Yunanistan otoritelerinin engellemelerine rağmen", o yıl Türkiye, Yunanistan ve Bulgaristan'da dağıtılan Kutsal Kitap sayısının 45.070 olduğu belirtilmektedir.²⁸ İki yıl sonra İEKMS'nin imparatorluk topraklarında dağıttığı Kutsal Kitap adedi 62.000'e çıkmıştır ve bu tarihi bir rekordur. Bunun 25.000'ini Bulgarca Kutsal Kitap oluşturmuştur.²⁹

Yirminci yüzyılın ilk yıllarında, 1908 yılında 2. Meşrutiyetin ilanına kadar geçen sürede Osmanlı otoriteleri Arnavutluk'ta yerel dil ve lehçelerde dağıtılan Kutsal Kitaplara bazı yasaklamalar getirmiştir. İEKMS, 1900 yılında Arnavutluk'ta dağıtılmak üzere Tosk ve Gheg lehçelerinde Latin ve Yunan

²⁷ The Bible in the World Şirket Bülteni, Ekim 1908.

²⁸ The Bible in the World Şirket Bülteni, Haziran 1906.

²⁹ The Bible in the World Şirket Bülteni, Nisan 1908.

harfleriyle Arnavutça Kutsal Kitap basmak için izin alamamıştır.³⁰

Cumhuriyet dönemine geçildiğinde iki Kitab-ı Mukaddes Şirketi için yeni bir dönem başlayacaktır.

1 Kasım 1928 tarihinde yapılan alfabe değişikliği hızlı bir şekilde hayata girdi ve şehirdeki tabelalardan milli eğitimin tüm kademelerine kadar toplumun tüm kesimleri bu reforma uyum sağlamaya çalıştı. Henüz yeni alfabeyle alışmamış olan vatandaşlar, ellerine ulaşan mektupları ve resmi yazışmaları okutmak için Avrupalı komşularına başvuruyor, esnaf hızlı bir şekilde tabela ve vitrin yazılarını değiştiriyordu.

Alfabe devriminden sonra *The Times* dergisinin 7 Ocak 1929 tarihli haberine göre yarım milyon Türk vatandaşı akşam okullarına giderek yeni alfabeyle öğreniyordu. Okullarda verilen eğitimde toplam 1,5 milyon çocuk ve yetişkin (toplam nüfusun yaklaşık onda biri) aynı anda yeni alfabeyle öğreniyordu. Bu hızlı atılımı gözlemleyen İEKMS ile AKMS, Kitab-ı Mukaddes'in yeni alfabe ile basılması için çalışmalara başladılar. Yapılacak olan iş, sadece elde var olan Kitab-ı Mukaddes metnini yalnızca yeni alfabe ile basmak olmayacaktı. Ali Bey'in tercümesinin Kieffer edisyonu artık dil bilgisi ve yazım kuralları güncelliğini yitirmişti. Kutsal Kitap'ın baştan başa bir revizyonu gerekiyordu. Bu yüzden 1929 yılının ilk aylarında İbranice, Yunanca ve Türkçe uzmanları bir Revizyon Komitesi kurdular. Bu komite, mümkün olduğunca Arapça ve Farsça kelimeleri de Türkçe sözlerle ikame ediyordu.

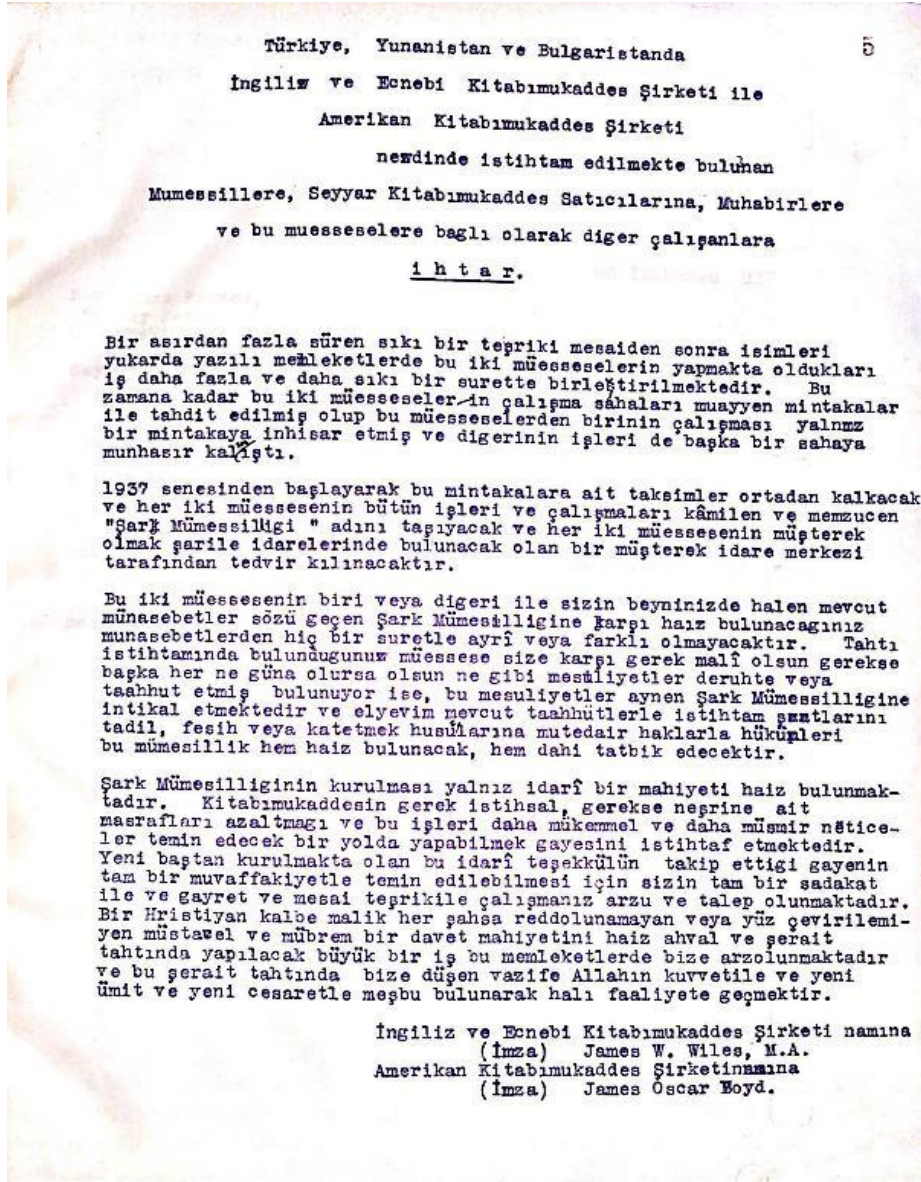
1929 yılının ilk aylarında İEKMS, Kitab-ı Mukaddes'te bulunan Emsal-ı Süleyman (Süleyman'ın Özdeyişleri) bölümünü iki farklı şekilde bastı, yeni alfabe ile ve eski alfabe - yeni alfabe karşılıklı sayfalarda. Bu çalışma, yeni alfabeyle öğrenmekte olanlara yardımcı olmayı hedefliyordu.

1937 yılında iki kuruluş, sekretarya masrafları ile bürokrasiyi azaltmak için *kâmilan ve memzucen* "Şark Mümessilliği" altında birleşir. Bu birleşim, hukuki bir birleşim değildir. İki ayrı şirket varlıklarını sürdürmeye devam ederler, ancak

³⁰ T.C. Osmanlı Arşivi belgeleri: Belge No: MF.MKT., 254/18, Tarih: 7 L 1312; Belge No: BEO, 549/41111, Tarih: 13 B 1312 ; Belge No: BEO, 595/44597, Tarih: 12 L 1312.

artık tek bir idari merkezden yönetileceklerdir. Nitekim İEKMSŞ ve AKMSŞ de vergilerini ödemeye devam eder ve tüzel kişilik olarak varlıklarını sürdürürler.

iki şirketin müdürünün birleşme nedenlerini çalışanlara açıkladıkları mektuplarını aşağıda sunuyoruz:



Türkiye'deki Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin Cumhuriyet dönemindeki en önemli yöneticilerinden biri Lyman MacCallum'dur. MacCallum 1893 yılında Erzurum'da doğmuş ve Maraş'ta uzun zaman yaşamıştı. Mühendislik yapabilmek için Kanada'da yüksek tahsiline başladı. Fakat Birinci Dünya savaşı patlayınca Kanada ordusuna girdi ve tahsilini bitiremedi. Fransa'da asker olarak bulundu ve şiddetli çatışmalara katıldı. Bu askerlikte zehirli gazın kullanıldığı cephelelerde savaştı ve bu gaz ciğerlerini hasta etti. Uzun seneler İngiltere ve Kanada'da hastanelerde kaldı. Doktorlar ümit vermiyorlardı. Ancak nihayet İstanbul'da bulunan anne ve babasını görmek için kısa bir ziyaret yapabildi. Bu ziyaret esnasında o zamanki Kitabı Mukaddes Şirketi müdürü onu kendisi için çalışmaya davet etti. MacCallum bu daveti kabul etti ve 1925 ila 1955 yılları arasında müdür olarak çalıştı. 30 yıllık görevi boyunca Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna şahitlik etti. Türkçeyi ve İngilizceyi anadili olarak konuşmanın yanı sıra Anadolu'da geçirdiği seneler ona ülke insanını tanıma fırsatını verdi. Maraş'taki Amerikan Koleji'nde çalışan anne ve babası sayesinde Türkiye'de doğdu ve Türkiye'de vefat etti. Feriköy Protestan Mezarlığı'nda defnedildi. MacCallum'un görev süresi boyunca Kitab-ı Mukaddes birçok dilde ve alfabelede basıldı ve dağıtıldı. MacCallum tüm çalışanlarının ödemeleri gereken Varlık Vergisini toplamak için bağışlar aradı ve bu çok yüksek meblağları ödedi.³¹

MacCallum, Süleyman Çelebi'nin Mevlid-i Şerif'ini İngilizceye çevirdi ve halen İngilizcedeki tek çeviri kendisine aittir. Kız kardeşi Elizabeth Pauline MacCallum ise Kanada'nın ilk kadın diplomatı olmuştur. Orta Doğu'da ve Birleşmiş Milletlerde üst düzey görevler alan Elizabeth MacCallum hakkında birçok biyografi ve makale yazılmıştır.

Lyman MacCallum 15 Ocak 1955 akşam saatlerinde evinde aniden vefat etti. Aynı ay içerisinde asistanı Paul Herman Nilson onun yerine atandı. Ankara'da bir dükkân ve lojman tutup bunların da birer yıllık kiralarını peşin ödeyen

³¹ KMS Giden Evrak Klasörü, cilt 1942, Beyoğlu – Tünel yazıhanelerinde muhafaza edilen basılmamış şirket arşivi.

MacCallum'un hayali gerçekleşemedi. Vefatından sonra şirket yönetimi Ankara'daki bu girişimi iptal etti.³²

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Hristiyanların Kutsal Kitapları zaman zaman belli bölgelerde yasaklanmış, ancak üst otoriteler tarafından bu yasak kısa zamanda mutlaka kaldırılmış ve imparatorluk sınırlarında yaşayan birçok dil grubu ihtiyaç duyduğu Kutsal Kitaplara erişmiştir. Cumhuriyet yıllarında ise Kitab-ı Mukaddes'in basılması, bulundurulması ya da yurda sokulması Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu kararıyla defalarca yasaklanmış, bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu döneminden çok daha zor bir süreç içerisine girilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti topraklarındaki Hristiyanların en tabii ve temel ruhsal ihtiyaçlarından biri olan Kitab-ı Mukaddes'i zorluklara rağmen Hristiyanlara ulaştırmaya çalışan KMSŞ, görevini sürdürmüştür. KMSŞ'nin arşivinde bu konuda birçok mahkeme celbi, ifade tutanakları, savcılık tutanakları, bilirkişi beyanları bulunmaktadır. Bu çalışmanın eklerinde Kitab-ı Mukaddes basımı ve dağıtımı konusunda geçmişte getirilen yasak ve sınırlamalara ilişkin bazı belgeler sunulmaktadır.

Kitab-ı Mukaddes'in basımı ve satışı üzerindeki kısıtlamalar 2000'li yıllarda kademeli olarak sona ermiştir. Beyoğlu Tünel Meydanı'ndaki satış noktası ve dijital platformlar üzerinden ürünlerini okuyuculara sorunsuz olarak ulaştırabilmekte olan KMSŞ, Türkiye'deki birçok kitap fuarına katılmaktadır.

Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Türkiye sınırları içerisindeki faaliyetlerinin başlamasının 200. yılına ilişkin etkinlik ve kutlamalar için 2020 yılını belirlemiştir.

Sonuç

Bu çalışma Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti topraklarındaki faaliyet ve yapılanmasına ilişkin genel bir kronolojik tablo çizmiştir. Ortaya konulan arşiv belgeleri ve araştırmalar, bu topraklarda yaşayan birçok dil ve kilise grubuna ait Hristiyanların Kitab-ı

³² KMSŞ Giden Evrak Klasörü, cilt 1955, Beyoğlu - Tünel yazıhanelerinde muhafaza edilen basılmamış şirket arşivi.

Mukaddes'e erişebildiğini ve bunda KMŞ'nin büyük bir katkısı olduğunu göstermiştir. Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Osmanlı İmparatorluğu altında kurulup bugün hala Türkiye Cumhuriyeti kanunlarına göre faaliyetlerini sürdürerek bu toprakların en eski yayıncısıdır ve 200 yıllık tarihiyle dini yayıncılığın önemli bir aktörü olmuştur.

Yapılan çalışma, Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin hizmet boyutlarını tanımlayamaya çalışmıştır. İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi ile Amerikan Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Osmanlı İmparatorluğu zamanında kurulmuş ve bugün hala varlığını devam ettiren ve vergi mükellefi olan iki ayrı tüzel kişilik olup 1937'den itibaren aynı ofisi ve personeli ifade etmektedir. Bu topraklardaki dini özgürlüğün bir simgesi olan şirketler, yayıncılık faaliyetlerine devam etmekte ve Hristiyan cemaatlerin ihtiyaç duydukları Kutsal Kitaplarını pazara sunmaya devam etmektedir.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

T.C. Cumhurbaşkanlığı Arşivleri, Osmanlı Arşivi

Belge no: MF.MKT. 206-20. Tarih: H-2-11-1311.

Belge No: MF.MKT., 254/18. Tarih: 7 L 1312

Belge No: BEO, 549/41111. Tarih: 13 B 1312

Belge No: BEO, 595/44597. Tarih: 12 L 1312

Diğer Arşivler

KMŞ Giden Evrak Klasörü, cilt 1942, Beyoğlu – Tünel yazıhanelerinde muhafaza edilen basılmamış şirket arşivi.

KMŞ Giden Evrak Klasörü, cilt 1955, Beyoğlu – Tünel yazıhanelerinde muhafaza edilen basılmamış şirket arşivi.

Basılmış Kitap, Kitap Bölümü, Dergi Yazıları ve Makaleler

- Canton, William. *A History of the British and Foreign Bible Society*, 2 Londra: John Murray, 1904.
- Clogg, Richard. "Enlightening 'A Poor, Oppressed, and Darkened Nation': Some Early Activities of the BFBS in the Levant", *Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society, 1804 - 2004*. ed. Stephen Batalden. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2004.
- Danacioğlu, Esra. "Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Board Okulları ve Ermeniler". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/10, 2000.
- Dilek, Mehmet Sait. "İngiliz ve Amerikan Misyonerlerinin Ermeni Sorununun Ortaya Çıkışındaki Rolü (1810-1878)". *Ermeni Araştırmaları / 43*, 2012.
- Dwight, Henry Otis. *The Centennial History of the American Bible Society*. New York: The Macmillan Company. 1916.
- Macar, Elçin. "Karadeniz'deki Protestan Rumlar ve Yunanistan'a Göçleri", *Geçmişten Günümüze Göç*, ed. Köse, Osman. 1/627-631. Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Tejirian, Eleanor H. - Simon, Reeva Spector, *Conflict, Conquest, and Conversion: Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Thompson, Albert Edward. *A Century of Jewish Missions*. Chicago: Fleming H. Revell company, 1902.

Şirket Bültenleri

- Eleventh Report of the BFBS*, Londra: BFBS, 1915.
- New Bible Society Agent, *The Orient*, İstanbul: Bible House of Constantinople, 1920, Cilt 7, No:44.
- The Bible in the World Şirket Bülteni, Londra: BFBS, Haziran 1906.
- The Bible in the World Şirket Bülteni, Londra: BFBS, Nisan 1908.

*A Chronological Look on the Activities of the Bible Societies
from the Ottoman Empire to the Present Day*

- The Bible in the World Şirket Bülteni, Londra: BFBS, Ekim 1908.
- The Bible in the World Şirket Bülteni, Londra: BFBS, Şubat 1909.
- The Bible in the World Şirket Bülteni, Londra: BFBS, Nisan 1915.
- The Bible in the World Şirket Bülteni, Londra: BFBS, Temmuz 1915.
- The Bible in the World Şirket Bülteni, Londra: BFBS, Nisan 1916.
- The Bible in the World Şirket Bülteni, Londra: BFBS, Kasım 1917.
- The Bible in the World Şirket Bülteni, Londra: BFBS, Mayıs 1920.
- The Bible in the World Şirket Bülteni, Londra: BFBS, Temmuz 1928.
- The Bible Society Monthly Reporter Şirket Bülteni, Londra: BFBS Temmuz 1897.
- The Bible Society Monthly Reporter Şirket Bülteni, Londra: BFBS, Mart 1899.
- The Bible Society Reporter Şirket Bülteni, Londra: BFBS, Temmuz 1903.

Online Kaynaklar

- Connaître la Verité, “Marie Jones et sa Bible”. Erişim tarihi: 22 Nisan 2020.
<http://www.connaitre-la-verite.com/mary-jones-bible/>
- İngiliz ve Ecnebi Kitabı Mukaddes Şirketi Resmî Web Sitesi “Our History”.
Erişim Tarihi: 20 Nisan 2020.
<https://www.biblesociety.org.uk/about-us/our-history/>
- Privatsky Bruce G., *Kitabı Mukaddes’in Türkçe Tercümelelerinin Tarihçesi, 16 - 21 yy. Bütün baskıların listesi, tarihsel açıklamalar ve araştırma önerileriyle, Çeviren Can Şakırgil. (PDF: Nisan 2014)*
Erişim Tarihi: 26 Haziran 2020
https://historyofturkishbible.files.wordpress.com/2015/07/tc3bcrkc3a7e-km-tarihi_version-s.pdf

Ekler



Resim 1:

*Yannis Kartalis (solda),
Makedonya bölgesinde
görevli seyyar Kitab-ı
Mukaddes satıcısı. 1912
yılında Rusçuk'taki satış
merkezinin sorumlusu
olmuştur. Sağ taraftaki
müşterisiyle konuşuyor.*



Resim 2:

*"The American Library"
tabelası ile Mardin'de hizmet
veren AKMŞ Satış Merkezi ve
müdürü. 1900'lerin başı.*

*A Chronological Look on the Activities of the Bible Societies
from the Ottoman Empire to the Present Day*



Resim 3: Anadolu köylerini dolaşan ve Karamanlıca Kitab-ı Mukaddes satan Gryadiadis ve köylüler.



Resim 4: Tünel Geçidi İş Hanı'nın altındaki satış noktası.
Kaynak: "The Bible in the World", Ağustos 1909.

*Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin Faaliyetlerine Osmanlı İmparatorluğu'ndan
Günümüze Kronolojik Bir Bakış*



Resim 5: 19. yüzyılın sonlarında bir seyyar Kitab-ı Mukaddes satıcısı. Çantasının üzerinde Ermenice harflerle Türkçe “Kitab-ı Mukaddes” yazmaktadır.



Resim 6: Karaköy’de eski gümrük binasının yakınında bulunan İEKMSŞ satış noktası. At arabasına yüklenmiş olan paketlerdeki kitaplar Atina ve Selanik’e gönderilmekte. Kaynak: “The Bible in the World”, Aralık 1926.

*A Chronological Look on the Activities of the Bible Societies
from the Ottoman Empire to the Present Day*



Resim 7:
Konstantinnye
Kitab-ı
Mukaddes Evi.
Harper's Weekly
dergisinde
yayınlanmış bir
çizim.



Resim 7:
Gazete satıcısı
genç adam yeni
alfabeyi öğreten
posterleri
satıyor.
Kaynak: "The
Bible in the
Word", 1929
Şubat.



Resim 8:

İEKMS'nin İstiklal Caddesi üzerindeki ikinci satış noktası.

Sol tarafta Mr. Leondiades, ortada satış görevlisi ve sağda teslimat görevlisi bulunmaktadır.

Kaynak: "The Bible in the World", Aralık 1926.

A Chronological Look on the Activities of the Bible Societies
from the Ottoman Empire to the Present Day



Resim 9: Okuma salonunun içi.

Kaynak: “The Bible in the World”, Aralık 1926.

<p>34 EMSALİSÜLEYMAN</p> <p>26 Rap korkusunda kavi itimat var; ve oğullarına melce olur.</p> <p>27 Rap korkusu hayat menbaıdır; adam onunla ölüm kementlerinden geri durur.</p> <p>28 Kavmin kesreti padişahın izzetidir; ve çhalinin eksilmesi hükümdarın zevaline sebep olur.</p> <p>29 Geç gazaplananın fehmi çoktur; amma çabuk gazaplanan hamakat eder.</p> <p>30 Halim kalp cesedin hayatıdır; fakat haset kemiklerin çürüklüğüdür.</p> <p>31 Fakire zulmeden Halikını tahkir eder; amma yoksula merhamet eden Onu tazim eder.</p> <p>32 Şerir kendi fıskı sebebiyle tardolunur; lâkin sahibin velatında itimadı vardır.</p> <p>33 Anlayışlı adamın kalbinde hikmet kararlaşır; fakat ahmakların derununde olan malûm olur</p> <p>34 Salâh bir milleti yükseltir; amma günah kavma ardır.</p> <p>35 Padişah dirayetli kuldân râzı olur; lâkin hacil edene gazap eder.</p> <p style="text-align: center;">ON BEŞİNCİ BAP</p> <p>1 Mülayim cevap hiddeti teskin eder; lâkin sert söz gazabı tahrik eyler.</p> <p>2 Hikmet sahiplerinin lisanı ilmi hoş gösterir;</p>	<p>۳۴ امثال سلیمان .</p> <p>۲۶ رب فورقوستده قوی اعتقاد وار و اوغو قورمه ملحا اولور .</p> <p>۲۷ رب فورقوسی حیات منبدر آدم اونکی اولوم کندن کندن کبری دورور .</p> <p>۲۸ قوم کثری پادشاهک عزتیدر و الهالینک اکسیدسی حکدارک روانه سب اولور .</p> <p>۲۹ کج عدلاناک بهی چوقدر اما چاقوق، صیلانان سمات ایدر</p> <p>۳۰ حاتم قنت حسدک حاتمیدر فقط حسد کیکلرک چوروکلکیدر.</p> <p>۳۱ قهره ظلم ایدن حالمی عقبر ایدر اما یوقدوله مرحمت ایدن اوقی تعظیم ایدر .</p> <p>۳۲ شریر کندی فی سببیه طرد اولوبور لکن صالحک وفاتنده اعتدای واردور</p> <p>۳۳ آکلایشلی آدمک قینده حکمت فر اولاشیر فقط آحمقلرک دروننده اولان معلوم اولور .</p> <p>۳۴ صلاح بزمنی یوکسه لیر اما کناه قومه عاردر .</p> <p>۳۵ پادشاه درایتلی قولدر راسی اولور لکن جلیل ایدر عصب ایدر</p> <p style="text-align: center;">اون بینجی باب</p> <p>۱ ملایم جواب حدق لکن ایدر لکن سرت سور عصی تحریک ایلر .</p> <p>۲ حکمت صاحبزینک لسانی علمی حوش کوستریر لکن</p>
---	---

Resim 10: İki alfabeyle basılan Emsal-ı Süleyman bölümü.

Kaynak: “The Bible in the World”, 1929 Mart.



Resim 11: *Kitab-ı Mukaddes'in modern Ermeniceye tercümesinin 100. yılı olan 1953'te yapılan sergi. KMŞ Türkiye Müdürü Lyman MacCallum, Ermenice Kitab-ı Mukaddes'i Lübnan Cumhurbaşkanı Camille Chamoun'a sunarken.*



Resim 12: *Kutsal Kitap'ın Modern Ermeniceye tercüme edilmişinin 100. yılı için 1953'te Aynalıçesme Ermeni Protestan Kilisesi'nde yapılan şükran ayini Ortada Lyman MacCallum, sağda eşi, solda ise kendisinden sonra KMŞ Türkiye müdürü olan asistanı Paul Herman Nilson.*

A Chronological Look on the Activities of the Bible Societies
from the Ottoman Empire to the Present Day

T. C.
BAŞVEKÂLET
KANUNLAR VE KARARLAR

Tetkik Dairesi

Karar Sayısı

4

9046



KARARNAME

Arap harfleriyle türkçe tabedilmiş olan Meta ve Yuhanna İncillerinin yurda sokulmasının ve dağıtılmasının menedilmesi; Dahiliye Vekaletinin 8/5/1957 tarihli ve 42258-2/41381 sayılı yazısı üzerine, 5680 sayılı kanunun 31 inci maddesine göre, İcra Vekilleri Heyetince 22/ 5/1957 tarihinde kararlaştırılmıştır.

REİSİCUMHUR

C. Bayraktar

Ehli :

146/26 16
92/26
01
18
030

Başvekil Devlet Vekili Devlet Vekili ve Millî M. V. V. Devlet Vekili Devlet Vekili
Adliye Vekili Millî Müdafas Vekili Dahiliye Vekili Hariciye Vekili Maliye Vekili
Maarif Vekili Nafia Vekili ve Hariciye V. V. İkt. ve Ticaret Vekili Süh. ve İc. Mus. Vekili Güm. ve İn. Vekili
Ziraat Vekili Münakim Vekili İşletmeler Vekili

Dosya No:
52-15
555

Resim 13: Arap harfleriyle Türkçe basılan İncillerin yurda sokulmasının yasaklanması ile ilgili Başbakanlık Kararnamesi

Kitab-ı Mukaddes Şirketlerinin Faaliyetlerine Osmanlı İmparatorluğu'ndan
Günümüze Kronolojik Bir Bakış

İÇİŞLERİ BAKANLIĞI
Emniyet Genel Müdürlüğü
Güvenlik Daire Başkanlığı

ANKARA

Sayı :Basın/B.2.
Ds:91116-1/85
Konu :Kitab-ı Mukaddes Hk.

429428 10.ARA85

İSTANBUL VALİLİĞİNE

İlgi: 29.6.1982 Gün ve 129120 sayılı genelgemiz.

İlgi genelgemizle Almanya'da Türkçe olarak basılan "KİTAB-I MUKADDES" adlı yayının Bakanlar Kurulunun 17.5.1982 Gün ve 8/4793 sayılı kararıyla yasaklandığı bildirilmiştir.

2950 sayılı kanunla değişik 5680 sayılı Basın Kanununun 31.maddesi-
a 3.fıkrasında "Yasaklanmış olmasına rağmen,bunları Türkiye'ye bilerek sokanlar,dağıtanlar veya bu gibi eserleri kısmen veya tamamen iktibas veya tercüme edenler,yayanlar,fiil başka bir suç oluştursa bile ayrıca üç aydan bir yıla kadar hapis ve ellibin liradan yüzbin liraya kadar ek para cezasına mahkum edilirler" hükmü getirilmiştir.

Buna göre,Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından İliniz 489 İstiklal Caddesinde,Rota Ofset matbaasında Türkçe olarak basılan "KİTAB-I MUKADDES" adlı yayının yasal işlemler yapılmak üzere adli makamlara intikal ettirilmesini ve sonucundan Bakanlığımıza bilgi verilmesini rica ederim.

PAKAN EMRİYLE

Hamdi ARDALI
Genel Müdür Yardımcısı

9031

Ev. 314
V.Ş. Y.
12 Aralık 1985

160207
16/12/85

2402
17 12 85 1

Resim 14: KMSH tarafından basılan İncille ilgili yasal işlemler yürütülmesi hakkındaki İçişleri Bakanlığı yazısı

*A Chronological Look on the Activities of the Bible Societies
from the Ottoman Empire to the Present Day*

Sayfa : 12 RESMİ GAZETE 20 Haziran 1932 -- Sayı : 17730

**Türkiye'ye Sokulması ve Dağıtılması Yasaklanan Kitap, Gazete,
Takvim, Şiir ve Mecmuaları
Gösterir Liste**

A d ı	Cins	Başlık Dili
Tanrı Eana «Kızım» Dedi	Kitap	Türkçe
Demokrat Türkiye-Gelecek Güzel Günleri Merhaba	Gazete	»
Avrupa İslamcı Gençlik Teşkilatı 1932-1402 Takvimi	Takvim	»
<u>Kitap Mukaddes</u>	Kitap	»
Ebedi Hayata Sevkedilen Hakikat	Kitap	»
Sıradan Gelen Mektup	Şiir	»
Gelmekte Olan Dünya Hükümeti-Tanrı'nın Krallığı	Kitap	»
Tarassut Kulesi Yehova'nın Krallığını İlan Eder-Tanrı		
Yeni Bir Yer Vaat Ediyor	Mecmua	»
Tarassut Kulesi Yehova'nın Krallığını İlan Eder-Meydan		
Okuyan Bir Sorun-İyi Bir Hükümet	Mecmua	»
Tarassut Kulesi Yehova'nın Krallığını İlan Eder-En İyi		
Hayat Yolunu Seçmek	Mecmua	»
New Age	Gazete	İngilizce
Gevherhay-ı Ki Der Tarihi Drahşiden D (Karanlıkta Parlayan İnciler)	Kitap	Farsça
Tahli-i Tabakat Ez Didgaht İslâm (İslâm Gözüyle Sınıfların Tahlii)	Kitap	»
Sitrudhay-ı İnkilab-ı İslâmi (İslâm İnkilabına Ait Şiir ve Marşlar)	Kitap	»
İslâm-ı Mevâdî Cünbûd-ü Müslümanan-ı Mübariz (Savaşçı Müslümanlar Ordusu)	Kitap	»
Çaygah-ı Muallim Şehid Şeriatı Der İnkilap (İran İnkilabında Şehit Öğretmen Seriatinin Yeri)	Kitap	»

Genelge

Gümrük ve Tekel Bakanlığından :

İLGİ : Kontrol Genel Müdürlüğü (Tezyik ve Erteleme Şube Müdürlüğü) sözlü 1930-112 sayılı 14/11/1930 günlü genelgeniz.

Tezic ve Ertelemeye tabi tutulan gümrük vergi ve resimlerinden alınması gereken yıllık faiz nisbetleri aşağıda gösterilen esaslar dairesinde hesaplanacaktır.

A. 15/6/1932 tarihine kadar, (13/6/1932 dahil)

I. 6183 sayılı Amme Alacaklarının Tahsil Usulü Hakkında Kanununun 48 nci maddesine göre tezicleri yapılmış olan gümrük vergi ve resimlerine ait faizlerin yıllık % 24,

II. 1615 sayılı Gümrük Kanununun 74 nci maddesine istinaden ertelemeleri yapılmış olan gümrük vergi ve resimlerine ait faizlerin yıllık % 5, Nispetinde hesaplanarak tahakkuk ve tahsil edilmem,

B. 15/6/1932 tarihinden sonra (16/6/1932 tarihinden itibaren)

Yürürlük ve İhtisap Bülteni Sayfa : 12

Resim 15: Türkiye'ye sokulması yasaklanan yayınlar listesini gösteren Resmi Gazete nüshasının ilgili sayfası

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 13 • Sayfa / Pages: 159-213

**Ebû Hâmid Muhammed b. Yusuf el-Fâsî'nin (ö.1052/1642) "Turfetü't-Taraf"
Adlı Manzume'sinin Manzum Tercümesi ve Hadis Usûlü Açısından Tahlîli**
*The Analysis of the Mandhumah (Poetic Work) named Turfah at Taraf Written by Abu
Hamid Mohammad b. Yousuf Al-Fasi (d. 1052/1642) From The Perspective of the
Methodology of Hadith Sciences and Its Translation into Turkish as A Poetic Work*

Fehmi ÇİÇEK

Doktora Öğrencisi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
PhD., Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Department of Islamic Sciences, Istanbul, Turkey.
fehmicicek@yahoo.co.uk
orcid.org/0000-0002-0482-3675

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 03 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted : 08 Eylül / September 2020
Yayın Tarihi / Published : 15 Eylül / September 2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Çiçek, Fehmi. "Ebû Hâmid Muhammed b. Yusuf el-Fâsî'nin (ö.1052/1642)
"Turfetü't-Taraf" Adlı Manzume'sinin Manzum Tercümesi ve Hadis Usûlü Açısından Tahlîli", *Eskişehir
Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 159-213.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.4021446>

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

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Ebû Hâmid Muhammed b. Yusuf el-Fâsî'nin (ö.1052 / 1642) “Turfetü't-Taraf” Adlı Manzume'sinin Manzum Tercümesi ve Hadis Usûlü Açısından Tahlîli

Öz ► Ebû Hâmid Muhammed b. Yusuf el-Fâsî'nin elli iki beyitten oluşan *Turfetü't-Taraf* adlı manzumesi, akademik muhtevası, edebî üslûbu, latif kâfiye yapısı, kolay ibareleri, muhtasar hacmi ile, özeldede hadis usûlü'ne, genelde İslam ilim dünyasına, önemli bir “zenginlik” kazandırmıştır. Bu manzumeyi, hemen hemen aynı zamanda bir benzeri olan *Beykûniyye* ile kıyasladığımızda, *Turfetü't-Taraf*ın, hadis ıstılahlarını daha güzel bir tertip ile sıraladığını, *Beykûniyye*'deki gibi birbiriyle ilgisi olmayan yerlerde zikretmediğini, *Beykûniyye*'den daha fazla sayıda hadis ıstılahlarını ele alıp nazmettiğini, muhtevasının daha kapsamlı olduğunu görüyoruz. Bu yönleriyle *Turfetü't-Taraf*, *Beykûniyye*'nin fevkindedir. Nitekim *Turfe*, Fas ve Kuzey Afrika ülkelerinde, *Beykûniyye* ise Şâm ve Küfe'de, biri İslam dünyasının doğusunda, diğeri de batısında şöhret bulup yayılmıştır. Bu manzumeyi tahlil çalışması, akademi dünyasına önemli katkılar kazandırmakla birlikte; 7+7=14'lü hece vezniyle Türkçe'ye yine manzum olarak tercüme edilmesi, hem yeni bir “Türkçe Manzum Hadis Usulü” meydana getirmek açısından hem de “Arapça Hadis Usulü Manzumesi”ni ilk defa Türkçe'ye bir manzume olarak tercüme etmek açısından çok önemli bir çalışmadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usulü, Manzume, Fâsî, Tahlil, Şiir.

The Analysis of the Mandhumah (Poetic Work) named Turfah at Taraf Written by Abu Hamid Mohammad b. Yusuf Al-Fasi (d. 1052 / 1642) From The Perspective of the Methodology of Hadith Sciences and Its Translation into Turkish as A Poetic Work

Abstract ► The Mandhumah (poetic work) named *Turfah at-Taraf* which is consist of 52 couplets written by Abu Hâmid Mohammad b. Yusuf Al-Fâsî has contributed an important prosperity to both Islamic sciences in general and the methodology of Hadith in special. It has an academic content, literary style, enjoyable rhyming structure, nice design, easy phrases and concise knowledge about the methodology of Hadith. When we compare it to another prominent Mandhumah of *Baiquniyyah* which was almost written in the same age, it is possible for us to state that the Mandhumah of *Turfah at-Taraf* is better than that of *Baiquniyyah* in: 1- Better design. 2- More content. It is an interesting point that *Turfah at-Taraf* has much been famous in Maghrib and North Africa when *Baiquniyyah* has much been prominent in Syria and Iraq. The

Analysis of this Mandhumah will not only bring an important contribution to academic world, but also is a very significant work from the perspective that it is translated from Arabic to Turkish as a poem with 7+7 = 14 syllable structure, rich heirlooms, academic content and attractive style with nearly 52 couplets. The meaning is almost the same.

Keywords: Hadith, Methodology of Hadith, Mandhumah, Fâsî, Analysis, Poem.

Özet

988/1580 yılında Fas'ta doğan Ebu Hâmid Muhammed el-Arbî b. Ebî Mehâsin Yusuf b. Muhammed el-Fâsî, ilk tahsilini babasından ve amcasından aldı. Daha sonra Fas'ın en meşhur âlimlerinden sarf, nahiv, belâgat, kıraat, tefsir, hadis, fıkıh gibi İslâmî ilimleri okuyarak beldesinde zamanının en donanımlı âlimlerinden biri oldu. İslâmî ilimlerin birçok dalında manzum eserler yazdı. Arkasında birçok talebe ve eser bırakan müellif, 1052/1642 yılında Tıtvân şehrinde vefat etti.

Müellifin eserlerinden bazıları şunlardır: *Şerh 'alâ delâilî'l-hayrât fi's-salât 'ale'n-nebî, Şezerü'z-zeheb fi hayri'n-neseb, Manzûme fi'z-Zekât, Mir'âtü'l-mehâsin min ahhâri's-şeyh Ebi'l-Mehâsin, Merâsîdü'l-mu'temed fi mekâsîdü'l-mu'tekad, İkdü'd-dürer fi nazmi Nuhbeti'l-fiker, Turfetü't-araf fi mustalahi men selef. Turfetü't-araf* eseri üzerine Ali b. Yusuf el-Fâsî (ö. 1116/1704) tarafından *Şerhu't-Turfe fi istilâhi'l-hadîs* isminde ve el-Hudaykî (ö. 1189/1775) tarafından *Şerhu't-turfe fi nazmi elkâbi'l-hadîs* isminde şerhler ve muasır müelliflerden Muhammed eş-Şinkîti tarafından *Ta'liku't-tehaf 'alâ manzûmeti turfeti't-araf* isminde bir haşiye kaleme alınmıştır.

Elli iki beyitten oluşan Muhammed el-Fâsî'nin *Turfetü't-araf fi mustalahi men selef* adlı eseri, hadis usûlü konularını tafsilata dalmadan muhtasar olarak ele alması ve kısa manzum ibarelerle hadis usûlü terimlerini izah etmesi yönüyle meşhur olmuştur. Müellif manzumesine Allah'a hamd ederek başlar. Kur'an ile hadisin aynı kaynaktan geldiğine işaret etmek için Kur'an'a "en güzel hadis" isminin verildiği ayete dikkat çeker. Hz. Peygamber'e kesintisiz salat ve selam etmekle beraber, Hz. Peygamberin sözlerini gelecek nesillere güvenle aktaran bütün râvilere de dua eder. Üçüncü beyitte hadis usûlü konularını incilere benzeten müellif, yaşadığı dönemde elit tabakadan bazı kimselerin

kendisini bu manzumeye yazmaya teşvik ettiğini söyler. Beşinci beyitte bu manzumesinin bazı hadis ıstılahlarını nazmetmeye yönelik olduğuna dikkat çeker. Hadis usulünün iki ana konusu olan sened ve metin terimlerini nazmettikten sonra sahih hadisi “(hadis uleması)nın nezdinde zabtı tam olan adâlet sahibi râvilerin nakletmesiyle (senedi) muttasıl olan, (senedi baştan) Sona kadar (kopuk olmayan), hiçbir illet bulunmayan, şâz da olmayan hadistir.” şeklinde tarif eder. Muhammed el-Fâsi, çeşitli hadis usulü ıstılahlarını nazmettikten sonra manzumesini tamamlar.

Bu manzûmeyi, onunla hemen hemen aynı asırda yaşayan *Beykûniye* ile kıyasladığımızda, şu sonuçlarla karşılaşmaktayız: *el-Fâsî*, hadis ıstılahlarını daha güzel bir tertip ve sıralama ile serdetmiş, *Beykûnî* gibi bazı ıstılahları bir biriyle ilgisi olmayan yerlerde zikretmemiştir. *Fâsi*, *Beykûnî*’den daha fazla sayıda hadis ıstılahlarını ele alıp nazmetmiştir. Mesela *Beykûnî*, muallak, şâhid, mechul, nâsih, mensûh, mütâbaat gibi ıstılahları ele almazken *Turfê* bu ıstılahları ele alıp nazmeder. *Fâsî*, 52 beyit, *Beykûnî* 34 beyittir. Her iki manzume de hadis ilimlerine yeni başlayanlar için muhtasar bir eser olması maksadıyla hazırlanmıştır. *et-Turfê*, daha çok, kuzey Afrika ülkelerinde, *Beykûnî* ise Şam ve Kûfe’de, birisi İslâm dünyasının doğusunda, diğeri de batısında, diğerinden daha çok şöhret kazanmıştır.

Sonuç olarak Ebû Hâmid Muhammed b. Yusuf el-Fâsî’nin (ö.1052/1642) elli iki beyitten oluşan *Turfetü’t-Taraf* adlı manzûmesi, akademik muhtevası, edebî üslûbu, latif kâfiye yapısı, güzel tertibi, muhtasar hacmiyle, İslam ilim dünyasına, önemli bir katkı sağlamıştır. Hadis ıstılahlarını muhtasar olarak öğrenmek isteyen yeni talebeler için mutlaka okunup ezberlenmesi gereken, hadis ilimlerinde uzmanlaşmak isteyenler için ise “kaçınılması mümkün olmayan” bir eserdir. Bu eserin Türkçe’ye tercüme edilip tahlil edilmesi, ilim dünyasına bir zenginlik kattığı gibi 7+7=14’lü hece yapısıyla hadis usulünde yeni bir “Türkçe Manzume” inşâ edilmesi açısından da önemli bir çalışmadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usulü, Manzume, Fâsî, Tahlil, Şiir.

Extended Summary

Abu Hâmid Mohammad al-Arbî b. Yousuf b. Mohammad al-Fâsî, who was born at Magrib in 988/1580, received his first education from his father and his

uncle. After he studied Islamic sciences like Arabic language (Sarf and Nahv), Tafseer, Hadith, Fiqh, at the hand of most popular scholars in his country, he became one of the most learned scientists of his age. He produced many poetic books in several branches of Islamic sciences.

The author who left behind many books and students passed away at the city of Tetwan in 1052/1642. Some of his productions as follows: *Sharh 'Alâ Dalâel al-Khairât Fî's-Salât 'Ale'n-Nabî, Shazarü'z-Zahab Fi Khairi'n-Nasab, Mandhûma fi'z-Zakât, Mir'ât al-Mahâsen Min Akhbâri Shaikh Abi'l-Mahâsen, Marâsîd al-Mu'tamad Fî Makâsîd al-Mu'takad, İkd ad-Dürar Fi Nazmi Nukhba al-Fekar, Turfa at-Taraf Fi Mustalahi Man Salaf*. Some commentary books made on the Mandhumah *Turfah At-Taraf* such as *Sharhu at-Turfah Fi Nazmi Alqaabi al-Hadith* written by Ali b. Yousuf al-Fâsî (ö. 1116/1704), *Sharhu at-Turfah Fi Mustalah al-Hadith* written by Mohammad al-Hudaiky (d. 1189/1775) and *Ta'leeq at-Tahaf 'Alaa Mandhumati Turfah at-Taraf* written by Ahmad b. Sayyedy Mohammad Ash-Shinqeety

The author begins his poem by praising Allah the Almighty. He draws attention to the verse in which the Qur'an is called "*The most beautiful Hadith (words)*" relating to the point that the Qur'an and Hadith have the same origin. Besides Salaat and greeting to the prophet, he also prays for all narrators who confidently passed on the words of the prophet to future generations. In the third couplet, the author who likens the topics of the methodology of Hadith to pearls says that some noble people who live in his age encouraged him to produce this poem. In the fifth couplet, he states that his poem is restricted to terminologies of Hadith and asks guidance from Allah the Almighty to the true. After he designed the two main subjects of the methodology of Hadith, namely Sanad (chain) and Matn (text) in his poem, he describes Saheeh (correct) Hadith as follows: "*The Correct Hadith is defined in the side of Hadith scholars as follows: Every Hadith which is narrated by absolutely truthful narrators whose memory is perfect, in united chain from beginning to end, which has no proplem, no oppositon to the most profesional narrators of Hadith sciences.*". Mohammad al-Fasi, compleated his poem after he described various terms in hadith terminology.

When we compare this poem to Baiquuny who lived almost in the same century, we encounter the following conclusions: Fasi, designed terms in better order whereas Baiquuny located some terms in unrelated couplets. Fasi described more terms than Baiquuny. For instance Fasi defined some extra terms like Mu'allaq, Shaahid, Majhuul, Naasekh, Mansuukh, Mutaabaat, which Baiquuny did not. Fasi has 52 couplets, Baiquuny has 34 couplets. Both poems have been prepared with the aim of being a concise work for beginners. Fasi has been more famous in North African Countries. However Baiquuny has been more prominent in Damascus and Kufah.

Consequently, the Mandhumah named *Turfah at-Taraf* which has 52 couplets of Abu Haamid Mohammad b. Yousuf al-Fâsî (d.1052/1642), made an important contribution to the world of Islamic sciences with its academic content, literary style, nice composition and concise text. It is a must-read and memorized work for new students who want to learn Hadith terms concisely. For those who want to specialize in Hadith sciences, it is an "inevitable" work. As the translation and analysis of this poem into Turkish language enhances a precious wealth to the world of sciences, it is also so significant work in terms of constructing a new "Turkish poem in the methodology of Hadith" with 7+7=14 syllable structure.

*Praising the one who sent the most beautiful word
Let His blessings flow, without pause of record
Upon the messenger Mostafa and his family
His companions, conveyor of his words confidently
Indeed pointed me out some earl
To arrange Hadith terms like pearl
The poem limited to terms, written in the night
I ask guidance from Allah to the right.*

Turfah at-Taraf (a few examples of couplets)

Keywords: Hadith, Methodology of Hadith, Mandhumah, Fâsî, Analysis, Poem.

1. Ebû Hâmid Muhammed b. Yusuf el-Fâsî'nin (ö.1052/1642) Hayatı

6 Şevval 988/1580 yılında Fas'ta doğan müellifin tam ismi Ebu Hâmid Muhammed el-Arbî b. Ebî Mehâsin Yusuf b. Muhammed b. Hâmid el-Mağribî el-Fâsî'dir.¹ İlme önem veren bir ailede dünyaya gelen müellif, ilk tahsilini babasından ve amcasından aldı.² Daha sonra Fas'ın en meşhur âlimlerinden sarf, nahiv, belâgat, kıraat, tefsir, hadis, fıkıh gibi İslâmî ilimleri okuyarak beldesinde zamanının en donanımlı âlimlerinden biri oldu. İslâmî ilimlerin birçok dalında manzum eserler yazdı. Edebiyat ve şiirde derinleşti. *Neşrü'l-mesâni li ehli'l-karni'l-hâdiye aşara ve's-sânî* kitabının yazarı Muhammed b. Tayyib el-Kâdirî, onun hakkında şu ifadelerle yer verir: "Birçok fünûnda yıldızı parladı. İlim dalgalarının arasına daldı. Onun derinliklerinden gizli incileri bulup çıkardı".³

Arkasında birçok talebe ve eser bırakan müellif, 14 Rabî'u's-sâni 1052/1642 yılında Tıtvân⁴ şehrinde vefat etti. Aradan iki sene geçtikten sonra nâşî bir tabuta konularak Fas'a nakledildi ve babasının yanına defnedildi.⁵

¹ Müellif kendi yazdığı *Mir'âtü'l-mehâsin* adlı eserin yedinci faslında kendi hayatından bahsetmektedir. Bk. Ebu Hâmid Muhammed el-Arbî b. Yusuf el-Fâsî, *Mir'âtü'l-mehâsin min ahbâri's-şeyh Ebi'l-Mehâsin*, thk. Hamza b. Ali el-Kettânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, ts), 220.

² Ahmet Özel, "Ebû'l-Mehâsin el-Fâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/337.

³ Muhammed b. Tayyib el-Kâdirî, *Neşrü'l-mesâni li ehli'l-karni'l-hâdiye aşara ve's-sânî*, thk. Muhamed el-Hiccî & Ahmed Tefvik (Mağrib: Mektebetü't-Tâlib, 1402/1982), 2/10.

⁴ Fas'ın kuzeyinde Akdeniz sahiline yakın tarihî bir şehir. Bk. Nadir Özkuyumcu, "Tıtvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/122-123.

⁵ Muhammed Emin b. Fazlullah el-Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdiye aşar* (b.y.: Dâru Sâdır, ts.), 4/273. Müellif hakkında daha geniş bilgi için bk. el-Fâsî, *Mir'âtü'l-mehâsin*, 220; Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (b.y.: Dâru'l-ilim li'l-melâyîn, 1422/2002), 6/264; Kehhâle, Ömer b. Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, ts.), 6/278; Muhammed Ahmed Dernîka, *Mu'cemü a'lâmi şu'arâi medhi'n-nebî* (b.y.: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.), 374; Kâdirî, *Neşrü'l-mesâni*, 2/10.

2. Fâsî'nin Eserleri

Ebu Hâmid Muhammed b. Yusuf el-Fâsî'nin tesbit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

1- *Şerh 'alâ delâilî'l-hayrât fi's-salât 'ale'n-nebî*: İki cilt halinde kalın ve büyük bir eserdir.⁶

2- *Şezerü'z-zeheb fi hayri'n-neseb*: Şeriflerin isimlerini nazmettiği 120 beyitlik manzûmedir.⁷

3- *Manzûme fi'z-zekât*: Müellif bu eserinde, zekat ile ilgili bazı hükümleri 99 beyitle nazmederek zekatın faziletinden bahsetmiştir.⁸

4- *Mir'âtü'l-mehâsin min ahbâri's-şeyh Ebi'l-Mehâsin*: Müellif bu eserinde, babasının ve kendi döneminde yaşayan bazı âlimlerin biyografilerine yer vermiştir. Ayrıca kendi hayatına da değinmiştir.⁹

5- *Merâsidü'l-mu'temed fi mekâsıd'l-mu'tekad*: Akâide dair 646 beyitlik bir manzûmedir.¹⁰

6- *Ikdü'd-dürer fi nazmi Nuhbeti'l-fiker*: Müellif bu eserinde, İbn Hacer el-Askalânî'nin hadis usûlü'ne dair yazdığı meşhur *Nuhbe'sini*, 422 beyitle manzûm hale getirmiştir.¹¹

7- *Turfetü't-taraf fi mustalahi men selef*:¹² Hadis usûlü'ne dair 53 beyitlik muhtasar bir manzûmedir.¹³

3. Fâsî'nin Hadis Usûlü'ne Dair "Turfetü't-taraf Adlı Manzûme'sinin Muhteva Tanıtımı

Kaynaklarda *et-Turfe fi nazmi elkâbi'l-hadîs* ismi ile de geçen¹⁴ bu manzûm eserde müellif, daha önce yazılan herhangi bir hadis usûlü kitabına tâbi

⁶ Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser*, 4/273.

⁷ Fâsî, *Mir'âtü'l-mehâsin*, 46.

⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/264.

⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/264.

¹⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/264.

¹¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/264.

¹² Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/264.

¹³ Şeyh Muhammed b. Abdulkâdir el-Fâsî bu manzûmeyi şerhetmiş, Beyrut'ta İbn Hazm Yayinevi Muhammed Muzaffer eş-Şîrâzî'nin tahkiki ile 1420/1999 yılında yayınlamıştır.

olmadan, hadis usûlü istilâhlarını 53 beyit ile manzum hale getirmiştir. Aruz vezninin bahr-ı recez¹⁵ kalıbında kaleme alınan bu eser, hadis usûlü konularını tafsilata dalmadan muhtasar olarak ele alması ve kısa manzum ibarelerle hadis usûlü terimlerini izah etmesi yönüyle meşhur olmuştur.

3.1. Mukaddime:

1- حَمْدًا لِمَنْ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ * وَصَلَوَاتُهُ تَسْبِحُ¹⁶ وَلَا تَرِيثُ¹⁷

1- Sözlere en güzelini (Kur'an'ı) indiren (Allah)'a hamd ederek (başlarım) ... (Allah'ın) Salât ve Selâm'ı sel olup aksın, yavaşlayıp durmasını.

1-	Hamd olsun, en güzel söz, Kur'an'ı indirene	Yanan kapları, rahmet suyuyla dindirene
2-	Kesilmesin, ebeden ebed, Salât ve Selâm	Sayısınca, dillerden çıkan her harf, her kelâm

Fâsî, 1. beytin ilk yarısında *اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ* "Sözlerin en güzelini (Kur'an'ı) indiren Allah'tır"¹⁸ ayet-i kerimesine atıf yapar. "Ahsene'l-Hadîs ifadesinden kastedilen mânâ; Kur'an'ı açıklamakla görevlendirilen Hz. Peygamber'in sözleri (hadisler) ile Kur'an'ın kaynağının aynı merkez olduğuna işaret etmektir. Bu manzûmeye *Ta'liku't-tehaf 'alâ manzûmeti turfeti't-araf* ismiyle şerh yazan Ahmed b. Seyyidi Muhammed eş-Şinkîti,¹⁹ müellifin bu ibareyle "Hadislerin

¹⁴ Zirikî, *el-A'lâm*, 6/264.

¹⁵ Recez, aruz vezninde bir bahir adıdır. Bahrin üçüncü ve dördüncü aruzlarıyla nazmedilen, bir beytin yarısı kadar veya daha kısa olan beyit şekilleriyle söylenmiş şiirlerdir. Bk. Tevfik Rüşdü Topuzoğlu, "Recez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/509.

¹⁶ Sehha, Yesihhu, Sehhan: Bol yağmurun dökülmesi. Yüksek bir yerden alçak bir yere suyun sel gibi akması. Bk. Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya el-Kazvîni, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (b.y.: Dâru'l-fikr, 1399/1979), 3/65.

¹⁷ Yavaşlamak. Bk. İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1399/1979), 2/287.

¹⁸ ez-Zümer: 39/23.

¹⁹ Ahmed b. el-Emîn b. Muhammed el-Emîn b. Osmân eş-Şinkîti (ö. 1913). Moritanya edebiyatına dair ilk eserin müellifi, Arap dili ve edebiyatı âlimi. Bk. Sedat Şensoy,

manalarının Allah'tan geldiğini" kastettiğini ifade eder.²⁰ Nitekim "O, heva ve hevesinden konuşmaz. O'nun konuştuğu vahiyden başka bir şey değildir"²¹ ayet-i kerimesi bu anlamı destekler. Ancak Kur'an ile hadis'lerin, gerek sübut, gerekse i'câz açısından aynı (eşdeğer) olduğunu söyleyen hiçbir muhaddis çıkmamıştır.

Birinci beytin ikinci yarısında Fâsi, Allah'ın salât ve selâmının, hiç yavaşlayıp durmadan Hz. Peygamberin üzerine akması için dua eder. Aynı anlamı Süyûtî *Elfiyye*'sinin ikinci beytinde şöyle ifade eder:

1 - اللَّهُ حَمْدِي وَإِلَيْهِ أَسْتَنْدُ * وَمَا يَنْوِبُ فَعَلَيْهِ أَعْتَمِدُ
2 - ثُمَّ عَلَى نَبِيِّ مُحَمَّدٍ * خَيْرُ صَلَاةٍ وَسَلَامٍ سَرْمَدٍ²²

1- Hamdim yalnız Allah'adır. Sadece O'nadır istinadım ... (Bu manzumeyi yazarken başıma) gelecek her musibette, yalnız O'nadır itimadım.

2- Sonra peygamberi Muhammed'in üzerinedir... Kesintisiz en güzel salat ve selam.

Fâsî, Manzûme'sinin ikinci beytine şöyle devam eder:

2- عَلَى الرَّسُولِ الْمُصْطَفَى وَالْأَهْلِ * وَصَحْبِهِ وَنَاقِلِي أَقْوَالِهِ

2- (Allah'ın salât ve selâmı) Rasûl-ü Mustafâ'nın ve onun âilesinin üzerine (durmadan yağsın)... Ashâbının ve onun sözlerini (gelecek nesillere) nakleden (muhaddis)lerin üzerine de.

3-	Allah'ın bol ikrâmı, Nebî'ye sel sel aksın,	Âl ve ashâb'a da. Gönülleri aşkla yakısın.
4-	Mevlâ, sika râviyi, nimetlerde yüzdürsün,	Güvenle nakledenin, hep yüzünü güldürsün.

"Şinkîti, Ahmet Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 34/171-172.

²⁰ Ahmed b. Seyyidî Muhammed eş-Şinkîti, *Ta'likû't-tehaf alâ manzûmeti Turfeti't-taraf fi mustalahi men selef*, thk. Ebü'l-Âliye el-Mehassî (Acman: Mektebetü'l-Furkan, 1419/1999), 10.

²¹ en-Necm: 53/3-4.

²² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Elfiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mektebetü'l-ilmîyye, ts.), 2.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Allah, benim sözümü işiten, onu anlayıp muhafaza eden, sonra da onu, benden işittiği gibi, başkalarına nakleden kimsenin yüzünü (çeşit, çeşit nimetlerle) güldürsün"²³ duasında olduğu gibi Fâsî, Hz. Peygamber'in sözlerini güvenli bir şekilde gelecek nesillere nakleden bütün hadis imamlarına ve râvilere dua eder.

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hadis rivayet etme konusunda, başta sahabe, tâbiîn ve etbâü't-tâbiîn olmak üzere, daha sonra gelen âlimler çok titiz davrandılar. Haber kaynağının güvenilir olup olmamasını sorgulayan sistematik bir ilim inşâ ettiler. Böylece, hangi rivayetın makbul, hangi rivayetın merdud olduğunu bildiren hadis usûlü ilmi doğdu.²⁴ Prof. Dr. Mustafa Sibâî'ye göre, hadis usûlü ulemasının haber rivayetinde ortaya koyduğu bu kriter ve kurallar, akademik tenkit ve araştırma metotlarının en güzelidir.²⁵

3- وَقَدْ أَشَارَ بَعْضُ أَعْيَانِ الْوَرِيِّ²⁶ * بِنَظْمِ أَلْقَابِ الْحَدِيثِ دُرَرًا²⁷

3- Bazı zevât-ı muhteremler, çok ciddi bir şekilde (beni) teşvik ettiler...
Hadis ıstılahlarını inciler gibi dizmeye (nazmetmeye)

5-	Teşvik etti beni, bu sanata, bazı eşrâf	Her ıstılah bir inci, sanki mercan her taraf
----	---	--

²³ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Davud b. Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır: Daru Hecr, 1419/1999), 1/505 (No:618); Ebu Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfî, *el-Müsned* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1400/1980), 240; Ebu Hâtım Muhammed b. Hibban b. Ahmed, İbn Hibban, *es-Sahîh*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1998), 1/268 (No:66); Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Daru'l-garbi'l-islâmî 1419/1998), 4/331, "İlim", 7 (No:2657). Hadis in derecesi Tirmizî'ye göre Hasen - Sahih'tir.

²⁴ Süyûtî, *Elfiyye*, 3.

²⁵ Mustafa Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî* (Riyad: Dâru'l-verrâk, 1419/1997), 108.

²⁶ Müellif, yaşadığı dönemdeki bazı âlimleri veya hadis talebelerini kastetmiş olabilir. Bk. Şınkîti, *Ta'likû't-tehaf*, 11.

²⁷ "Hadis lakabları" ibaresi "Hadis ıstılahları" anlamındadır. "Dürer" kelimesi "Dürre (inci)" kelimesinin çoğuludur. Bk. Şınkîti, *Ta'likû't-tehaf*, 12.

“Hadis” kelimesinin sözlük anlamı, “eski” kelimesinin zıt anlamı olan “yeni” manasındadır. Terim (istilâh) anlamı, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) nisbet edilen söz, fiil, takrir, olay, ahlâkî ve halkî vasıfları içine alır.²⁸

Hadis ilminin, kendine has özel kanunları ve kuralları vardır. Bu kurallarla, sened ve metnin durumları bilinir. Hangi senedin sahih veya zayıf olduğu, hangi rivayetin merfû, mevkufl, maktu olduğu gibi meseleler, bu kanunlarla bilinir. Hadis ilminin konusu, sened ve metindir. Maksadı ve hedefi ise, hangi rivayetin makbul (alınıp amel edileceğini), hangi rivayetin merdud (kabul edilmeyip reddedileceğini) bilmektir.²⁹ Süyûtî, bu manaları, *Elfiyye*’sinin 6.ve 7. Beyitlerinde şöyle ifade eder:

6 - عِلْمُ الْحَدِيثِ: ذُو قَوَائِنٍ تُحَدِّدُ * يُدْرَى بِهَا أَحْوَالُ مَتْنٍ وَسَنَدٍ
7 - فَذَانِكَ الْمَوْضُوعُ، وَالْمَقْصُودُ * أَنْ يَعْرِفَ الْمَقْبُولُ وَالْمَرْدُودُ

6- Hadis ilminin (kendine has) tanımlanmış kanunları vardır... Bu kanunlarla metin ve senedin halleri bilinir.

7- İşte o ikisi (metin ve sened), hadis ilminin konusudur. Maksadı ise makbul ve merdud (rivayeti) bilmektir.

3.1.1. Hadis Usûlü’nün Maksadı ve Önemi

Süyûtî, *Elfiyye*’sinin 7. beytinde, hadis usûlü’nün temel maksadını “Hz. Peygamber ve sahabelerden bize gelen haberlerden hangisinin makbûl, hangisinin merdûd olduğunu öğrenmek” şeklinde belirler. Yani hadis usûlü’nün bütün kaide ve kuralları, hangi haberin alınıp, hangi haberin reddedileceğini öğrenmek için konulmuştur. Buna göre, tefsir, fıkıh, siyer, akaid, târih ve Arap dili gibi İslâmî ilimleri doğrudan etkileyen hadislerin, hangisinin makbûl, hangisinin merdûd olduğunu öğrenmek; dünya ve ahiret kurtuluşunu sağlayan İslâm dinini doğru öğrenmeye götürür. O halde, dünya ve ahiret kurtuluşunu sağlayan bu bilgiler,

²⁸ Şınkîti, *Ta’likû’t-tehaf*, 12.

²⁹ Süyûtî, *Tedribü’r-râvî fî şerhi takrîbi’n-Nevevî*, thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyabî (b.y.: Daru Taybe, ts.), 1/26.

incilerden de daha değerlidir. Süyûtî, kendi *Elfiyye'sini* tanıtırken bu hususiyeti şöyle ifade eder:

3 - وهذه ألفية تحكى الدرر * منظومة ضمنتها علم الأثر

3- İşte bu, incileri dizen bir elfiyedir... Muhtevasını "Hadis İlmi" yaptığım bir manzumedir.

Aynı şekilde Fâsî, manzûmesinin 3. beytinde hadis usûlü'nün herbir meselesini incilere benzetmiştir. Fâsî 4. beytine şöyle başlar:

4- فما ألوت في ابتدار ما قصد * جهد مقبل جاد بالذدي وجد

4- (O zât-ı muhteremin) kastettiği (benden talep ettiği) şeyi âcilen yerine getirmekten geri durmadım... Az malı olduğu halde, bulduğunu hemen (Allah yoluna) veren bir kimsenin gayreti gibi.

6-	Talebe icabette, ben, kusur işlemedim	Hayır talep edene, "malım yok, az" demedim.
----	---------------------------------------	---

5- مقتصرًا فيه علي الألقاب * والله أستهدي إلى الصواب

5- Bu çalışmam, hadis lakablarına (istilahlara) özeldir... (Sözlerimde ve fiillerimde beni) Doğruya ulaştırması için Allah'tan hidayet isterim. Yalnız O'ndan isterim, başkasından değil.

7-	Manzûme'de gâyem, tek, tek hadis istilâhı,	Umûdum yalnız, dünya ve âhîret felâhı.
8-	İsterim tek Allah'tan, yalnız O'ndan, hidâyet	Ulaştırsın doğruya, dâim bilâ nihâyet.

3.2. Sened ve Metin

6- الممتن ما روي قولاً ونقل * والسند الذي له به وصل

6- Rivâyet edilen, nakledilen sözlere *metin* denir. Kendisiyle söze ulaşılan zincire *sened* denir.

9-	Metin ki istılahta, nakledilen bir sözdür,	Sözlükte, kuvvet, şiddet, bir şeyin aslı, özdür.
10-	Söze ulaşan zincir, istilah ismi <i>sened</i> ,	“Fülânün <i>sened</i> ” demek: Güvenilir, mu'temed.

3.3. Sahih Hadis

7- ثُمَّ الصَّحِيحُ عِنْدَهُمْ مَا اتَّصَلَ * بِنَقْلِ عَدْلٍ ضَبَطَهُ قَدْ كَمَلًا³⁰

8- إِلَيَّ النَّهْيَايَةَ بَلَا تَعْلِيلٌ * وَلَا شُدُودَ فَاعِنَ بِالتَّحْصِيلِ

7- Sahih, (hadis uleması)nın nezdinde şöyle tanımlanır: Zabtı tam olan adâlet sahibi râvilerin nakletmesiyle (*senedi*) muttasıl olan 8- (*Senedi*, baştan) Sona kadar (kopuk olmayan), hiçbir illet bulunmayan, şâz da olmayan hadistir. Sahih hadisi (öğren ve) tahsil et.

11-	<i>Senedi muttasıldır, râvi zabtı tam, kâmil,</i>	Şâz değil, hiç illet yok, râvi ilmiyle âmîl. ³¹
-----	---	--

İbnü's-Salâh, *sahih hadis'i* şöyle tanımlar: “*Sahih hadis; muttasıl bir senet (zinciri) ile gelen, adâlet ve zabt sahibi ravinin -senedin sonuna kadar- yine adâlet ve zabt sahibi râviden naklettiği, şâz olmayan ve hiçbir illeti bulunmayan müsned hadistir*”³²

³⁰ Beytin 1. ve 2. yarısının sonunda gelen “Elif”, Elif-i Itlak'tır. Vezne uyum için ilave edilmiştir.

³¹ Râvilerdeki Adâlet sıfatı, ilmiyle amel etme ifadesiyle özetlenmiştir. Zira ilmiyle amel etmeyen bir kimse fâsıktır. Allah, ilmiyle amel eden bir kimsenin kalbini aydınlatır. Bilmediği şeyleri öğretir. Bk. Ebu Bekir Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrahim b. Yakub el-Kelebâzî, *Bahru'l-fevâid (Meânî'l-ahbâr)*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/1999), 101.

³² Ebu Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman, İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadis, Mukaddime*, thk. Nurettin Itr (Beyrut: Dâru'l-fikir, 1406/1986), 11-12.

Bu târif, hadis ulemasının üzerinde ittifak ettiği tariftir.³³ Bâzı hafif değişikliklerle bu târifi aynen kabul eden muhaddislerden bazıları şunlardır: Muhyiddin en-Nevevî (ö. 676/1277),³⁴ İbnü Dakîkî'l-Îd (ö. 702/1302),³⁵ İbnü Cemâa (ö. 733/1332),³⁶ Şemsüddin ez-Zehebî (ö. 748/1347),³⁷ Ömer b. Ali b. Ömer el-Kazvînî (ö. 750/1349),³⁸ Abdurrahim b. Hüseyin el-İrâkî (ö. 806/1403),³⁹ İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448),⁴⁰ Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî (ö. 879/1474),⁴¹ Celalüddin es-Süyûtî (ö. 911/1505)⁴²

Bu târif, "Rivayeti kabul etme" şartlarının en yükseği olan ⁴³ beş şartı (1- İttisâlû's-sened, 2- Adâletü'r-râvi, 3- Zabtü'r-râvi, 4- Şâz olmayışı, 5- İllet bulunmaması) ihtiva etmektedir. Bu beş şartı kısaca açmakta yarar vardır:

1- *İttisâlû's-sened*: Bir hadisin senet zincirinin başından sonuna kadar – ki sonu ister Hz. Peygamber'e, ister sahabe'ye, isterse de tâbiîn'e dayansın-⁴⁴

³³ Zekeriyya b. Muhammed b. Zekeriyya el-Ensârî, *Fethu'l-Bâkî bi şerhi Elfiyeti'l-İrâkî*, thk. Abdullatif Hemîm & Mahir el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2002), 95.

³⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahih-i Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1392/1972), 1/27.

³⁵ Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî, İbn Dakîkî'l-Îd, *el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 5.

³⁶ Ebu Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. İbrahim b. Sa'dullah, İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: Dâru'l-fikir, 1406/1985), 33.

³⁷ Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-Mûkaza fi ilmi mustalahi'l-hadîs*, thk. Abdulfettah Ebu Guddu (Halep: Mektebü'l-matbûâti'l-islâmiyye, 1412/1991), 24.

³⁸ Ömer b. Ali b. Ömer el-Kazvînî, *Meşihatü'l-Kazvînî*, thk. Dr. Âmir Hasan Sabri (b.y: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1425/2005), 92.

³⁹ Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdurrahim b. Hüseyin el-İrâkî, *et-Tebşira ve't-tezkira*, thk. Abdullatif el-Hemîm (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2002), 103.

⁴⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, İbnü Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1401/1989), 67.

⁴¹ Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî, *el-Muhtasar fi 'ilmi'l-eser*, thk. Ali Zevîn (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1407/1986), 113.

⁴² Süyûtî, *Elfiyye*, 4.

⁴³ Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1/59; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 13.

birleşik olması, râvileri arasında bir kopukluk olmaması anlamına gelir.⁴⁵ Diğer bir ifadeyle, senetteki herbir râvinin, hadisi doğrudan hocasından alması demektir.⁴⁶ Hadis râvisi, rivayet ettiği hadisi öğrencisine naklederken, bu hadisin muttasıl olduğunu, senesinde bir kopukluk olmadığını “*semi'tü, haddesenâ, ahberani*” gibi ifadeler kullanarak belirtir. Eğer râvi “müdelis” değil ise ‘an’ane yoluyla rivayet ettiği hadis te muttasıl kabul edilir.⁴⁷ Râvinin bu ibareleri açıkça kullanarak bir hadisin muttasıl olup olmadığını öğrenebileceğimiz gibi, rical kitaplarından râvilerin doğum ve ölüm tarihlerini, kimlerden hadis alıp (şuyûh) kimlere hadis rivayet ettiğini (talebe) öğrenerek te bunu te’kit edebiliriz. “İttisâlü’s-sened” şartıyla munkatı’, mürsel, mu’dal, mu’allak gibi hadisler tarif dışına çıkarılmıştır.⁴⁸

2- *Adâletü’r-ruvât*: İbn Hacer, adâlet sâhibi râviyi şöyle tanımlar: “*Âdil râvi, kendisini devamlı takvalı ve güzel ahlaklı olmaya sevkeden bir melekeye sahip olan kimsedir*”.⁴⁹ Ayrıca bu tarifte geçen “Takva”yı, şirk, fisk ve bidat gibi kötü amellerden uzak durmak şeklinde açıklar. Bir râvinin “Adâlet” sahibi olabilmesi için: 1- Müslüman olması, 2- Akıl sahibi olması, 3- Bülûğa ermesi, 4- Büyük günahlardan kaçınması, 5- Küçük günahlarda ısrar etmemesi, 6-

⁴⁴ Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir el-Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî li şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatül-kübrâ el-emîriyye, 1323/1905), 1/9; Ebu Hasan Ubeydullah b. Muhammed el-Mübârekfûrî, *Mir’âtü’l-mefâtih şerhu Mişkâtü’l-mesâbih* (Hindistan: İdâretü’l-buhûsi’l-ilmîyye ve’da’veti ve’l-iftâ, 1404/1983), 3/51.

⁴⁵ Râşid Küçük, “İsnâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/154-159.

⁴⁶ Mahmud b. Ahmed b. Mahmud Tahhan, *Teysîrü mustalahi’l-hadîs* (b.y: Mektebetü’l-me’ârif, ts.), 44; Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî, *el-Hülâsa fi ma’rifeti’l-hadîs* (b.y: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1430/2008), 50; Ebu Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, thk. İbrahim Hamdi el-Medeni v.dğr. (Medine: Mektebetü’l-ilmîyye, ts.), 21.

⁴⁷ Ebu Münzir Mahmud b. Muhammed el-Minyâvî, *Şerhu’l-mûkaza li’z-Zehabî* (Mısır: el-Mektebetü’ş-şâmile, 1432/2010), 42-42.

⁴⁸ Ebü’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Gâye fi şerhi’l-Hidâye fi ilmi’r-rivâye*, thk. Ebu Âiş Abdülmün’im İbrahim (Mektebetü evlâdi’ş-şeyh li’t-türâs, 1421/2001), 144.

⁴⁹ İbn Hacer, *Nüzhëtü’n-nazar*, 58.

Kahkahayla gülmek, insanların gözü önünde yiyip-içmek, kötü koku yaymak gibi üstün karaktere zarar veren davranışlardan da uzak olması gerekir.⁵⁰

3- *Zabtü'r-ruvât*: Râvi'nin hocasından işittiği rivayeti, ilave ve çıkarma yapmadan, her ne zaman isterse, ezberinden söyleyebilme yeteneğidir.⁵¹

4- *Şâz olmaması*: Kısaca "Sika bir râvinin kendisinden daha sika bir râviye muhalefet etmesi"⁵² şeklinde özetleyebiliriz

5- *İlletli olmaması*: Hadisin sıhhatini yaralayan zâhir veya bâtın herhangi bir illetten âri olması, sahih hadisin şartlarından sayılmıştır.⁵³

Beykûnî, Sahih hadisin bu beş şartını şöyle nazmetmiştir:

3- أولها الصحيح وهو ما اتصل... إسناده ولم يشذ أو يعل

3- *Sahih hadis'te, muttasıldır senet* Her râvide var, tam zabt ve adâlet

4- يرويه عدل ضابط عن مثله... معتمد في ضبطه ونقله⁵⁴

4- *Hâfızası ve nakli, pek mu'temet* Şüzûz değildir, yoktur hiç bir illet⁵⁵

3.4. Hasen Hadis:

9- الحسن الذي الشروط استوفي * إلا كمال الضبط فهو حفا

9- Hasen hadis, râvi zabtının kemâl olma şartı hariç, sahih hadisin bütün şartlarını taşıyan, böylece râvisinin zabt'ı biraz hafif olan (sahih'teki kadar kuvvetli olmayan) hadistir.

12-	<i>Sahih hadisin hemen her şartı, var hasen'de</i>	<i>Makbuldür, "Zabt tam değil, biraz hafif" desen de.</i>
-----	--	---

⁵⁰ Abdullah Sirâcüddin, *Şerhu'l-manzûmeti'l-Beykûniyye fi mustalahi'l-hadis* (Haleb: Dâru'l-fellah, ts.), 36.

⁵¹ İbn Hacer, *Nüzheti'n-nazar*, 69.

⁵² Zehebî, *el-Mûkaza*, 24.

⁵³ Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/65.

⁵⁴ Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed, *Şerhu'l-manzûmeti'l-Beykûniyye fi mustalahi'l-hadis*, thk. Fehd b. Nâsır b. İbrahim Süleyman (Dâru's-süreyyâ li'n-neşr, 1423/2003), 7.

⁵⁵ Bu manzum tercüme 5 + 6 = 11 hece ölçüsüyle yazılmıştır.

Tirmizî'nin (ö. 279/892) hasen hadis tarifi şöyledir: “Senedinde yalancılıkla itham edilen bir râvi olmayan, bir tarikten daha fazla tarik ile rivayet edilen, aynı zamanda şâz olmayan her hadis, bize göre hasen hadistir”.⁵⁶ Daha sonra gelen el-Hattâbî'nin (ö. 388/998)⁵⁷ tarifi şöyledir: “Mahreci bilinen, râvileri meşhur olan, hadislerin ekseriyetine uygun olan hadistir.”⁵⁸ “Mahreci bilinen” ibaresiyle, munkatı', muallak, mu'dal, mürsel, mübhem gibi muttasıl olmayan hadisleri tarif dışı bırakmıştır.⁵⁹

Ancak hadis usûlünde yazdığı eserle daha sonra gelen muhaddislere kaynak olan İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), her iki tarifi de “Hasen hadisi, Sahih hadisten ayırmıyor” gerekçesiyle eleştirmiş, ardından “Meseleyi derinlemesine araştırdım. Tirmizî ve Hattâbî'nin tariflerinin ulaştığı sınırları göz önünde bulundurdum. Neden böyle bir tarif yaptıklarını düşündüm. Sonunda şu neticeye vardım”⁶⁰ diyerek hasen hadisi iki kısma ayırmıştır:

1- Senedinde, ehliyeti tahakkuk etmemiş mestur bir râvi bulunan, ancak bu râvi, rivayetinde çok hata yapan gâfil bir râvi olmayan, hadis rivayetinde “yalancılık” ile itham edilmeyen, aynı şekilde “fâsık olmak” ile de itham edilmeyen, bununla birlikte hadisin metni, başka senet veya senetlerle de rivayet edilen (mütâbeât veya şevâhid ile desteklenen), böylece şâz veya münker hadis olmaktan çıkan hadistir. Tirmizî'nin tarifi bu kısma uymaktadır.⁶¹

⁵⁶ Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-İlelü's-sağîr*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (Beyrut: Daru İhyai't-türâsi'l-arabî, ts.), 7/758.

⁵⁷ Ebû Süleymân Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî (ö. 388/998). Muhaddis ve lugatçı. Bk. Sâlih Karacabey, “Hattâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/489-491.

⁵⁸ Ebu Süleyman Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* (Halep: Matbaatü'l-ilmîyye, 1350/1932), 6; Bedrüddin İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 35; Nevevî, *et-Takrîb*, 29; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 166.

⁵⁹ Ebu Şehbe Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, *el-Vasît fi ulûmi mustalahi'l-hadis* (b.y.: Daru'l-fikri'l-arabi, ts.), 265.

⁶⁰ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 30-31.

⁶¹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 31.

2- Râvileri sıdk ve emânet sıfatları ile meşhur olan, ancak, hıfız ve itkan sıfatlarındaki kusurlarından dolayı "sahih hadis" râvilerinin derecesine ulaşamayan, bununla birlikte münker hadis derecesinin yukarısına çıkan, şâz da olmayan, herhangi bir illeti de bulunmayan hadistir. Hattâbî'nin (ö. 388/998) tarifi de bu kısma uymaktadır.⁶²

Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414), İbnü's-Salâh'ın (ö.643/1245) bu iki çeşit hasen tarifini esas almış, böylece Tirmizî'nin tarifine uyan kısmı şu beyitlerle nazmetmiştir:

وَالْحَسَنُ إِنَّمَا أَوَّلٌ لَّا يَخْلُو
عَنْ نَحْوِ مُسْتَوْرٍ نَفَاهُ النَّجْلُ
لَكِنَّ بِكَذِبٍ وَغُفُولٍ وَخَطَا
لَمْ يَتَّهَمُوا فَافْهَمُوا وَكُنْ مُسْتَنْبِطًا⁶³

Hasen hadis iki çeşittir. Birincisi: Senedinde mestur bir râvi bulunan ki hadis uzman(lar)ı mestur râviyi kabul etmezler

Ancak (bu ravinin) yalancılık, gaflet ve hata ile itham edilmediği hadistir.

Hattâbî'nin tarifine uyan kısmı da şu beyitlerle nazmetmiştir:

ثَانِيَهُمَا رَأُوِيَهُ حَبْرٌ زَانَهُ
شُهُرَةٌ صِدْقٍ فِيهِ وَالْأَمَانَةُ
لَكِنَّهُ فِي الْحِفْظِ وَالتَّحْقِيقِ
دُونَ رِحَالِ الصِّدْقِ يَا رَفِيقِي⁶⁴

İkincisi: Râvilerinden birisi (hadis ilimlerinde) uzmandır. Doğru sözlü (dürüst) ve güvenilir olma özelliği ile şöhret bulup süslenmiştir.

Ancak ezber ve tahkikte sahih hadis ravilerinin biraz altındadır, ey dostum.

3.5. Zayıf Hadis:

10- ثُمَّ الضَّعِيفُ مَا بِهِ اجْتِنَالٌ
فِي شَرْطٍ أَوْ أَكْثَرَ وَاعْتِنَالٌ

⁶² İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 31-32.

⁶³ Süleyman b. Yahya b. Ömer Makbul el-Ehdel, *el-Menhelü'r-revî 'alâ manzûmeti'l-Mecdi'l-lugavi*, thk. Harun b. Abdurrahman el-Cezâirî (Beirut: Daru İbn Hazm, 1427/2007), 40.

⁶⁴ Ehdel, *el-Menhelü'r-revî*, 40.

10- Zayıf hadis, sahih veya hasen hadisin şartlarından bir veya birden fazlasını kaybeden veyahut herhangi bir illeti bulunan hadistir.

13-	Zayıf hadiste, sihhat, hasen şartları düşer,	Ya biri, ya ikisi veyahut üçer beşer.
14-	Ya zabt'ta bir kusur var ya da senedi kopuk,	Ya bir illet var, şâzdır veya adâlet bozuk.

Fâsi, zayıf hadisi “Sahih veya hasen hadis’in şartlarını taşımayan hadis”⁶⁵ şeklinde tarif eden İbnü’s-Salâh’ı esas almıştır.

Nevevî, hadis ulemasının bir hadis hakkında “zayıftır” hükmünü verdiği zaman, “Hadisin yalan bir hadis olduğu” anlamına gelmediğini, bilakis hadisin senedinin muayyen şartları taşımadığı için sahih olmadığı manası taşıdığını ifade etmiştir. Süyûtî de bu görüşü “Çok hata yapan ve yalan söyleyen bir kimsenin de aklen doğru söyleme ihtimalinin mümkün olduğu”⁶⁶ gerekçesine dayandırmıştır. Bu nedenle ulema, akîde ve ahkâma taalluk etmeyen konularda zayıf hadisle amel edilebileceğine karar vermiştir.⁶⁷ Hatta Berşensî *Elfiyye*’sinde, selef ulemasından nakledilen kıssalar ve öğütler ile amellerin faziletlerine dair konularda zayıf haber rivayetinin caiz olabileceğini, ancak Allah’ın sıfatları, helaller ve haramlar konusunda zayıf haber rivayetinin caiz olmadığını şu beyitlerle nazmeder:

رَوَايَةُ الضَّعِيفِ قَدْ يَجُوزُ فِي * مَوَاعِظٍ وَ قِصَصٍ لِّلسَّلَفِ
كَذَلِكَ فِي فِضَائِلِ الْأَعْمَالِ * لَّا فِي صِفَاتِ اللَّهِ وَالْحَلَالِ
كَذَا حَرَامٌ لِّسُورِي مَنْ بَيْنَا * حَالَتَهُ بِأَنَّهُ قَدْ وَهَنَا

Zayıf hadis rivayeti, öğütler ve selef (alimlerin)in kıssaları konusunda câiz olabilir.

⁶⁵ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 111-112.

⁶⁶ Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 76.

⁶⁷ Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 351; Abdullah Siracüddin, *Şerhu’l-beykûniyye*, 63; Ebü’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Kavlü’l-bedî’ fi’s-salâti ‘ale’l-habîbi’s-şefî’* (b.y.: Dâru’r-reyhân li’t-türâs, ts.), 255

Aynı şekilde amellerin fazileti konusunda da (caiz olabilir). Fakat Allah'ın sıfatları, (haram ve) helaller konusunda caiz olmaz.

Rivayetin zayıf olduğunu beyan etmeden (nakleden) kimseye, (zayıf hadisi nakletmek) haramdır.⁶⁸

3.6. Mütevâtir Hadis:

بِغَيْرِ حَصْرٍ وَلَهُ الْعِلْمُ اسْتَنْدَ

11- الْمُتَوَاتِرُ الَّذِي رَوَى عَدَدٌ

11- Doğruluğuna kesin kanaat (ilim) hâsil olacak kadar sınırsız râviler tarafından rivayet edilen hadise, mütevâtir denir.

15-	Mütevâtir hadiste, nakleder çok, çok aded,	Sayıda sınır yoktur; doğru, kesin, mu'temed.
-----	--	--

İbnü's-Salâh, mütevâtir hadisi şöyle tanımlamıştır: "Senedin başından sonuna kadar, doğruluğuna zaruri ilmin hâsil olduğu râvi(ler) tarafından nakledilen hadis'e, mütevâtir hadis denir".⁶⁹

İbn Salâh bu tarifte, râvi sayısına değil, râvinin doğru söylediğine zaruri ilmin hâsil olmasına vurgu yapar.⁷⁰ Nitekim bu şartın senetteki bütün râviler için hâsil olması gerektiğini söyler. O'nun bu tarifi, klasik olarak mütevâtir'in "çok sayıda râvi tarafından rivayet edilen hadis" şeklindeki tanımına alıştığımız günümüz dünyasında, önemli bir bakış açısı olduğunu görmekteyiz. Zira bir haberi çok sayıda râvi nakletse bile, eğer râviler sika değilse, bu haberin doğruluğuna zaruri ilim⁷¹ hâsil olmayabilir. Öte yandan, adâlet sıfatı

⁶⁸ Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman b. Abdülhâlık el-Berşensî, *el-Mevridü'l-asfâ fi 'ulûmi hadîsi'l-Mustafa*, (Mahtut), Berlin 2/11 Spr. 1047, 10.

⁶⁹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 267.

⁷⁰ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-sünne, 1424/2003), 4/15.

⁷¹ Zaruri ilmin mefhumunu, İbn Hacer şöyle açıklar: İnsanın, kabul etmeye mecbur kaldığı, reddetmesinin mümkün olmadığı ilim. Bk. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 41.

çok kuvvetli olan sika bir râvinin, haberinde doğru olduğuna zaruri ilim hâsıl olabilir.⁷²

Ancak İbn Hacer, bir haberin “mütevâtir” olabilmesi için dört şart ileri sürer:

1- Yalanda birleşmeleri imkânsız olacak kadar çok sayıda râvi tarafından rivayet edilmesi ki bu sayının belirli bir rakamı yoktur.

2- Senedin başından sonuna kadar, yalanda birleşmesi âdeten imkânsız olacak kadar çok sayıda râvinin, yine kendileri gibi râvilerden nakletmesi

3- Verdikleri haberin içeriği, “Dördün yarısı ikidir. Yaratılan her şeyin bir başlangıcı vardır” gibi akıl yürütmeye elde edebilecek bilgiler değil, “Gördüm. İşittim. Dokundum” gibi beş duyuyla elde edilebilecek bilgiler olmalıdır.

4- Haberi alan kimsede, haberin doğruluğuna dair ilmî kanaatin oluşması. Diğer bir ifadeyle, haberi alan kimsede, haberi veren kimsenin yalan söylediğine dair bir şüphenin hâsıl olmaması.⁷³

3.7. Âhâd Haberler: Meşhur

12- وَغَيْرُهُ خَيْرٌ وَاحِدٍ وَمَا * زَادَ عَلَيَّ اثْنَيْنِ فَمَشْهُورٌ سَمًا

12- Mütevâtir’in dışındaki (mütevâtir derecesine çıkamayan) rivayetler, haber-i vâhid’tir. İki den fazla râviler tarafından rivayet edilen (ancak mütevâtir derecesine çıkamayan) hadise, meşhur hadis denilir. Derecesi yüksektir.

16-	Mütevâtir olmayan nakil, haber-i vâhid	Sahih’se eğer, tasdik gücüne, herkes şahid
17-	Her tabakada en az üç râvi varsa; meşhûr	“Bu hadis şanlıdır” der, muhaddis ehl-i cumhûr

Fakih’lerden bazıları, ilim ehli arasında -kelime anlamıyla- şöhret bulup yayılan hadislere müstefîz dese de İbn Hacer, bir tabakada ikiden daha fazla râvi

⁷² Sehâvî, *Fethu’l-muğîs*, 4/15.

⁷³ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 39.

tarafından rivâyet edilen, ancak mütevâtir derecesine ulaşmayan rivayetlere meşhur hadis ismini vermiştir.⁷⁴

3.8. Aziz ve Garîb Hadis:

13- وَمَا رَوَاهُ اثْنَانُ يُسَمَّى بِالْعَزِيزِ * وَمَا رَوَى الْوَاحِدُ بِالْغَرِيبِ مِيزْ

13- İki râvinin rivayet ettiği hadise aziz, tek râvinin rivayet ettiği hadise garîb ismi verilir. (Farkı) bir birinden ayır.

18-	Her tabakada iki râvi var, hadis aziz	Tek râvi varsa eğer, "Garîb" diyen de biziz
-----	---------------------------------------	---

İbn Mende, İbn Salâh ve Nevevî'ye göre, bir hadisi, aynı hocadan, iki veya üç râvi rivayet ederse, bu hadis'e azîz hadis denir.⁷⁵ Ancak İbn Hacer, aziz hadisi iki râvinin rivayet ettiği hadise tahsis etmiş,⁷⁶ üç ve daha fazla râvinin rivayet ettiği hadis'e -Mütevâtir derecesine ulaşmaması şartıyla- meşhur hadis demiştir.⁷⁷

Süyûtî, azîz isminin verilmesini iki sebebe bağlar: 1- Tek bir râvinin rivayet ettiği hadisi, ikinci (veya üçüncü) râvinin de rivayet etmesiyle daha da kuvvetlenmesi 2- Bu tür rivayetlere az rastlandığı için daha değerli ve kıymetli hale gelmesi.⁷⁸

3.9. Merfû Hadis:

14- وَ سَمُّوا الْمَرْفُوعَ مَا أَنْتَهَى إِلَى * أَفْضَلَ مِنْ إِلَى الْأَنَامِ أُرْسِلَا

Senedi, mahlukata gönderilen en faziletli elçiye ulaşan her hadise, merfû ismini verdiler.

19-	Sened ulaşırsa en değerli peygambere	"Merfû, yüce" deriz biz, bu kıymetli habere
-----	--------------------------------------	---

⁷⁴ Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2/621; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 49.

⁷⁵ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 270.

⁷⁶ Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2/632.

⁷⁷ Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2/621.

⁷⁸ Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 2/632.

İbn Salah, Nevevî, İbn Mülakın ve Süyûtî, merfû hadis'i şöyle tanımlamıştır: “İster söz olsun, ister fiil, ister ise takrir, Hz. Peygamber’e izâfe edilen özel bir hadis’tir”.⁷⁹ Bu tarifin içine, Hz. Peygambere nisbet edilen muttasıl, munkatı ve mürsel hadis girmektedir. Sahabe’ye nisbet edilen mevkuf ve tâbiîn’e nisbet edilen maktû hadis tarif dışı bırakılmıştır.⁸⁰

3.10. Müsned Hadis:

15- وَمِثْلُهُ الْمُسْنَدُ أَوْ ذَا مَا وَصَلَ * لِقَائِهِ وَلَوْ بِهِ الْوَقْفُ حَصَلَ

15- (Merfû hadisin) bir benzeri de Müsned (hadis)tir. Veyahut ulaşım birleşen (muttasıl hadis)...Herhangi bir söz sahibine, şayet mevkuf (söz sahibi sahabi) olsa bile...

20-	Râviler birleşirse, hep beraber Ahmed’e	Müsned hadis diyoruz, bu muttasıl senede
-----	---	--

Hatib el-Bağdâdî müsned hadis’i, “Senedin başından sonuna kadar râvileri arasında kesinti olmayan, birleşik (muttasıl) hadis”⁸¹ şeklinde tanımlar. Bu tanımlama merfû, mevkûf ve maktû hadisleri de içine alır.⁸² Süyûtî *Tedribü’r-râvî*’de : “Ancak Nevevî -İbn Salah’a tâbi olarak- şöyle dedi: Müsned hadis’in ekseriyetle kullanım şekli, Hz. Peygamber’den gelen rivayetler içindir, diğerlerinden gelen rivayetler için değil” der.⁸³

İbn Abdilberr, *Temhîd*’te, müsned hadis’i “İster muttasıl olsun ister munkatı, Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadis” şeklinde tanımlar.⁸⁴ Onun bu

⁷⁹ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 116; İbn Mülakın, Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed, *el-Mukni’ fi ‘ulûmi’l-hadîs*, thk. Abdullah b. Yusuf el-Cüdey’ (Suudi Arabistan: Dâru fevvâz, 1413/1992), 1/113; Süyûtî, *Elfiyye*, 13.

⁸⁰ Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 202.

⁸¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 21.

⁸² Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/199.

⁸³ Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/199.

⁸⁴ Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvattai mine’l-me’ânî ve’l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî (Mağrib: Vezâratü umûmi’l-evkâf ve’s-şu’ûni’l-islâmiyye, 1387/1967), 1/1-2; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/200.

tanımlamasına göre merfû ile müsned aynı anlama gelmektedir.⁸⁵ Ancak İbn Hacer "O'nun tanımına göre, Hz. Peygambere ref' edildiği zaman mürsel, mu'dal ve munkatı hadis'e de müsned ismini vermek gerekir, ki bunu diyen hiçkimse olmamıştır"⁸⁶ diyerek İbn Abdilberr'i eleştirmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî ile birlikte bazı muhaddisler, müsned hadisi, ancak "merfû muttasıl hadis" anlamında kullanmak gerektiğini söyleyerek, bunun haricindeki mevkûf, mürsel, mu'dal ve müdelles gibi hadisleri tarifi dışına çıkarmışlardır. Süyûtî "En doğrusu budur (Vehüve'l-esah)" diyerek bu tarifi desteklemiş, İbn Hacer'in Nuhbe'de kesinlikle bu tarifi kabul ettiğini bildirmiştir.⁸⁷

3.11. Mevkuf Hadis:

16- وَمَا أَتَّهَىٰ إِلَى الصَّحَابِيِّ وَقَدْ * وَصَلَ أَوْ قَطَعَ مَوْقُوفًا يُعَدُّ

16- Senedin sonu sahabî'ye varıyorsa, ister birleşik (muttasıl) olarak ister kopuk, mevkuf hadis sayılır.

21-	Sahabî senedde son durak, hadis mevkuftur	Muttasıl veya kopuk; ne güzel bir lütuftur
-----	---	--

İbn Salâh, mevkûf hadisi, "İster muttasıl olsun, ister munkatı, sahabelden rivayet edilen söz ve filler" şeklinde tarif etmiştir.⁸⁸ Sehâvî, bu tarife "merfû karinesi bulunmayan" kaydını düşmüştür.⁸⁹

3.12. Muttasıl Hadis:

17- وَذَا مَا رَفَعَ حَيْثُ وَصَلًا * فَسَمَهُ مَوْصُولًا أَوْ مَتَّصِلًا

⁸⁵ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/200.

⁸⁶ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/200.

⁸⁷ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/200.

⁸⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 117; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/202.

⁸⁹ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/137.

17- Hz. Peygamber'e ref' edilen (merfû) hadis, eğer senedi muttasıl ise ...
Ona *mevsûl* veya *muttasıl* ismini ver.

22-	<i>Merfû hadise denir, muttasıl veya mevsûl</i>	<i>Kopuk değilse sened; ismini verir usûl.</i>
-----	---	--

“el-Mevsûl” ismiyle de bilinen muttasıl hadis, kısaca, “*İster merfû olsun, ister mevkûf, ister maktu; sened zinciri kesintisiz (muttasıl) râvilerden oluşan hadis*”⁹⁰ şeklinde tanımlanmıştır. Ancak 17. Beyitte Fâsî, muttasıl hadisi, merfû muttasıl hadis ile sınırlandırmıştır. Bu durumda, merfû muttasıl hadis ile merfû müsned hadis çakışmaktadır. Bu nedenle İbn Salâh merfû muttasıla “*Senedin başından sonuna kadar, her râvînin, hocasından “Semâ” yoluyla hadisi alarak muttasıl olması*” kaydını getirerek⁹¹ onu merfû müsned hadisten ayırmıştır.

3.12. Maktû Hadis:

18- وَمَا أَنْتَهَىٰ لِتَابِعِيٍّ وَوَقَفَ * فَذَلِكَ الْمَقْطُوعُ عِنْدَ مَنْ سَلَفَ

18- Tâbiî'ye varıp duran sened... İşte o maktûdur, selevin nezdinde

23-	<i>Senedin en sonunda, tâbiîn, der bir haber,</i>	<i>“Maktu hadis” ismini alır, işte bu eser.</i>
-----	---	---

Nevevî *Takrîb*'te maktû hadisi “*Senedin sonu tâbiîn'de duran söz veya filler*” şeklinde tarif eder.⁹²

3.13. Âlf ve Nâzil Sened:

19- وَإِنْ يَكُنْ فِي سَنَدٍ قَلَّ عَدَدٌ * رَوَاتِهِ بِنَسْبَةٍ إِلَىٰ سَنَدٍ
20- وَفِيهِمَا اتِّحَادٌ مَّتْنٍ حَاصِلٌ * فَذَلِكَ الْعَالِي وَهَذَا النَّازِلُ

⁹⁰ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 201; Halil İbrahim Kutlay, *Hadiste sened tenkidi* (İstanbul: Elif Yayınları, 1436/2015), 58.

⁹¹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 44; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 201.

⁹² Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/218.

19- Eğer bir senedde, râvilerin sayısı az ise ... (Az olması) Diğer bir senede nispetle,

20- Her iki senedde de aynı metin hâsıl olmuş ise (her iki senedin metni aynıysa) ... O birincisi (râvi sayısı az olan sened) *âlî*, bu ikincisi (râvi sayısı çok olan sened) *nâzil* ismini alır.

24- Râvi sayısı azsa, yakındır elbet menzil, Az olan sened âlî, çok olan sened nâzil

Hadis usûlü istilâhında *âlî* isnâd, muttasıl bir senette, daha az sayıda sika râvilerle sözüün kaynağına ulaşmaya denir.⁹³ Râvi sayısı azaldıkça senedin değeri yükseldiği için bu isim verilmiştir. Bunun tam tersi de *nâzil* isnad'tır. Sened zincirinde râvi sayısı çoğaldıkça, senedin kıymeti –diğerine nisbetle– düştüğü için *nâzil* isnâd ismi verilmiştir. Ayrıca sahabe, tâbiîn veya daha sonraki dönemlerde gelen herhangi bir âlime veya onun bir eserine, daha az sayıda râvilerle ulaşma çabaları olmuştur. Bu nedenle *avâlî* türünden eserler yazılmıştır.⁹⁴

3.14. Müselsel Hadis:

21- وَإِنْ لِكُلِّ رَاوٍ أَمْرٌ يَحْصُلُ * مَتَّفِقًا فَذَلِكَ الْمُسَلْسَلُ

21- Her râvinin hâsıl olan bir işi varsa eğer ... (her birisinin beraber) ittifakla yaptığı, işte bu hadise *müselsel* denir.

25- Bir fil yaptı, bir söz, beşerin efendisi Her râvi, aynı şeyle, nakletti bu hadisi
26- İşte böyle rivayet, istilahta müselsel Aksın her bir râviye, rahmet ırmağı, sel sel

Sened veya metin ile ilgili bir hâl veya sıfatı, sened zincirindeki râvilerin hepsinin aynı şekilde tekrar ederek (teselsülen) rivayet ettiği hadise "müselsel hadis" denir.⁹⁵ Mesela herbir râvinin "semi'tü fülânen" veya "haddesenâ

⁹³ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 255.

⁹⁴ Ahmet Yücel, "Avâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/105.

⁹⁵ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 275.

fülânen” şeklinde rivayet ettiği hadis, müselsel kabul edildiği gibi, râvilerinin hepsinin fukaha olduğu veya Medine’li olduğu veya Mısır’lı olduğu hadisler de müselsel kabul edilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in, bir sahabînin elinden tutup ona bir hadis naklettiği gibi, aynı sahabînin tâbiînden bir öğrencisinin elinden tutarak hadisi nakletmesi, böylece seneddeki bütün râvilerin aynı şeyi yaparak hadisi naklettiği hadise de “müselsel” ismi verilmiştir.⁹⁶

3.15. Mühmel Hadis:

22- وَالْمُهْمَلُ الَّذِي لَرَاوِيهِ اتَّفَقَ * شَيْخَانِ فِي اسْمٍ وَاحِدٍ وَمَا فَرَّقَ

22- Mühmel hadis, bir râvinin aynı isimli iki hocası vardır. Ancak birini diğerinden ayırt eden bir bilgi vermeden (farkı zikretmeden) rivayet ettiği hadise denir.

27-	Râvî, iki hocası var, aynı isimleri	Gel ayır bir birinden, bu farklı cisimleri
-----	-------------------------------------	--

Bu konunun bir benzeri de müttefik ve müfterik konusudur: Hadis ilimlerinde uzmanlaşmak isteyen her akademisyenin mutlaka bilmesi gereken bir konudur. Zira bu konu –eğer iyi bilinmezse- âlimlerin bile hata yapabildiği bir alandır.⁹⁷

Rivayetin makbûl veya merdûd olması, râvilerin tanınması ile mümkündür. Râvilerin kim olduğu bilinmeden rivayetin kabul edilmesi veya reddedilmesi söz konusu değildir. Bu bağlamda, müttefik ve müfterik konusu, râvileri tanımda ince ve hassas bir konudur. Zira bu konu, râvilerin isimleri, künyeleri, babalarının isimleri, hatta dedelerinin isimleri, nisbeleri, vs, aynı olan (müttefik), ancak kendileri farklı (müfterik) olan kimseleri inceler. Bir

⁹⁶ Süyûtî, *Tedrîbü’r-râvî*, 2/640-643; Ebu Bekir Muhammed b. İshak b. Huzeyme, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Beirut: el-Mektebû’l-İslam, ts.), 1/369; Müselsel Hadis hakkında daha fazla bilgi için bk. Emine Tankuş, *Müselsel Hadis* (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁹⁷ Siracüddin, *Şerhu’l-manzûmeti’l-Beykûniyye*, 161; İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, 358.

başka ifadeyle, isimleri aynı (müttefik), kendileri farklı (müfterik) râvileri tanıtır.⁹⁸

İsim benzerliği olan râvilerden biri sika iken diğeri zayıf olabilir. Birisinin rivayeti muttasıl iken diğerrinin rivayeti munkatı olabilir. Bu nedenle, râvileri birbirine karıştırmadan kimin kim olduğunu öğrenmemizi sağlayan müttefik ve müfterik konusu, hadis ilimlerinde gayet önemli bir konudur.

3.16. Muallak Hadis:

23- وَمَا أَوَّلُ السَّنَدِ سَاقِطٌ وَلَوْ إِلَى تَمَامِهِ الْمُعْلَقُ دَعَا

23- Senedin başlangıç kısmından râvi (veya râvileri) düşen -velev ki Senedin sonuna kadar- hadise *muallak* dediler.

28-	Sened başında düşer, bir veya birkaç râvi	İsterse hepsi düşsün, muallak der Nevevî
-----	---	--

Senedin başında, bir veya peş peşe daha fazla râvinin düşmesiyle nakledilen hadise, muallak denir.⁹⁹ Bu tarifi "peş peşe iki râvinin düşmesi" kısmı, mu'dal hadis ile birleşmektedir. Ancak "senedin başında" ibaresi, onu mu'dal hadis'ten ayırmaktadır. Bazı muhaddisler, bütün senedi hafzedip "Hz. Peygamber (s.a.v.) veya İbn Abbas (r.a.) veya Malik şöyle dedi..." şeklinde nakledilen hadis'e de "mu'allak" ismini kullanmışlardır.¹⁰⁰

Muallak hadis, aslında, hafzedilen râvinin durumu bilinmediği için zayıf hükmündedir. Ancak Buhârî ve Müslim gibi sadece "sahih" hadisleri kitabında toplayan muhaddislerin muallak hadisleri "müstesnâ"dır.¹⁰¹ Buhârî'nin *Sahih*'inde muallak olarak zikrettiği hadisler, ya bizzat kendi *Sahih*'inin bir başka yerinde ya da başka hadis kitaplarında "muttasıl" sened ile rivayet

⁹⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 358.

⁹⁹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1/250.

¹⁰⁰ Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1/250.

¹⁰¹ Siracüddin, *Şerhu'l-manzûmeti'l-Beykûniyye*, 113.

edilmiştir. İbn Hacer bu konuya özel olarak *Tağlîku't-ta'lik* adlı eserini yazmıştır.¹⁰²

3.17. Mürsel Hadis:

24- وَإِنْ يَكُنْ سَقَطَ بَعْدَ التَّابِعِي * فَذَلِكَ الْمُرْسَلُ دُونَ دَافِعِ

24- Eğer düşen râvî, tâbîî'den sonraysa ... İşte o hadise, tartışmasız *mürsel* denilir.

29-	<i>Tâbîî düşürür, bir sahabî, hadis Mürsel</i>	<i>Ulemâ çok dikkatli, her an, âhir ve evvel</i>
-----	--	--

Süyûtî ve Nevevî'nin nakline göre ulemanın ittifak ettiği *mürsel* hadis tarifi şöyledir: Büyük tâbîîlerden birisinin (sahabeyi atlayarak) “Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi veya şöyle yaptı” şeklindeki rivayetine *mürsel* denilir.¹⁰³

3.18. Munkatı Hadis:

25- وَسَاقِطُ الْوَاحِدِ لَا فِي الطَّرْفَيْنِ * مُنْقَطِعًا يُدْعَى وَلَوْ فِي مَوْضِعَيْنِ

25- (Senedin ortasında) bir râvî düşerse, (senedin) iki tarafında (başında ve sonunda) değil ... (Bu hadise) *munkatı* denilir. Şâyet (senedin ortasında) iki farklı yerde (kopukluk) olsa bile.

30-	<i>Senedde tek bir râvî kopar, hadis munkatı</i>	<i>İki tarafta değil, farklı yer, çatlar çatı</i>
-----	--	---

Senedin başında bir râvinin düştüğü hadise muallak, sonunda bir râvinin düştüğü hadise *Mürsel* denildiği için Fâsi, kopukluğun bu iki tarafta olmamasını şart koştu. Senedin ortasında peş peşe iki râvinin koptuğu hadise “Mu'dal” denildiği için de kopukluğu bir râvî ile sınırlandırdı. Ancak senedin ortasında farklı iki yerde bir kopukluk varsa, bunun *munkatı* sayılacağına dikkat çekti. Bütün bu ayrıntıları içine alan çağdaş müelliflerden Abdullah Siracüddin *munkatı* hadisi şöyle tanımlar: “*Senedinde, sahabeden önce tek bir*

¹⁰² İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lik*, thk. Saîd Abdurrahman Musa Kazakî (Beyrut: El-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1984), 2/6.

¹⁰³ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/219.

yerde veya farklı birçok yerde, sadece bir râvinin sâkit olduğu, ancak düşen râvinin senedin başında yer almadığı hadise münkatı hadis denir".¹⁰⁴

3.19. Mu'dal Hadis:

26- وَ سَاقِطُ الثَّانِيْنِ تَوَالِيَا وَإِنْ * فِي مَوْضِعَيْنِ مُعْضَلًا عِلْمٌ ذُكِرَ

26- İki râvi peş peşe düşerse, (senedin ortasında) iki farklı yerde olsa bile, buna mu'dal denilir. Bu bilinen bir ilimdir.

31-	Mu'dal hadiste iki râvi, düşer peş peşe	Istılahları bilmek, neşe üstüne neşe.
-----	---	---------------------------------------

Mu'dal hadisi, munkatı' hadisin bir çeşidi sayan İbn Salâh, onu kısaca "Senesinde iki veya daha fazla kopuk râvi olan hadis" şeklinde tanımlar.¹⁰⁵ Ancak Süyûtî, İbn Salâh'ın bu tarifinde, iki kopuk râvinin peş peşe gelmesi şartını koşar. Zira peş peşe gelmeyen iki farklı yerde iki kopuk ravisi olan bir hadis, munkatı ismini alır.¹⁰⁶

3.20. Tedlîs-i Hafî ve Mürsel-i Hafî

27- وَإِنْ يَكُنْ سَقُوطُهُ حَفِيًّا * إِذْ لَيْسَ فِي تَارِيخِهِ مَأْيَا

28- فَهُوَ مَعَ الْقَصْدِ مُلْتَسِّ حَفِيًّا * وَ دُونَ قَصْدٍ هُوَ مُرْسَلٌ حَفِيًّا

27- Râvinin düşmesi gizli ise ... Zira (rivayeti gidip hocasından aldığı) tarih belli değil. 28- Eğer bunu (râvi), kasıtlı yapmış ise, buna "Tedlîs-i Hafî (gizli tedlis)" denilir... Eğer kasıtlı değilse, buna Mürsel-i Hafî denir.

32-	Görüştüğü hocadan rivayet, aynı izler	Duymadığı haberi, nakleder, kasten gizler
33-	Hadis istilahında, işte bu gizli tedlîs,	Hükmü mekruhtur bunun, sevinir kıs kıs İblîs.

¹⁰⁴ Siracüddin, Şerhu'l-manzûmeti'l-Beykûniyye, 98.

¹⁰⁵ İbnü's-Salâh, Mukaddime, 59.

¹⁰⁶ Süyûtî, Tedribü'r-râvî, 1/241.

Arapça'da "Karanlık" anlamındaki "Deles" kelimesinden gelen "Tedlîs" malın ayıbını gizlemek demektir. Çünkü satıcı meseleyi karartmış, alıcı da karanlık ortamda malın ayıbını görememiştir. İstilah'ta tedlisin iki çeşidi vardır: 1- Tedlîsü'l-İsnâd: Bir râvinin, kendisiyle görüştüğü sâbit olan bir hocadan, işittiği rivayetleri nakletmekle beraber, işitmediği herhangi bir rivayeti de nakletmesine denir. 27. beyit ile 28. beyitin birinci bölümünde kastedilen tedlis, bu çeşittendir. 2- Tedlîsü's-Şüyûh: Râvinin hocasını, meşhur olduğu ismi ile değil, bilinmeyen bir ismi ile zikretmesidir.¹⁰⁷

Mürsel-i Hafî: Bir râvinin, kendisiyle aynı asırda yaşayan –ancak onunla görüşüp görüşmediği bilinmeyen- bir hocadan, onunla görüşmüş imajını veren bir ifadeyle (kâle, an) hadis rivayet etmesine denir.¹⁰⁸

3.21. Muttasıl Senedde Ziyade:

29- وَإِنْ يَزِدُّ رَاوٍ وَنَقَصَ فَضْلًا * فَذَلِكَ الْمَزِيدُ فِيمَا اتَّصَلَ

Eğer bir râvi, fazladan ilave edilir veya çıkarılırsa Böyle hadislere "Muttasıl senedde Ziyâde" denir.

34-	Bir râvi ekle, çıkar, yine sened muttasıl	Muttasıl ziyadedir, yoksa eğer bir fasıl ¹⁰⁹
-----	---	---

Herhangi bir senedde bir râvi ilave edildiği zaman yahut bir râvi çıkarıldığı zaman senedde inkita' (kopukluk) meydana gelmiyorsa (yani sened muttasıl kalmaya devam ediyorsa) böyle hadislere "Muttasıl Senedde Ziyade" ismi verilir.

3.22. Ziyâdetü's-Sika, Şâz, Râcih, Mahfûz

30- زِيَادَةُ النَّقَّةِ مِمَّا قَبْلُ * إِنْ لَمْ يُخَالَفْ عَدَدًا أَوْ أَعْدَلَ

31- وَالرَّاجِحُ الْمَحْفُوظُ وَالْمُقَابِلُ * يُبْنَى لَهُ مِنْ لَفْظٍ شَدَّ فَاعِلٌ

¹⁰⁷ Şinkîti, *Ta'likû't-tehaf*, 55.

¹⁰⁸ Şinkîti, *Ta'likû't-tehaf*, 56.

¹⁰⁹ Fasil kelimesi burada sözlük anlamıyla "kopukluk, kesinti" anlamında kullanılmıştır.

30- Sika bir râvinin ziyâdesi, kabul edilir ... eğer birçok sayıdaki sika râviye veya kendisinden daha sika (a'del) bir râviye muhalefet etmiyorsa,

31- Bu kabul edilen ziyadeye "Râcih" veya "Mahfûz" ismi verilir. Bunun mukabili (zıddı. Yani çok sayıda sika râviye veyahut kendisinden daha sika bir râviye muhalefet ediyorsa) ... Şezze fiilinin üzerine binâ edilen ism-i fâili, "şâz" ismi verilir.

35-	Sika'nın ziyadesi, etmezse muhalefet	Daha sika râviye, makbul, sanki ziyafet.
36-	Muhaltf ise eğer, daha sika râviye	Şâz rivayet olur bu, düşer elbet seviye

Sika bir râvi, kendisi gibi diğer sika râvilerden veyahut kendisinden daha sika bir râviden farklı olarak ziyade bir haber rivayet ettiği zaman, bu ziyade haber hakkında üç durum söz konusudur:

1- Eğer bu ziyade, diğer sika râvilerin veya kendisinden daha sika bir râvinin verdiği habere muhalefet etmiyorsa, bu ziyade kabul edilir.

2- Bu ziyade haber, diğer sika râvilerin veya daha sika bir râvinin verdiği umumî bir haberi sınırlandırıyor veya onların verdikleri mutlak bir haberi takyîd ediyorsa, râcih olan görüşe göre, yine kabul edilir.

3- Ziyâde haber, sika râvilerin veya daha sika râvinin verdiği habere muhalefet ediyorsa, kabul edilmez, reddedilir. Daha sika râvilere muhalefet eden bu ziyade habere şâz haber denir

3.23. Mütâbi

* شَيْخٌ فَذَا مُتَابِعٌ بِهِ قَفِي

32- وَإِنْ تَجَدُّ مُشَارِكًا فِي

32- Bir hadisin senesinde, o hadisi aynı hocadan rivayet eden başka bir râvi (Müşârik) bulursan, aynı hocada iştirak eden ikinci senede "mütâbi" denir.

37-	Bir hadisi, başkası, alır aynı hocadan	Aynı yere ulaşır, girip aynı bacadan
38-	Mutabi denir buna, var tam iştirak, uyum	Hadise kuvvet verir, diye, aldım bir duyum.

Tâbe'a fiili, sözlükte, iki farklı nesnenin aynı şeyde iştirak etmesi, aynı yerde buluşması (muvâfeka) anlamına gelmektedir. Bu fiilin masdarı olan Mutâbaât veya ism-i fâili olan Mutâbi, hadis ıstılahında, aynı hadisi, iki farklı râvinin, aynı hocadan aynı senetle rivayet etmesine denir. İki çeşidi vardır: 1- Tam Mütâbaât, 2- Nâkıs Mutâbaât

1- Tam Mutabaât: İki farklı râvinin rivayet ettiği aynı hadisin senedleri, aynı hocada (râvinin kendi hocasında) birleşip senedin sonuna kadar aynı râvilerle devam ediyorsa, buna tam mütâbaat denir. Misâl: Bir hadisi Hammad b. Seleme; Eyyûb, Muhammed b. Sîrîn, Ebu Hureyra, Hz. Peygamber (s.a.v.) yoluyla rivayet ediyorsa, aynı hadisi başka bir râvi, Eyyûb (aynı hoca), Muhammed b. Sîrîn, Ebu Hureyra ve Hz. Peygamber yoluyla rivayet ettiği zaman, ikinci sened, aynı hocada birleşip senedin sonuna kadar aynı râvilerle devam ettiği için, tam mutabaat ismini alır.¹¹⁰

2- Nâkıs Mutâbaât: İki farklı râvinin rivayet ettiği aynı hadisin senedi, aynı hocada değil de, bir üst tabakadaki hocada birleşiyorsa (yani hocasının hocasında, veya hocasının hocasının hocasında birleşiyorsa), buna nâkıs mutabaât denir. Yukarıdaki misalde, ikinci rivayetin senedinin Eyyûb'ta değil de, Muhammed b. Sîrîn'de veya Ebu Hureyra'da birleşmesi gibi.¹¹¹

3.24. Şâhid:

33- وَإِنْ تَجَدُّ مُوَافِقًا فِي الْمَعْنَى * فَفَطَّ فَيَالشَّاهِدِ هَذَا يُعْنَى

(Eğer hadisin senedinde değil de) sadece manasında muvafakat (uyum) bulursan, buna şâhid denir.

39-	İki hadis: Lafızlar farklı, mana bir, vâhid	İki farklı senedir ki birbirine şâhid
-----	---	---------------------------------------

¹¹⁰ İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 83.

¹¹¹ İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 83.

Bir hadisi, mana itibariyle destekleyen ikinci bir hadis (farklı bir sened ile) gelirse, bu ikinci (destekleyici) hadise, *şâhid* denir. Bir başka ifadeyle, aynı manada iki farklı sened gelirse, biri diğeri'nin *şâhidi* olur.¹¹²

3.25. Müfred, İ'tibâr:

34- وَحَيْثُ لَا فَمُفْرَدٌ وَالْبَحْثُ عَنْ * ذَاكَ بِالْاِعْتِبَارِ يَسْمَى حَيْثُ عَنْ

34- (Eğer bir hadisin mutâbaâtı ve *şâhidi*) yoksa, o hadise *müfred* denir. (müfred hadisin) nakledildiği her yere (حيث عن) bakarak, bunu (mutâbaât'ı veya *şâhid*'i olup olmadığını) araştırmaya *i'tibar* ismi verilir.

40-	Mütabi' ve <i>şâhid</i> yok, kaldı hadis mücerred	Desteksiz bu senedin, istilâh ismi müfred
-----	---	---

İ'tibar, sözlükte, bir şeyi başka bir şeye kıyaslayarak delillendirmek demektir. Hadis istilâhında ise, Müfred hadisin senedine bakarak *şâhid*'i veya Mütâbaâtı olup olmadığını araştırmak demektir.

Mesela, bir hadisi Hammad b. Seleme, Eyyûb, Muhammed b. Sîrîn, Ebu Hureyra ve Hz. Peygamber (s.a.v.) yoluyla rivayet ettiği zaman, bu hadisi Hammad b. Seleme'den başkası Eyyûb'den rivayet edip etmediği araştırılır (i'tibar). Eğer rivayet etmişse (mutâbaât), ne güzel! Etmemişse, Muhammed b. Sîrîn'den Eyyûb'ün haricinde başka bir kimsenin rivayet edip etmediği araştırılır. Eğer rivayet etmişse, ne güzel! Etmemişse, Ebu Hureyra'dan Muhammed b. Sîrîn'in haricinde birisinin rivayet edip etmediği araştırılır. Eğer etmişse, ne güzel! Etmemişse, Hz. Peygamber'den Ebu Hureyra'nın haricinde başka bir sahabînin rivayet edip etmediği araştırılır. Eğer etmişse, ne güzel! Eğer bu hadisi Ebu Hureyra'nın haricinde başka bir sahâbi de rivayet etmemişse, manasını destekleyen *şâhid*'i de yoksa, o zaman bu hadisin *müfred* olduğuna hükmedilir.¹¹³

¹¹² İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 84.

¹¹³ Şımkâtî, *Ta'likû't-tehaf*, 65.

3.26. Mevzû:

- 35- وَإِنْ يَكُنْ رَاوِيَهُ يَقْصِدُ الْكُذْبَ * فَذَلِكَ الْمَوْضِعُ طَرَحَهُ يَجِبُ
36- وَرَبَّمَا أُطْلِقَ فِيمَا اتَّفَقَا * فِيهِ بَلَا قَصْدٍ لَأَنْ يَخْتَلِقَا

35- Eğer râvi, yalana kastetmiş ise, o rivayet mevzû'dur. Atılması mecburdur

36- Belki de (bazen), hadis uydurmaya kastı olmadığı halde, sözü yalan ile birleşirse (rivayetinin yalan olduğu ispatlanırsa), buna da mevzu ismi verilebilir.

Kelime anlamı “uydurmak, yalan söylemek, iftira atmak” anlamına gelen mevzu, hadis ıstılahında, Hz. Peygamber'e kasten yalan haber nispet etmektir.

41-	Verir ise bir kimse, hilaf-ı vâki beyan	Yalan denilir buna, ne kötü bir hezeyan
42-	Yapınca râvi bunu kasten, hadis mevzudur	Reddi mutlak vâciptir. Son karar işte budur

3. 27. Metruk:

- 37- وَإِنْ يَكُنْ مُتَّهَمًا بِهِ فَقَطُّ * فَذَلِكَ الْمَتْرُوكُ عِنْدَ مَنْ فَرَطُ

Eğer râvi, sadece yalan söylemek ile itham edilmişse, selef ulemasının nezdinde, onun rivayet ettiği hadis *metruk* olarak tanımlanmıştır.

43-	Yalan söylersen eğer, rivayetin alınmaz	Bu fen'de metruk denir, sana, kimse inanmaz
-----	---	---

Bir râvi, hadis uydurmak ile değil, insanlar arası ilişkilerinde yalan söylemek ile itham edilmiş ise, bu râvinin rivayet ettiği hadise “Metruk” denir. Mevzû denmez. Çünkü Hz. Peygamber'e yalan isnat ettiğine dair bir delil yoktur. Metruk hadis, başka yollarla desteklenmezse, terk edilir. Zayıf hükmündedir.

3.28. Münker:

38- وَمَا رَوَى فَاسِقٌ أَوْ غَافِلٌ أَوْ * ذُو غَلَطٍ فَاحِشٍ مُنْكَرٍ دَعَا

39- وَقَدْ يُقِيدُ بِمَا خَالَفَ مَا * لِنَفَقَةٍ وَذَا الْمَعْرُوفِ سَمَا

38- (Muhaddisler), fâsık (herhangi bir büyük günah işleyen veya küçük günahlarda ısrar eden) yahut gâfil (rivayet ettiğini unutan) yahut fâhiş bir hata yapan kimsenin rivayet ettiği habere *münker* dediler

39- Bazen münker hadis, (fâsık, gâfil, fâhiş hata yapan bir râvinin) sika bir râviye veya üstün olan (maruf) bir rivayete muhalefet ederek rivayet ettiği bir hadis ile sınırlandırılır.

44-	Râvi fâsık ve gâfil ise, bu hadis münker	Fâhiş hata yükünü, hangi terazi çeker?
-----	--	--

3.29. Mualllel Hadis:

40- وَمَا بِهِ وَهُمْ خَفِيٌّ يَعْقَلُ * مَعَ التَّامُّلِ هُوَ الْمُعَلَّلُ

40- Gizli bir problemi olan, bu gizli problem de ancak derin bir düşünme (araştırma) ile bilinen rivayete *mualllel* denir.

45-	Hadis zahirde selim, illet yok sanar millet	Lakin, en derin ilmi olan, görür bir illet
-----	---	--

Hadis usûlü'nde illet"li veya mualllel hadis, rivayetin zâhiri problemsiz gözükmesine rağmen, hadisin sıhhatini yaralayan kapalı ve gizli bir probleme sahip olan rivayete denir. İlet çok gizli ve kapalı olduğu için, onu, ancak bu fende derin bir bilgiye, keskin bir zekaya, büyük bir yeteneğe sahip olan en uzman muhaddisler keşfedebilir. Bu nedenle çok az sayıda muhaddis bu konuda eser yazmıştır.¹¹⁴

3.30. Muzdarib Hadis:

41- وَمَا بِهِ اِخْتِلَافٌ مَتْنٍ أَوْ سَنَدٍ * مُضْطَرِبٌ إِنْ لَمْ يَبِينْ مَا يَعْتَمَدُ

¹¹⁴ İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 89.

41- (iki rivayetin) metninde veya senedinde ihtilaf olan, birini diğerine tercih ettiren mutemed bir delil de bulunmayan hadise *muzdarib* denir.

46-	İki sahih hadis var, sağlam aynı kuvvette	Muhalif birbirine, ya metin ya senette
47-	Tercih te yoksa eğer, birini diğerine	Muzdarib oldu hadis, bak derinden derine

Sözlükte “düzeni bozulan, karışıklık (ihtilaf) oluşan şey” anlamına gelen İzdırab, hadis usûlü’nde, aynı derecede kuvvetli olan iki senedin, metninin veya senedinin birbiriyle ihtilaf etmesi, birini diğerine tercih ettiren bir delilin de bulunmaması durumunda oluşan hadise denir.¹¹⁵

3.31. Müdrec Hadis:

42- الْمُدْرَجُ الَّذِي أَتَى فِي سَنَدِهِ * أَوْ مَتْنِهِ مَا لَيْسَ مِنْهُ فَاقْتَدَهُ

42- Senedde veya metinde, onda olmayan bir şey geldiği zaman, buna *müdrec* denilir. Bu (kurallara) uy.

48-	Müdrec hadiste râvi, bir söz katar metine	Hüküm için bakılır, kalpteki niyetine
-----	---	---------------------------------------

Sözlükte, bir şeyi başka bir şeye katmak, ilave etmek anlamına gelen müdrec, ıstılahta, râvilerden birisinin, hadisin metnine veya senedine, onların aslında olmayan bir fazlalık ilave etmesine denir.¹¹⁶

3.32. Muhkem Hadis:

43- وَ الثَّابِتُ الْمَقْبُولُ إِنْ هُوَ سَلِمَ * مِنَ الْمُعَارِضِ فَبِالْمُحْكَمِ سَمٍ

43- Sâbit ve makbul olan görüş şudur: Eğer hadis, kendisine muhalefet eden (muâriz olan) başka bir rivayetten hâli ise (bir hadise, muarız olan başka bir hadis yoksa), bu hadise *muhkem* ismi verilir.

¹¹⁵ Şınkîti, *Ta'likû't-tehaf*, 74.

¹¹⁶ Şınkîti, *Ta'likû't-tehaf*, 76.

49-	Bak bir hadise. Yoksa eğer hiçbir muâriz	Buna muhkem denilir. Büyük ibret umarız.
-----	--	--

Hadis uleması, herhangi bir hadisi aldığı zaman, o hadise zıt (muhalet eden) başka bir hadis yoksa, muhalifi olmayan bu hadise muhkem hadis ismini vermişlerdir. Mevcut hadislerin ekseriyeti bu kabildendir.

3.33. Muhtelefü'l-Hadis:

44- وَ حَيْثُ لَأَ وَالْجَمْعُ فِيهِ يُحْتَدَى * فَإِنَّهُ مُخْتَلَفٌ الْحَدِيثِ ذَا

44- Eğer (muarızdan hâli) değilse (yani bir makbul hadise muhalet eden, başka bir makbul hadis var ise), her ikisini aynı hizaya getirip arasını cem'etmek (uyumlu hale getirmek) mümkün ise, işte bu tür hadislere "muhtelefü'l-hadis" ismi verilir.

50-	İki makbul hadis: Birbirine zıt zâhirde	İsmine muhtelef de, yüzlerini çevir de
-----	---	--

İki sahih hadis, ikisi de aynı kuvvette, biri diğeri ile zâhirde çatışıyor, eğer her ikisinin arasını makul bir şekilde cem'etmek imkânı varsa, bu tür hadislere muhtelefü'l-hadis ismi verilir.

3.34. Nâsîh ve Mensûh

45- وَ حَيْثُ لَأَ وَعُرِفَ التَّارِيخُ * فَذَلِكَ النَّاسِخُ وَالْمَنْسُوخُ

45- (iki makbul birbirine zıt haberin aralarını cem imkanı) yoksa, tarihleri de biliyorsa, işte onlara nâsîh ve mensûh denilir.

51-	Cem edilmese eğer, iki sahih zıt haber	Son haber nâsîh, önce geleni iptal eder
-----	--	---

İki aynı kuvvette makbul haber, birbiri ile çeliştiği zaman, aralarını makul bir yolla cem etme imkanı bulunamazsa, o zaman her iki haberin tarihlerine bakılır. Sonra vârid olan haber, nâsîh'tir. Alınır, amel edilir. Önce vârid olan haber, mensûh'tur. Hükmü ortadan kaldırıldığı için alınmaz, amel edilmez.

Bir biri ile teâruz eden iki sahih rivayet ile karşı karşıya kaldığımız zaman, genel itibariyle, takip edilecek metod sırasıyla şöyledir:

1- Cem': Her iki rivayetin arası, makul ve mutedil yollarla birleştirilir.

2- Nesh: İki rivayetin arasını cem etmek mümkün değilse, her iki rivayetin tarihleri araştırılır. Sonraki tarihte gelen rivayet, öncekini nesheder.

3- Tercih: Eğer iki rivayetin tarihleri de bilinmiyorsa, o zaman birini diğerine tercih ettirecek yollar araştırılarak biri diğerine tercih edilir.

4- Tevakkuf: Eğer birini, diğerine tercih ettirecek bir delil de bulunamazsa, o zaman tevakkuf edilir. Hadis ne kabul edilir, ne reddedilir. Zira bir başka muhaddis gelip bu üç aşamanın (cem, nesh, tercih) herhangi birisinde yeni bir bilgi veya delile ulaşabilir.

3.35. Garîbü'l-Hadîs:

46- تَمَّ غَرِيبُ اللَّفْظِ مَا يُحْتَاجُ فِي * مَعْنَاهُ لِلْعَةِ إِذْ لَمْ يُؤْلَفِ

46- Sonra lafzı garib (olan kelimeleri unutma). Onlar, manasını anlamak için sözlüğe ihtiyaç duyulan lafızlardır. Çünkü onlar pek alışılmış kelimeler değildir.

52-	Bazı lafızlar, mana kapalı, lügat lazım,	Garibü'l-hadis'tir bu, okumak alın yazım.
-----	--	---

Hadislerin lafızlarında geçen kapalı, anlaşılması zor kelimelere *garîbü'l-hadis* denir. Bu kelimeler günlük hayatta pek kullanılmadığı için manası bilinmez. Bu konu hakkında ilimsiz konuşmak, Hz. Peygambere yalan isnat etmeye götürdüğü için çok tehlikelidir.¹¹⁷ Ebu Ubeyde Kâsım b. Sellâm ile Ebu Ubeyde Mamer b. Müsenna bu alanda eser yazan iki büyük uzmandır.

3.36. Müşkilü'l-Hadîs:

47- وَإِنْ يَكُنْ يَغْمُضُ مِنْ مَعْنَاهُ لَا مِنْ لَفْظِهِ فَهُوَ الْمُسَمَّى مُشْكِلًا

¹¹⁷ Şinkâtî, *Ta'likü't-tehaf*, 81; İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 272.

47- Eğer kapalılık, hadisin -lafzında değil- genel manasındaysa, o hadise *müşkil* ismi verilir.

53-	Hadiste lafız açık, lakin mana kapalı	Müşkil'i tevil eder, ancak, güzel kafalı
-----	---------------------------------------	--

Bazı hadislerin kelime anlamı açık olmasına rağmen gösterdiği genel anlam kapalı olabilir. Bu tür hadislere müşkil denilir. Cibril hadisinde kıyametin alametlerinden soran Cebrail'e, Hz. Peygamber'in "Câriyenin efendisini doğurduğunu gördüğün zaman" ifadesi, bir misal olarak verilebilir. Ebu Cafer et-Tahavî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr ve beyânü'l-müşkili minhâ* adlı eseri, bu alanda muazzam bir kaynaktır.

3.37. Musahhaf ve Muharraf

48- مَا غَيْرَ النَّقْطِ هُوَ الْمُصْحَفُ * وَإِنْ يَكُنْ فِي الشَّكْلِ فَالْمُحَرَّفُ

48- (Sened veya metinde) bir nokta değiştirilirse, buna *musahhaf* denilir. Eğer değişiklik, harfin (veya kelimenin) şeklinde yapılırsa, buna da *muharraf* denilir.

54-	Lafızlarda bir nokta değişir, ismi Tashîf	Harfin şekli değişir, denilir buna Tahrîf
-----	---	---

"حیان" İki yılan, kelimesindeki "ye" harfinin bir noktası düşerse, çok sevgili manasına gelen "حبان" haline dönüşür. Bu tür nokta değişikliklerine tashîf veya musahhaf denir. *أَبِي* kelimesini, *أَبِي* şeklinde değiştirmeye tahrîf veya muharraf denir. Bazen tashîf ve tahrif aynı anlamda kullanılmıştır. Ancak Fâsi - Süyûtî'nin yaptığı gibi- her iki ıstılahı daha da özelleştirerek bir birinden ayırmıştır.

3.38. Mübhem

49- وَالْمُبْهَمُ الَّذِي بَمَتْنٍ أَوْ سَنَدٍ * بَتْرَكِ تَعْيِينِ لِمَذْكُورٍ وَرَدَّ

49- Mübhem şöyle bir hadistir ki ya metin ya da senette gelir. (Bir başka rivayette ismi) zikredilen muayyen bir şahsı belli etmeyi terk ederek yapılır.

55-	Sened veya metinde, "fûlân" der, isim vermez	Mübhem olur bu hadis, yapanı kimse yermez
-----	--	---

Sözlükte "gizledi, belli etmedi" manasında kullanılan mübhem, hadis ıstılahında, senette veya metinde geçen herhangi bir kimsenin ismini belli etmeden "bir adam, bir kadın, birisi (fûlân), bir insan" gibi ibarelerle rivayet etmeye denir. Bu şahısların kim olduğunu diğer rivayetlere bakarak araştırıp bulmak, hadis ıstılahlarında önemli bir bölümdür.

3.39. Hâtime:

* اخِذَةٌ مِنَ الْمُهْمِ بِطَرْفٍ	50- وَقَدْ تَنَاهَتْ طُرْفَةٌ مِنَ الطَّرْفِ
* سَنِيَّةٌ يَجْلُو الدُّجَى سَنَاهَا	51- مَخْتَوْمَةٌ بِحَمْدٍ مَنْ سَنَاهَا
* عَلَى الَّذِي اصْطَفَى بِالْخِتَامِ	52- مَخْتَوْمَةُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ

50- Turfetü't-taraf manzumesi bitti. Hadis ıstılahlarından önemli bir taraf olarak.

56-	İşte bitti manzume, ismi Turfetü't-taraf	Aldı ıstılahlardan, önemli birçok taraf
-----	--	---

51- Onu yükselten (Allah'ın) hamdi ile mühürlenerek ... Öyle yükseklik ki (سَنِيَّةٌ), onun (manzumenin) ışığı (سَنَاهَا), gecenin karanlığını (الدُّجَى), aydınlatır (يَجْلُو)

57-	Allah'ın hamdi ile, ona mühür vurulur	Bulanık sular, onun ışığıyla, durulur
-----	---------------------------------------	---------------------------------------

52- Salât ve selâm ile sona ererek, seçtiği son peygambere...

58-	Salat ve selam olsun, seçilen son Nebi'ye	Gökten sel olup aksın, nice güzel hediye
-----	---	--

4.Fâsî ile Beykûnî Mukayesesi:

Bu manzûmeyi, onunla hemen hemen aynı asırda yaşayan ve bir benzeri olan Beykûniye ile kıyasladığımızda, Muhammed el-Fâsî'nin, hadis ıstılahlarını güzel bir tertip ve sıralama ile serdettiğini, Beykûnî'nin yaptığı gibi ıstılahları

bir biriyle ilgisi olmayan yerlerde zikretmediğini,¹¹⁸ Beykûnî'den daha fazla sayıda hadis ıstılahlarını ele alıp nazmettiğini görüyoruz. Mesela Beykûnî, ihtisar etme gayesiyle, hadis usulü terimlerinden muallak, şâhid, mechul, nâsih, mensûh, mütâbaat gibi ıstılahları ele almazken¹¹⁹ Turfe bu ıstılahları ele alıp nazmeder. Bu yönleriyle Beykûniye'nin fevkinde diyebileceğimiz bu eser, ne var ki, letâfet, belâgat ve şöhret yönünden Beykûnî'nin dîn'undadır. Her iki manzûmenin de hadis usûlünü muhtasar olarak yeni başlayan talebelere bir kolaylık olması için kaleme alındığını göz önünde bulundurursak, "et-Turfe, daha çok, kuzey Afrika ülkelerinde, Beykûnî ise Şam ve Kûfe'de, birisi İslâm dünyasının doğusunda, diğeri de batısında, diğerinden daha çok şöhret kazanmıştır" dememiz mümkündür.¹²⁰

5.Fâsî'nin "Turfetü't-Taraf" Manzûmesi Üzerine Yazılan Şerhler

Abdülhay Kettânî'nin *Fihrisü'l-fehâris*'te bu manzûme için "Fas'ta daima kullanılan bir eser. Fas ehli onun üzerine birçok hâşiyeler yazdı"¹²¹ dediği *Turfetü't-taraf* hakkında yapılan şerh ve hâşiyeler -tespit edebildiğimiz kadarıyla- şunlardır:

1- *Şerhu't-turfe fi nazmi elkâbi'l-hadis*: Bu şerhin sahibi, müellif ile aynı aileden olan Ebu Abdullah Muhammed b. Abdulkâdir b. Ali b. Yusuf el-Fâsî'dir (ö. 1116/1704). Ribât'ta "el-Hizânetü'l-âmmе"de 1373 kayıt numarasıyla, 111 ile 119 varakları arasında, yaklaşık 35 satırdan oluşan 17 sayfa halinde mahtuttur. Ayrıca Dr. Ahmed el-Yezîdî'nin danışmanlığında Senâ el-Yezîdî, bu

¹¹⁸ Mesela, yedinci beyitte merfû' ve maktû' hadisin tanımını yapmış, ancak aynı bağlamda zikredilmesi gereken mevkûf hadisi on beşinci beyite ertelemiştir. Yine aynı şekilde, aziz ve meşhur'u on ikinci beyitte zikretmiş, fakat aynı bağlamdaki garip hadisi on yedinci beyitte ele almıştır. Beykûnî'yi buna iten sebebin kafiyeye riayet etme düşüncesi olduğu açıktır.

¹¹⁹ Mehmet Bilen, "Ohinli Şeyh Alauddin ve Hadis Usulüne Dair Manzumesi", *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 103.

¹²⁰ Şmkîti, *Ta'likü't-tehaf*, 3.

¹²¹ Muhammed Abdulhayy b. Abdulkarim, el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşîhât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1402/1982), 1/183.

şerhi makale haline getirmiş ve “Mecelletü Dâru’l-Hadîs el-Haseniyye” İlmî Araştırmalar Dergisi 343 ile 390 sayfaları arasında bu makaleyi şerh ile birlikte yayınlamıştır. Kettânî bu şerh için “meşhûr” ve “mütedâvel” ibarelerini kullanır. Üzerinde birçok hâşiyeler yapıldığını söyler.¹²²

2- *Şerhu’t-Turfe fi istilâhi’l-hadîs*: Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed el-Hudaykî (ö. 1189/1775). Ziriklî *el-A’lâm*’da,¹²³ Sûsî *Sûs el-Âlime*’de,¹²⁴ Kettânî *Fihrisü’l-Fehâris*’te,¹²⁵ bu eserden bahsetmiştir.

3- *Ta’liku’t-tehaf’alâ manzûmeti turfeti’t-taraf*: Muasır müelliflerden Ahmet b. Seyyidî Muhammed eş-Şinkîti tarafından kaleme alınan bu şerh, Ebu Âliye Fahreddin b. Zübeyr el-Mehasînin tahkiki ile önce Birleşik Arap Emirlikleri’nde (Ac mân) “Mektebetü’l-Furkan” Yayınevi tarafından 1999 yılında basılmıştır. Sonra Ürdün’de 2008 yılında “ed-Dâru’l-Eseriyye” tarafından yayınlanmıştır.

Sonuç:

Rivayet edilen haberlerden hangisinin makbûl, hangisinin merdûd olduğunu tespit etmek maksadıyla kurulan hadis usûlü ilminin temel esasları, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde doğmuş, hicri ikinci ve üçüncü asırda gelişmiş, dördüncü asırda Râmhürmüzî’nin (ö. 360/971) “*el-Muhaddisü’l-fâsil*” eseriyle müstakil bir disiplin haline gelmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245) ile iyice zenginleşmiştir.

Yedinci asrın ortalarında İbn Ferah el-İşbîlî’nin (ö. 699/1300) “*Garâmî Sahîh*” manzûmesi ile farklı bir boyut kazanan hadis usûlü, artık manzûm

¹²² Muhammed b. Ca’fer el-Kettânî, *er-Risâletü’l-müstatrafe li beyâni meşhûri kütübî’s-sünneti’l-müşerrafe*, thk. Muhammed Muntasır b. Muhammed Zemzemî (b.y.: Dâru’l-beşâiri’l-islâmiyye, 1421/2000), 217.

¹²³ Ziriklî, *el-A’lâm*, 6/15.

¹²⁴ Muhammed Muhtar b. Ali b. Ahmed es-Sûsî, *Sûs el-âlime* (Mağrib: ed-Dâru’l-Beydâ, 1404/1984), 193.

¹²⁵ Kettânî, *Fihrisü’l-fehâris*, 1/352.

olarak yazılmaya başlanmıştır. Giderek İslâm dünyasında hadis usûlü manzûmeleri artmış, çeşitli boyutlarda birçok manzûmeler yazılmıştır. Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî (ö.817/1415), Kemalüddin eş-Şümunnî (ö.821/1419), İbn Zekrî et-Tilimsânî (ö.899/1494), Radyüüddin el-Gazzî (ö.935/1529) ve İbn Fettûh el-Beykûnî (ö. 1080/1669) gibi âlimlerin manzûmeleri; Şihabüddin el-Hüveyyî (ö.693/1294), Zeynüddin el-İrâkî (ö.806/1404), Muhammed b. Abdurrahman el-Berşensî (ö.808/1406) ve Celalüddin es-Süyûtî (ö.911/1506) gibi âlimlerin *Elfiyye*'leri, hadis usûlü'nde yazılan belli başlı manzûm eserler arasında yer almıştır.

Ebû Hâmid Muhammed b. Yusuf el-Fâsî'nin (ö.1052/1642) elli iki beyitten oluşan *Turfetü't-Taraf* adlı manzûmesi, akademik muhtevası, edebî üslûbu, latif kâfiye yapısı, güzel tertibi, muhtasar hacmiyle, İslam ilim dünyasına, önemli bir katkı sağlamıştır. Hadis istilahlarını muhtasar olarak öğrenmek isteyen yeni talebeler için mutlaka okunup ezberlenmesi gereken, Hadis ilimlerinde uzmanlaşmak isteyenler için ise "kaçınılması mümkün olmayan" bir eserdir.

Bu eserin Türkçe'ye tercüme edilip tahlil edilmesi, ilim dünyasına bir zenginlik kattığı gibi 7+7=14'lü hece yapısıyla Hadis Usulünde yeni bir "Türkçe Manzume" inşâ edilmesi açısından da önemli bir çalışmadır.

Kaynakça

- Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. İbrahim Hamdi el-Medenî v.dğr. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Bağdâdî, Ebu Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî. *el-Müttefik ve'l-müfterik*. thk. Muhammed Sâdik. Dimeşk: Dâru'l-Kâdirî, 1417/1997.
- Berşensî, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman b. Abdulhâlık b. Sinan. *el-Mevridü'l-asfâ fi 'ulûmi hadîsi'l-Mustafa*. (Mahtut). Berlin 2/11 Spr. 1047.

- Bilen, Mehmet. "Ohinli Şeyh Alaaddin ve Hadis Usulüne Dair Manzumesi", *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012), 87-107.
- Dernîka, Muhammed Ahmed. *Mu'cemü a'lâmi şu'arâi medhi'n-nebî*. b.y. Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.
- Ebu Şehbe Muhammed b. Muhammed b. Süveylim. *el-Vasît fi ulûmi mustalahi'l-hadîs*. b.y.: Daru'l-fikri'l-arabi, ts.
- Ehdel, Süleyman b. Yahya b. Ömer Makbul. *el-Menhelü'r-revî 'alâ manzûmeti'l-Mecdi'l-lugavi*. thk. Harun b. Abdurrahman el-Cezârî. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1427/2007.
- Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed b. Zekeriyya el-Ensârî. *Fethu'l-Bâkî bi şerhi Elfiyeti'l-İrâkî*. thk. Abdullatif Hemîm & Mahir el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2002.
- Etyûbî, Muhammed b. Şeyh Ali b. Adem el-Etyûbî. *İs'âfu zevi'l-vatar bi şerhi nazmi'd-dürer*. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1436/2014.
- Fâsî, Ebu Hâmid Muhammed el-Arbî b. Yusuf. *Mir'âtü'l-mehâsin min ahhâri's-şeyh Ebi'l-Mehâsin*. thk. Hamza b. Ali el-Kettânî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, ts.
- Hattâbî, Ebu Süleyman Ahmed b. Muhammed. *Me'âlimü's-sünen*. Halep: Matbaatü'l-ilmiyye, 1350/1932.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdurrahim b. Hüseyin. *et-Tebşira ve't-tezkira*. thk. Abdullatif el-Hemîm. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2002.
- İbn Cemâa, Ebu Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. İbrahim b. Sa'dullah b. Cemâa. *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dimaşk: Dâru'lfikir, 1406/1985.
- İbn Dakîkî'l-İd, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî. *el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1401/1989.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tağlîku't-ta'lik*. thk. Saîd Abdurrahman Musa Kazakî. Beyrut: El-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1984.
- İbn Hibban, Ebu Hâtîm Muhammed b. Hibban b. Ahmed. *es-Sahîh*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1998.
- İbn Huzeyme, Ebu Bekir Muhammed b. İshak b. Huzeyme. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-islam, ts.
- İbn Mülakkın, Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Mukni' fi 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Abdullah b. Yusuf el-Cüdey'. Suudi Arabistan: Dâru fevvâz, 1413/1992.
- İbnü Abdi'l-Berr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdi'l-Berr. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlih*. thk. Ebu'l-eşbâl ez-Züheyrî. Suudi Arabistan: Dâru ibni'l-cevzî, 1414/1994.
- İbnü Abdi'l-Berr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdi'l-Berr. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. Thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî. Mağrib: Vezâratü umûmi'l-evkâf ve's-şu'ûni'l-islâmiyye, 1387/1967.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Mecdüddin el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî v.dğr. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1399/1979.
- İbnü's-Salâh, Ebu Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman. *Ma'rîfetü envâi ulûmi'l-hadîs, Mukaddime*. thk. Nurettin Itr. Beyrut: Dâru'l-fikir, 1406/1986.
- Kâdirî, Muhammed b. Tayyib. *Neşrü'l-mesâni li ehli'l-karni'l-hâdiye aşara ve's-sânî*. thk. Muhammed el-Hiccî & Ahmed Tevfik. Ribat: Mektebetü't-Tâlib, 1402/1982.
- Kâfiyecî, Muhammed b. Süleyman. *el-Muhtasar fi 'ilmi'l-eser*. thk. Ali Zevîn. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1407/1986.
- Karacabey, Sâlih. "Hattâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/489-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

*The Analysis of the Mandhumah named Turfah at Taraf From The Perspective of the
Methodology of Hadith Sciences and Its Translation into Turkish as A Poetic Work*

- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matbaatül-kübrâ el-emîriyye, 7. Basım, 1323/1905,
- Kazvînî, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. b.y.: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- Kazvînî, Ömer b. Ali b. Ömer el-Kazvînî. *Meşîhatü'l-Kazvînî*. thk. Dr. Âmir Hasan Sabri. b.y.: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1425/2005.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, ts.
- Kelebâzî, Ebu Bekir Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrahim b. Yakub el-Kelebâzî. *Bahru'l-fevâid (Meâni'l-ahbâr)*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/1999.
- Kettânî, Muhammed Abdulhayy b. Abdulkerim. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşîhât*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1402/1982.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-müstatrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrafe*. thk. Muhammed Muntasır b. Muhammed Zemzemî. b.y.: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 1421/2000.
- Kutlay, Halil İbrahim. *Hadiste sened tenkidi*. İstanbul: Elif Yayınları, 1436/2015.
- Küçük, Râşid. "İsnâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Minyâvî, Ebu Münzir Mahmud b. Muhammed. *Şerhu'l-mûkıza li'z-Zehbî*. Mısır: el-Mektebetü's-şâmile, 1432/2010.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbüddin. *Hülâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdiye aşar*. b.y.: Dâru Sâdır, ts.
- Mübârekfûrî, Ebu Hasan Ubeydullah b. Muhammed. *Mir'âtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtü'l-mesâbîḥ*. Hindistan: İdâretü'l-buhûsi'l-ilmîyye, 3. Basım, 1404/1983.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ rasûlillah*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, ts.

- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref en-Nevevî. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osman el-Haşat. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabi, 1405/1984.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc şerhu Sahih-i Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2. Basım, 1392/1972.
- Özel, Ahmet. "Ebü'l-Mehâsin el-Fâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/337. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özkuyumcu, Nadir. "Tıtvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *el-Gâye fi şerhi'l-Hidâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. Ebu Âiş Abdülmün'im İbrahim. b.y.: Mektebetü evlâdi's-şeyh li't-türâs, 1421/2001.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *el-Kavlü'l-bedî' fi's-salâti 'ale'l-habîbi's-şefî'*. b.y.: Dâru'r-reyhân li't-türâs, ts.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-sünne, 1424/2003.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânethâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*. Riyad: Dâru'l-verrâk, 1419/1997.
- Siracüddin, Abdullah, *Şerhu'l-manzûmeti'l-Beykûniyye fi mustalahi'l-hadîs*. Haleb: Dâru'l-fellah, ts.
- Sûsî, Muhammed Muhtar b. Ali b. Ahmed. *Sûs el-âlîme*. Mağrib: ed-Dâru'l-Beydâ, 1404/1984.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Elfiyye*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyabî. b.y.: Daru Taybe, ts.
- Şâfî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Müsned*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1400/1980.

*The Analysis of the Mandhumah named Turfah at Taraf From The Perspective of the
Methodology of Hadith Sciences and Its Translation into Turkish as A Poetic Work*

- Şensoy, Sedat. “Şınkîfî, Ahmet Emin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şınkîfî, Ahmed b. Seyyidî Muhammed. *Ta'likû't-tehaf alâ manzûmeti Turfeti't-taraf fi mustalahi men selef*. thk. Ebü'l-Âliye el-Mehassî. Acman: Mektebetü'l-Furkan, 1419/1999.
- Tahhan, Mahmud b. Ahmed b. Mahmud. *Teysîrü mustalahi'l-hadîs*. b.y.: Mektebetü'l-me'ârif, ts.
- Tankuş, Emine. *Müselsel Hadis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd, Süleyman b. Davud b. Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî, Mısır: Daru Hecr, 1419/1999.
- Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed. *el-Hülâsa fi ma'rifeti'l-hadîs*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2008.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevra. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1419/1998.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevra. *el-İlelü's-sağîr*. thk. Ahmet Muhammed Şâkir. Beyrut: Daru İhyai't-türâsi'l-arabî, ts.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüşdü. “Recez”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/509. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed. *Şerhu'l-manzûmeti'l-Beykûniyye fi mustalahi'l-hadîs*. thk. Fehd b. Nâsır b. İbrahim Süleyman. b.y.: Dâru's-süreyyâ li'n-neşr, 1423/2003.
- Yücel, Ahmet. “Avâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/105. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Mûkıza fi ilmi mustalahi'l-hadîs*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. Haleb: Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1412/1991.
- Zirikî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed. *el-A'lâm*. b.y. Dâru'l-İlim li'l-melâyîn, 15. Basım, 1422/2002.

Ek: Turfetü't-Taraf Manzum Tercümesi

Turfetü't-Taraf Manzum Tercümesi

Muhammed b. Yusuf el-Fâsî

Tercüme: Fehmi Çiçek

Mukaddime:

- 1-Hamd olsun, en güzel söz, Kur'an'ı indirene
Yanan kapleri, rahmet suyuyla dindirene
2-Kesilmesin, ebeden ebed, Salât ve Selâm
Sayısınca, dillerden çıkan her harf, her kelâm
- 3-Allah'ın bol ikrâmı, Nebî'ye sel sel aksın,
Âl ve Ashâb'a da. Gönülleri aşkla yaksın.
4-Mevlâ, Sika râviyi, nimetlerde yüzdürsün,
Güvenle nakledenin, hep yüzünü güldürsün.
- 5-Teşvik etti beni, bu sanata, bazı eşrâf
Her ıstılah bir inci, sanki mercan her taraf
6-Talebe icabette, ben, kusur işlemedim
Hayır taleb edene, "malım yok, az" demedim.
- 7-Manzûme'de gâyem, tek, tek Hadis ıstılahı,
Umûdum yalnız, dünya ve âhiret felâhı.
8-İsterim tek Allah'tan, yalnız O'ndan, hidâyet
Ulaştırsın doğruya, dâim bilâ nihâyet.

Metin:

- 9-Metin ki, ıstılahta, nakledilen bir sözdür,
Sözlükte, kuvvet, şiddet, bir şeyin aslı, özdür.

Sened:

- 10-Söze ulaşan zincir, ıstılah ismi "Sened",
"Fülânün sened" demek: Güvenilir, mu'temed.

Sahih Hadis:

- 11-Senedi muttasıldır, râvi zabtı tam, kâmil,
Şâz değil, hiç illet yok, râvi ilmiyle âmil.

Hasen Hadis:

- 12-Sahih hadisin hemen her şartı, var hasen'de
Makbuldür, "Zabt tam değil, biraz hafif" desen de.

Zayıf Hadis:

13-Zayıf hadiste, sıhhat, hasen şartları düşer,
Ya biri, ya ikisi veyahut üçer beşer.

14-Ya zabt'ta bir kusur var, ya da senedi kopuk,
Ya bir illet var, şâzdir, veya adâlet bozuk.

Mütevâtir Hadis:

15-Mütevâtir hadiste, nakleder çok, çok aded,
Sayıda sınır yoktur; doğru, kesin, mu'temed.

Haber-i Vahid:

16-Mütevâtir olmayan nakil, haber-i vâhid
Sahih'se eğer, tasdik gücüne, herkes şâhid

Meşhur Hadis:

17-Her tabakada en az üç râvi varsa; meşhûr
"Bu hadis şanlıdır" der, muhaddis ehl-i cumhur

Aziz ve Garib Hadis

18-Her tabakada iki râvi var, hadis aziz
Tek râvi varsa eğer, "Garib" diyen de biziz

Merfu Hadis:

19-Sened ulaşmışsa en değerli peygambere
"Merfû, yüce" deriz biz, bu kıymetli habere

Müsned Hadis:

20-Râviler birleşirse, hep beraber Ahmed'e
Müsned hadis diyoruz, bu muttasıl senede

Mevkuf Hadis:

21-Sahabî senedde son durak, hadis mevkuftur
Muttasil veya kopuk; ne güzel bir lütuftur

Muttasil Hadis:

22-Merfû hadise denir, muttasıl veya mevsûl
Kopuk değilse sened; ismini verir usûl.

Maktû Hadis:

23-Senedin en sonunda, tâbiîn, der bir haber,
"Maktu hadis" ismini alır, işte bu eser.

Âli ve Nâzil İsnad:

24-Râvi sayısı azsa, yakındır elbet menzil,
Az olan sened âli, çok olan sened nâzil

Müselsel Hadis:

25-Bir fiil yaptı, bir söz, beşerin efendisi

Her râvi, aynı şeyle, nakletti bu hadisi

26-İşte böyle rivayet, istilahta müselsel

Aksın her bir râviye, rahmet ırmağı, sel sel

Mühmel Hadis

27-Râvi, iki hocası var, aynı isimleri

Gel ayrı bir birinden, bu farklı cisimleri

Muallak Hadis:

28-Sened başında düşer, bir veya birkaç râvi

İsterse hepsi düşsün, muallak der Nevevî

Mürsel Hadis:

29-Tâbiî düşürür, bir sahabî, hadis Mürsel

Ulema çok dikkatli, her an, âhir ve evvel

Munkatı Hadis:

30-Senedde tek bir râvi kopar, hadis munkatı

İki tarafta değil, farklı yer, çatlar çatı

Mudal Hadis:

31-Mu'dal hadiste iki râvi, düşer peş peşe

İstihlaları bilmek, neşe üstüne neşe.

Tedlîs-i Hafî ve Mürsel-i Hafî

32- Görüştüğü hocadan rivayet, aynı izler

Duymadığı haberi, nakleder, kasten gizler

33- Hadis ıstılahında, işte bu gizli tedlîs,

Hükmü mekruhtur bunun, sevinir kıs kıs îblîs.

Muttasıl Ziyade:

34-Bir râvi ekle, çıkar, yine sened muttasıl

Muttasıl ziyadedir, yoksa eğer bir fasıl

Ziyadetü's-Sika ve Şâz

35-Sika'nın ziyadesi, etmezse muhalefet

Daha sika râviye, makbul, sanki ziyafet.

36-Muhalif ise eğer, daha sika râviye

Şâz rivayet olur bu, düşer elbet seviye

Mütâbi

37-Bir hadisi, başkası, alır aynı hocadan

Aynı yere ulaşır, girip aynı bacadan

38-Mutabi denir buna, var tam iştirak, uyum

Hadise kuvvet verir, diye, aldım bir duyum.

Şâhid:

39-İki hadis: Lafızlar farklı, mana bir, vâhid

İki farklı senedir, ki bir birine şâhid

Müfred:

40-Mütabi' ve şâhid yok, kaldı hadis mücerred

Desteksiz bu senedin, ıstılah ismi müfred

Mevzu:

41-Verir ise bir kimse, hilaf-ı vâki beyan

Yalan denilir buna, ne kötü bir cereyan!

42-Yapınca râvi bunu kasten, hadis mevzudur

Reddi, mutlak vâciptir. Son karar işte budur

Metruk:

43-Yalan söylersen eğer, rivayetin alınmaz

Bu fen'de "metruk" denir, sana, kimse inanmaz

Münker:

44-Râvi fâsık ve gâfil ise, bu hadis münker

Fâhiş hata yükünü, hangi terazi çeker?

Muallle:

45-Hadis zahirde selim, illet yok sanar millet

Lakin, en derin ilmi olan, görür bir illet

Muzdarip:

46-İki sahih hadis var, sağlam aynı kuvvette

Muhalif bir birine, ya metin ya senette

47-Tercih te yoksa eğer, birini diğerine

Muzdarib oldu hadis, bak derinden derine

Müdreç:

48-Müdreç hadiste râvi, bir söz katar metine

Hüküm için bakılır, kalpteki niyetine

Muhkem:

49-Bak bir hadise. Yoksa eğer hiçbir muârız
Buna muhkem denilir. Büyük ibret umarız.

Muhtelefü'l-Hadis:

50-İki makbul hadis: Bir birine zıt zâhirde
İsmine "muhtelef" de, yüzlerini çevir de

Nâsîh ve Mensûh:

51-Cem edilmezse eğer, iki sahih zıt haber
Son haber nâsîh, önce geleni iptal eder

Garîbu'l-Hadis:

52-Bazı lafızlar, mana kapalı, lügat lazım,
Garibü'l-hadis'tir bu, okumak alın yazım.

Müşkilü'l-Hadis:

53-Hadiste lafız açık, lakin mana kapalı
Müşkil'i tevil eder, ancak, güzel kafalı

Musahhaf ve Muharraf:

54-Lafızlarda bir nokta değişir, ismi Tashîf
Harfin şekli değişir, denilir buna Tahrîf

Mübhem:

55-Sened veya metinde, "fûlân" der, isim vermez
Mübhem olur bu hadis, yapanı kimse yermez

HATİME

56-İşte bitti manzume, ismi Turfetü't-araf
Aldı ıstıhlardan, önemli birçok taraf

57-Allah'ın hamdi ile, ona mühür vurulur

Bulanık sular, onun ışığıyla, durulur

58-Salat ve selam olsun, seçilen son Nebi'ye

Gökten sel olup aksın, nice güzel hediye

*The Analysis of the Mandhumah named Turfah at Taraf From The Perspective of the
Methodology of Hadith Sciences and Its Translation into Turkish as A Poetic Work*

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 13 • Sayfa / Pages: 215-249

Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı *The Difference Meaning of Lafzî Mutashâbih Verses*

Arş. Gör. Dr. Haşim ÖZDAŞ

Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Dr. Res. Asst., Van Yüzcüncü Yıl Uni., Faculty of Theology, Department of Tafsir, Van, Turkey.
hasimozdas@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4621-435X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 12 Haziran / June 2020
Kabul Tarihi / Accepted : 30 Ağustos / August 2020
Yayın Tarihi / Published : 15 Eylül / September 2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Özdaş, Haşim. "Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 215-249.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.4021450>

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

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Lafzî Müteşâbih Âyetlerdeki Anlam Farklılığı

Öz ► Anlamaları yakın veya farklı olmakla birlikte görünüşte lafızları birbirine benzeyen âyetlere tefsir ve Kur'ân ilimleri literatüründe müteşâbih-i lafzî denilmektedir. Mücâhid b. Cebr ile İbn Zeyd gibi erken dönem bazı tefsir âlimlerinin, müteşâbih kavramını; aynı konunun farklı âyet veya sûrelerde değişik lafızlarla ifade edilmesi şeklinde açıkladıkları belirtilmektedir. Daha sonraki dönemlerde müteşâbih-i lafzî âyetleri derleyen veya açıklayan birçok eser kaleme alınmıştır. Söz konusu eserlerde âyetler arasında görülen benzerliklerin farklılıkları Arap dilinden veya âyetler arasında kurulan bağlantılardan veyahut âyetlerin bağlamlarından hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada, müteşâbih kavramını, muhkemin karşıtı olarak açıklayan âlimlerin açıklamalarına kısaca değinildikten sonra müteşâbihi, benzeşen âyetler şeklinde ifade eden âlimlerin görüşlerine yer verilip benzeşen âyetlerdeki anlam farklılığı üç örnek üzerinden incelenmeye gayret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müteşâbih, Muhkem, Benzeşen Âyetler, Anlam Farklılığı.

The Difference Meaning of Lafzî Mutashâbih Verses

Abstract ► Although their meanings are either close to each other or different, such verses are defined as mutashâbih-i lafzî in tafsîr (exegesis) and Qur'anic literature. It is stated that some of the early tafsîr scholars such as Mujâhid b. Jabr and Ibn Zayd explained the concept of mutashâbih as expression of the same issue with different verses and with different words in verses. In later periods, a number of works were written explaining mutashâbih-i lafzî verses and compiling works about them. In the abovementioned works, the differences seen between the verses were tried to be explained based on the connections set in Arabic or between verses; or, in terms of verses. In this study, after having mentioned the general approaches of scholars explaining the concept of mutashâbih as opposite of muhkam briefly, the views of scholars explaining mutashâbih as similar verses will be given place and then, the obscure meaning in verses will be tried to be investigated through three examples.

Keywords: Exegesis, Mutashâbih, Muhkam, Similar Verses, Meaning Difference.

Özet

Yaygın olarak anlam kapalılığını giderecek herhangi bir delil bulunmadığı için tam olarak anlaşılabilen âyet şeklinde tanımlanan müteşâbih âyetlerin mahiyetine dair âlimler arasında bir ittifak sağlanamamıştır. Farklı şekillerde tanımlanan müteşâbih âyetlerin anlamının bilinip bilinmediği hususunda Âl-i

İmrân sûresi 7. âyetteki *vakfeye* bağlı olarak farklı açıklamalarda bulunulmuştur. Âyette zikredilen “*İlimde derin bilgi sahibi olanlar*”, ifadesinin yeni bir cümle olduğunu savunanlara göre müteşâbih âyetlerin te’vilini sadece Allah bilir. Buna mukabil ilgili ifadenin, “*Onun te’vilini ancak Allah bilir*”, cümlesine matuf olduğu düşüncesinde olanlara göre ise Allah’ın yanı sıra “*İlimde derin bilgi sahibi olanlar*” da müteşâbih âyetlerin te’vilini bilirler.

İkinci yaklaşıma göre müteşâbih âyetlere dair sözü edilen kapalılık; mutlak ve değişmez olmayıp, muhatapların ilim seviyesine göre farklılık arz etmektedir. Muhkem ve müteşâbih lafızlarının, Kur’ân-ı Kerim’de nekre halde kullanılmış olması bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Bu da bir konuda muhkem olan bir âyetin, başka bir âyetin müteşâbihi olabileceğini, aynı şekilde müteşâbih olan bir âyetin de başka bir konuda muhkem olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla anlamı bilinmeyen veya kapalı addedilen âyetlerin anlamı her ne kadar bazıları için kapalı olsa da âyete dair mutlak bir anlam kapalılığından söz edilmesinin isabetli olmadığını, aksine anlamı kapalı şekilde tanımlanan müteşâbih âyetlerin, Kur’ân-ı Kerim’in bütünlüğünde ele alınıp açıklanmasının gerektiğini düşünmekteyiz.

Öte yandan mana yönünden müteşâbih şeklinde ifade edilen bu iki yaklaşıma karşın diğer bazıları, müteşâbihi şöyle açıklamışlardır: Aynı lafızlarla farklı anlamların; farklı lafızlarla aynı veya benzer anlamın kastedildiği âyetlerdir. Mücâhid b. Cebr ile Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem gibi erken dönem bazı tefsir âlimlerinin bu görüşte oldukları ifade edilmiştir. İbn Zeyd’e göre Hz. Mûsâ’nın kıssası bağlamında zikredilen وَأَدْخِلْ يَدَكَ (en-Neml 27/12) ile أَسْلُكْ يَدَكَ (el-Kasas 28/32) ifadeleri, birbirine müteşâbihtir. Bunun gibi, Hz. Mûsâ’nın değneğinin yılanı dönüştüğünü bildiren âyetlerde geçen حَيَّةٌ تَسْعَى (Tâ-Hâ 2/20) ile تُعَبِّانٌ مُّبِينٌ (el-A’râf 7/107; eş-Şu’arâ 26/32) ifadeleri de birbirine müteşâbihtir.

İbn Zeyd’in müteşâbih için verdiği örnekler, kelime düzeyindeki farklılıklardır. Daha sonraki dönemlerde yazılan eserlerde müteşâbih-i lafzî, farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Sözelimi İbnü’l-Cevzî müteşâbih-i lafzî âyetleri; 1. Bir kelimenin veya harfin yerine başka bir kelime veya harfin gelmesi. 2. Bazı harflerin eksik veya fazla gelmesi. 3. Takdim ve tehirin olması

şeklinde üç başlık altında ele alırken; Zerkeşî, benzer âyetler arasında görülen farklılıkları sekiz başlık altında ele almıştır.

Kaynaklarda ifade edildiğine göre bazı kimseler, bu tür âyetlerin sözü anlamsız yere uzatmak anlamına geldiğini ileri sürerek müteşâbih-i lafzî âyetler konusunu eleştiri konusu yapmışlardır. Bu ve benzer iddialara cevap mahiyetinde Hicrî 5. yüzyıldan itibaren müteşâbih-i lafzî âyetlerin açıklanmasına dair pek çok eser kaleme alınmış ve benzer âyetlerdeki anlam farklılıkları izah edilmeye çalışılmıştır. Zengin bir alan olmasına rağmen müteşâbih-i lafzî konusunun ülkemizde akademik çalışmalara yeterli derecede konu edinmediğini söylemek mümkündür.

Müteşâbih lafzını mana yönünden müteşâbih/kapalı şeklinde değil, aynı kıssanın veya konunun farklı âyet veya sûrelerde değişik lafızlarla ifade edilmesi şeklinde açıklayan âlimlerin görüşlerini konu edinen bu çalışma, aşağıda yer verilen üç örnek üzerinden benzeşen âyetlerdeki benzerliklerin anlam farklılıkları incelemeyi hedeflemektedir. Ayrıca bu çalışmada benzer âyetlerdeki anlam farklılıklarının meâllere yansıtılıp yansıtılmadığı hususu da inceleme konusu yapılacaktır.

Birinci örnek: A'râf sûresi 109-110. âyetlerde meâlen geçen şu ifadeler: "... Bu, gerçekten bilgin bir büyücdür. Sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor. Ne öneriyorsunuz?" Firavun'un ileri gelenlerine; Şu'arâ 34-35. âyetlerde ise Firavun'a nispet edilmiştir. Ancak aynı konuya dair söz konusu ifadelerin farklı kişilere nispet edilmesinin, zahirde çelişkili bir durum arz ettiği ifade edilmiştir. İkinci örnek: Fail konumundaki فِرْعَوْنُ lafzı, A'râf sûresi 123. âyette zahir olarak zikredilirken; Tâ-Hâ sûresi 71 ile Şu'arâ sûresi 49. âyette gizli olarak zikredilmiştir. Bunun gibi Firavun'un sihirbazlara söylediği "Ona inandınız" anlamındaki بِمِائِمَتِكُمْ بِهٖ sözü, birinci âyette بِهٖ şeklinde ifade edilirken; aynı meselenin konu edindiği diğer iki âyette لَهُ şeklinde ifade edilmiştir. Üçüncü örnek: Lafzen birbirine benzeşen Bakara sûresi 170 ile Lokmân sûresi 21. âyette اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ cümlesi kullanılırken; Mâide sûresi 104. âyette تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ cümlesi kullanılmıştır. Bunun gibi, Bakara sûresinin ilgili âyetinde أَلْفِينَا lafzı zikredilirken; Mâide sûresi 104 ile Lokmân sûresi 21. âyetinde وَجَدْنَا lafzı zikredilmiştir. Son

olarak, Bakara sûresinin ilgili âyetinde لَّا يَعْلَمُونَ fiili yer alırken; Mâide sûresinde لَّا يَعْلَمُونَ fiili yer almıştır.

Bu örneklerde görüldüğü üzere müteşâbih-i lafzî âyetlerdeki farklılıklar, yakın anlamlı veya müşterek lafızların kullanılması şeklinde olabildiği gibi, farklı cer harflerinin kullanılması veya zikir-hazf şeklinde de olabilmektedir.

Müteşâbih-i lafzî âyetlerin tefsirine dair eser yazan Hatîb el-İskâfî, Kirmânî, İbnü'z-Zübeyir, İbn Cemâ'a ve Zekeriyâ el-Ensârî gibi âlimler, âyetler arasında görülen benzerliğin farklılıklarını açıklamaya gayret etmişlerdir. Yaptıkları açıklamalarda büyük oranda doğruyu yakalamış olmakla birlikte kimi açıklamalarının isabetli olmadığını söylemek mümkündür. İkinci ve üçüncü örneklerin aksine birinci örnekle ilgili yapılan yorumları buna örnek olarak vermek mümkündür. Benzer durum, ilgili âyetlerin çevirisini incelediğimiz meâl çalışmaları için de söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müteşâbih, Muhkem, Benzeşen Âyetler, Anlam Farklılığı.

Extended Summary

There has not been any consensus among the scholars about the nature of mutashâbih verses defined as verses that cannot be understood completely because generally no evidence has been found to eliminate the obscurity in meaning. About the issue whether the meaning of mutashâbih verses, defined in different ways, are known or not, there have been made several explanations based on waqfe (stop) in the 7th verse of Âl-i Imrân. According to scholars who defend that the expression mentioned in the verse: “*Those who have profound knowledge in science.*” Is a new sentence, only Allah knows the interpretation of mutashâbih verses. On the other hand, according to those who are in the view of the above-mentioned expression has the meaning; “*Only Allah knows the interpretation of this*”, and also “*those who have profound knowledge in science*” know the interpretation of mutashâbih verses besides Allah.

According to last approach, the obscurity mentioned about mutashâbih verses is not certain and unchangeable, but it presents differences according to

the level of knowledge of the addressees. The fact that muḥkam and mutashābih expressions are used as obscure in Qur'an supports this approach. This shows that a verse that can be muḥkam in one issue may be mutashābih of another verse; likewise, a verse that is mutashābih in one issue may be muḥkam in another issue. Therefore, although the meaning of the verses whose meaning is unknown or which are considered to be obscure, it is not appropriate to mention an absolute obscurity regarding the verse; on the contrary, it is better to study and explain the mutashābih verses whose meanings are defined to be obscure within the unity of Qur'ān.

On the other hand, despite these two approaches expressed as mutashābih in terms of meaning, some others explained mutashābih as follows: They are the verses in which different meanings are intended with the same words, and the same or similar meanings are intended with different words. It is stated that some early tafsīr scholars such as Mujāhid Ibn Jabr (d. 103/721) and 'Abdurrahman Ibn Zayd Ibn Aslam (d. 182/798) had this opinion. According to Ibn Zayd, the expressions of وَأَدْخِلْ يَدَكَ (al-Naml 27:12) and أُسَلِّكْ يَدَكَ (al-Qasas 28:32) mentioned within the context of Prophet Moses' story are mutashābih with each other. Like this, the expressions of حِيَّةٌ تَسْعَى (Ṭā-Hā 2:20) and تُعْبَأُ مَبِينٌ (al-A'rāf 7:107; al-Shu'arā 26:32) in the verses in which Prophet Moses' stick changed into snakes are mutashābih verses.

The examples that Ibn Zayd gives for mutashābih are in terms of word differences. In the works written in later periods, mutashābih-i lafzī was subject to different classifications. For example, while mutashābih-i lafzī verses of Ibn al-Jawzī (d. 597/1201) are taken under three titles as: 1. Placing a word or a letter instead of another word or letter. 2. Some letters are missing or too many. 3. The presence of presentations and delays, Zarkashī (d. 794/1392) collected the differences between similar verses under eight categories.

As mentioned in the sources, some others, alleging that these verses meant to lengthen the expression in vain, have made the issue of mutashābih-i lafzī a subject of polemics. In response to these and similar claims, a number of works have been written about explanation of mutashābih-i lafzī verses since Hegira

V century, and the meaning differences in similar verses have been tried to be clarified. However, though it is a rich field, it is possible to state that the subject of mutashâbih-i lafzî has not been studied sufficiently in academic realms of our country.

The study, in which the views of scholars explaining mutashâbih as not mutashâbih/obscure in terms of meaning, but as stating the same story or event with different expressions in different verses and surahs, aims to investigate the similarities and differences in meaning over three examples below. In addition, the issue whether differences in meaning in similar verses are reflected to Qur'an translations is going to be the subject of this study.

The first example: The expressions mentioned in al-A'râf 109-110 as translation; "...This is indeed a well-versed sorcerer. He wants to expel you from your land. What do you suggest?" were addressed to the prominent persons of Pharaoh and the verses of al-Shu'arâ 34-35 were addressed to Pharaoh himself.

However, it is stated that the fact that the expressions about the same event are addressed to different people has presented a contradictory situation apparently. The second example: while the word فِرْعَوْنُ in the verse of al-A'râf 123 is mentioned as the subject of the verse, it is mentioned in hidden position in Tâ-Hâ 20:71 and ash-Shu'arâ 49. Similar to this, while the expression that Pharaoh said to the scorers as "you believed him", آمَنْتُمْ بِهِ is stated as بِهِ in the first verse, in the second verse where the same event is the basis it is expressed as لَهُ. The third example: While in verses of al-Baqarah 2:170 and Loqmân 31:21, the sentence, تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ، are used, in the verse of al-Mā'idah 5:104 تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ is used. And like this, while the word أَلْقَيْنَا is mentioned in the related verse of al-Baqarah, the word وَحَدَّثْنَا is used in verses of al-Mā'idah 104 and al-Loqman 21. Last of all, while the verb لَا يَعْقِلُونَ takes place in the related verse of al-Baqarah, the verb لَا يَعْلَمُونَ takes place in al-Mā'idah.

As can be seen in the examples, the differences in mutashâbih-i lafzî verses can be in the form of close meaning or usage of common words, it can be in usage of different articles (jer letters) or in the form of zikir-ḥazf as well.

The scholars such as Hâfîb al-Iskâfî (d. 420/1029), Kirmânî (d. 500/1106), Ibn al-Zubayr (d. 708/1308), Ibn Jamâ'a (d. 819/1416) and Zakariyyâ al-Anşârî (d. 926/1520), who wrote about tafsîr of mutashâbih-i lafzî verses, tried to explain the differences of similarities seen in the verses. In the explanations they made, although they caught the truth in great deal, it is possible to say that some of them are not correct. Despite the second and third examples, it is possible to give the commentaries made for the first one as an example. Similar case is valid for Qur'ân translations whose related verses have been studied by us.

Keywords: Exegesis, Mutashâbih, Muḥkam, Similar Verses, Meaning Difference.

Giriş

“İki şeyin renk, tat, adalet ve zulüm gibi nitelik bakımından birbirine benzemesi”, anlamındaki ş-b-h¹ kökünden türeyen kelimelerin Kur'ân-ı Kerim'de on iki yerde geçtiği ve “Benzemek-benzeşmek, karışmak, kafası karıştırılmak” şeklinde üç anlamda kullanıldığı ifade edilmektedir.² Buna mukabil asıl anlamı “Engel olmak” olan h-k-m³ kökünden türeyen kelimelerin Kur'ân-ı Kerim'de iki yüz yerde geçtiği ve başlıca şu sekiz anlamda kullanıldığı belirtilmektedir: “Hüküm vermek, hakem tayin etmek, sağlamlaştırmak, hakem-hâkim, muhakeme gücü, açık, hâkimiyet ve hikmetli.”⁴

Bazı âlimler, Kitâb'ın âyetlerinin muhkem kılındığını bildiren Hûd sûresi 1. âyetten yola çıkarak Kur'ân'ın tamamının muhkem; diğer bazı âlimler ise Kitâb'ın müteşâbih-mesânî kılındığını bildiren Zümer sûresi 23. âyetten hareketle Kur'ân'ın tamamının müteşâbih olduğunu belirtmişlerdir. Bu iki yaklaşımla bağlantılı olarak, Kur'ân'ın tamamının muhkem olması, onun

¹ Hüseyin b. Muhammed Râgîb el-İsfahânî, “şbh”, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1423/2002), 443.

² Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân-ı Kerîm Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017), 455-456.

³ Râgîb el-İsfahânî, “hkm”, 248.

⁴ Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm Sözlüğü*, 258-262.

nazmının güzelliği ve onda bir kusurun bulunmaması; müteşâbih olması ise Kur'ân âyetlerinin güzellik ve doğruluk noktasında birbirinin benzeri olduğu şeklinde açıklanmıştır.⁵ Bu iki görüşe karşın diğer bazı âlimler ise Âl-i İmrân sûresi 7. âyetten hareketle Kur'ân'ın bazı âyetlerinin muhkem diğer bazısının ise müteşâbih olduğunu ifade etmişlerdir.⁶ Buna göre ilk iki âyette zikredilen muhkem ve müteşâbih kelimeleri sözlük; Âl-i İmrân sûresi 7. âyetinde ise terim anlamında kullanılmıştır.⁷

Müteşâbih kavramını, muhkemin karşıtı olarak açıklayan âlimlerin bu iki kavrama dair açıklamalarını şöyle ifade etmek mümkündür:

1. İman edilip kendileriyle amel edilen âyetler muhkem,⁸ iman edilip amel edilmeyenler ise müteşâbihtir.⁹ Buna göre nâsîh âyetler muhkem, mensûh âyetler ise müteşâbihtir.¹⁰ İbn Abbas (ö. 68/687-88), Dahhâk b. Müzâhim (ö.

⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali Sabûnî (Mekke: Merkezi İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 6/168; Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 3/5; ayrıca bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1947), 3/163; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 128-129.

⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1992), 2/280-281; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîrû'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 7/180; Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1984), 2/68; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/5; Muhammed Tahir İbn 'Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1984), 3/156.

⁷ Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 154-157.

⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-'Arabî, 2002), 1/263.

⁹ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/345; Râzî, *Tefsîrû'l-kebîr*, 7/184; Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 3/165; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/156.

¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/395.

105/723), Katâde (ö. 117/735) ve Şâfiî'nin talebelerinden Rebi b. Süleyman el-Murâdî'nin (ö. 270/884) bu görüşte olduğu belirtilmiştir.¹¹

2. Herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duyulmayan âyetler muhkem, açıklamaya ihtiyaç duyulanlar ise müteşâbihdir.¹²

3. Te'vil yönünden sadece bir anlam içeren âyetler muhkem, birkaç anlamı içerenler ise müteşâbihdir.¹³ Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyir (ö. 113/731) ile Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) bu görüşte olduğu belirtilmiştir.¹⁴ Bu nedenle bazıları, Bakara sûresi 228. âyetinde geçen *قُرُوءٌ* örneğinde olduğu gibi birden fazla anlama gelen müşterek/çokanlamlı lafızların zikredildiği âyetleri müteşâbih kapsamında değerlendirmiştir.¹⁵

4. Âlimlerin te'vilini bildikleri âyetler muhkem, anlamını sadece Allah'ın bilip âlimlerin anlamını hiçbir surette bilemeyecekleri âyetler ise müteşâbihdir.¹⁶

5. Bazı sûre başlarındaki Hurûf-ı mukattaa müteşâbih'tir.¹⁷

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vilî âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001), 5/192-196; Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'Azîm müsneden 'an Rasûli'l-Allah ve's-şahâbeti ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1997), 2/592; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/69.

¹² Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, thk. Âdil el-Cezzâr - Enver el-Bâz (Medine: Mücemme'ü'l-Melik Fehd li Taba'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 2004), 17/417; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 3/164.

¹³ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 5/197; Cessâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 2/281; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 17/417; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/69; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 3/164.

¹⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/395.

¹⁵ Nehhâs, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, 1/346.

¹⁶ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 5/199; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân* (Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1983), 1/190; Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr*, 7/184; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 17/419.

¹⁷ Meselâ; Mukâtil b. Süleymân'a (ö. 150/767) göre *ألم، ألس، أله* gibi mukattaa harfleri müteşâbihdir. Hz. Muhammed'in ümmetinin ömrünü belirlemeye kalkışan Yahudilere, bu dört kelimenin (*ألم، ألس، أله، أله*) karmaşık geldiğini belirten Mukâtil, *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ* ibaresini de

6. Allah'ın sıfatlarına dair âyetler müteşâbihtir.¹⁸

Görüldüğü üzere birçok âlim, müteşâbih kavramını genel olarak muhkemin karşıtı; anlamı kapalı veya manasını sadece Allah'ın bildiği âyetler şeklinde açıklamışlardır. Âl-i İmrân sûresi 7. âyette, muhkem ile müteşâbih kavramlarının yanı sıra “İlimde derin bilgi sahibi olanlar” ile “Kalplerinde eğrilik olanlar” birbirinin karşıtı olarak yer almaktadır.¹⁹ Fakat hangi âyetlerin muhkem veya müteşâbih olduğuna ve bunlarla ne kastedildiğine dair bir açıklama bulunmamaktadır. Bu da İslam'ın erken dönemlerinden günümüze kadar çokça tartışılan muhkem ve müteşâbih kavramlarının âlimler tarafından farklı şekillerde yorumlanmasına ve her mezhebin kendine göre bir muhkem-müteşâbih tanımı yapmasına yol açmıştır.²⁰

Buna mukabil diğer bazı âlimler, müteşâbih kavramını bir kıssanın veya konunun nazmında bazı değişikliklerin olduğu benzer âyetler şeklinde açıklamışlardır.²¹ Buna göre müteşâbih-i lafzî diye tabir edilen bu kavramla, muhkemin karşıtı ve mana yönünden kapalı olan âyetler değil, anlamı yakın olmakla birlikte nazmında bazı farklılıkların olduğu âyetler kastedilmektedir. Bu kavram, *ümme*t örneğinde olduğu gibi, Kur'ân-ı Kerim'in farklı yerlerinde aynı hareketlerle kullanılan bir lafızla, geçtiği her yerde değişik bir mananın

bu bağlamda tefsir ederek, وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ifadesinin, Abdullah b. Selam (ö. 43/663-64) gibi Tevrat'ta derin bilgi sahibi olan müminler olduğunu ifade etmiştir. Buna göre يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ رَبِّنَا cümlesi şu anlamdadır: Hz. Peygamber'in ümmetinin ömrünün az veya çok olması Rabbimiz katındandır. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/264; ayrıca bk. İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 2/594; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/344; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 17/420.

¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 17/423; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 3/165.

¹⁹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977), 281-282.

²⁰ bk. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 100-106.

²¹ Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/346.

kastedilmesi şeklinde tanımlanan *vücûh ve nezâir*den²² de farklılık arz etmektedir.

Öte yandan kaynaklarda ifade edildiğine göre Kur'ân-ı Kerim'e muhalif olan bazı kimseler, bu tür âyetlerin tekrar olduğunu, dolayısıyla sözü anlamsız yere uzatmak anlamına geldiğini ileri sürerek müteşâbih-i lafzî âyetler konusunu polemik konusu yapmışlardır. Bu ve benzer iddialara cevap mahiyetinde Hicrî 5. yüzyıldan itibaren müteşâbih-i lafzî âyetlerin yorumlanmasına dair pek çok eser kaleme alınıp benzer âyetlerdeki anlam farklılıkları izah edilmeye gayret edilmiştir. Çalışmamızın temel kaynakları arasında olan Hatîb el-İskâfî'nin (ö. 420/1029) *Dürretü't-tenzîl ve gürretü't-te'vîl*'i, Kirmânî'nin (ö. 500/1106) *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihî'l-Ḳur'ân*'i, İbnü'z-Zübeyir'in (ö. 708/1308) *Milâkû't-te'vîl el-kâti' bi zevi'l-ilhâdi ve't-ta'tîl fî tevcîhi'l-müteşâbihî'l-lafz min âyi't-tenzîl*'i, İbn Cemâ'a'nın (ö. 819/1416) *Keşfü'l-me'ânî fî'l-müteşâbih mine'l-meşânî* ve Zekeriyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *Fethür-Rahmân bi keşfi ma yeltebisu fî'l-Ḳur'ân*'i buna örnek olarak vermek mümkündür. Bu ilmî faaliyet, Arap dünyasında gerek lisansüstü çalışmalara gerekse müstakil teliflere konu olmuştur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde bu alana dair şu çalışmalar yapılmıştır:

1. Muhammed Aydın'ın *Kur'ân-ı Kerim'de Lafzî Müteşâbihler*. 1998'de Nûn Yayıncılık yayınlarında çıkan bu eserin ülkemizde yapılan ilk çalışma olduğunu söylemek mümkündür. Aydın, bu eserinde herhangi bir tasnife gitmeden örnekler üzerinden benzeşen âyetler arasındaki anlam farklılıklarına yer vermiştir.

2. Bilal Deliser'in *Müteşâbihu'l-Kur'an'la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları* başlıklı makalesi. Deliser bu çalışmasında,

²² Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-e'yüni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râdî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 83; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 13/276-277; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/102; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/445.

Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) sekizli tasnifini takip ederek müteşâbih-i lafzî konusuna ana başlıklar halinde değinmiştir.²³

3. Ramazan Şahan'ın *Hz. İbrahim'in Konukları Bağlamında Kur'an'da Lafzî Müteşâbih* başlıklı makalesi. Hz. İbrahim'e gelen meleklerin kıssasının ele alındığı bu çalışmada, kıssada yer alan edebî ifade ve incelikler farklı açılardan incelenmeye tabi tutulmuştur.²⁴

4. Mahir el-Cudi'nin *Kur'ân'da Benzer Âyetlerdeki Anlam Farklılıkları* başlıklı makalesi. Bu çalışmada, benzer âyetler kısmen kendi aralarında tasnif edilmiş ve nazım değişikliği sonucunda âyetler arasında ortaya çıkan anlam farklılıklarına yer verilmiştir.²⁵

Kanaatimizce müteşâbih-i lafzî literatürü, değişik akademik çalışmaları hak eden bir konudur. Söz konusu alana bir katkı sunmayı amaç edinen bu çalışmada, müteşâbih lafzını manevî müteşâbih şeklinde değil, aynı kıssanın veya konunun farklı âyet veya sûrelerde değişik lafızlarla ifade edilmesi şeklinde açıklayan âlimlerin görüşleri zikredilecektir. Daha sonra A'râf 109-110, Şu'arâ 34-35; A'râf 123, Tâ-Hâ 71 ile Şu'arâ 49; Bakara 170, Mâide 104 ile Lokmân 21. âyetleri bağlamında müteşâbih-i lafzî âyetlerindeki anlam farklılığına dikkat çekilecektir. Ayrıca bu tür âyetlerin çevirisinde karşılaşılan tercüme problemine dikkat çekmeyi hedefleyen bu çalışmada söz konusu benzer âyetlerdeki anlam farklılıklarının meâllere yansıtılıp yansıtılmadığı konusu da incelenecektir. Bütün meâlleri ele almak çalışmanın sınırlarını aşacağından, örnek kabilinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Karaman ve arkadaşları, Muhammed Esed, Mustafa Öztürk ve Salih Akdemir'in meâl çalışmaları ile iktifa edilecektir.

1. Müteşâbihi, Benzeşen Âyetler Şeklinde Açıklayanlar

²³ bk. Bilal Deliser, "Müteşâbihu'l-Kur'an'la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 12-17.

²⁴ bk. Ramazan Şahan, "Hz. İbrâhim'in Konukları Bağlamında Kur'an'da Lafzî Müteşâbih", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2019), 244-280.

²⁵ Mahir el-Cudi, "Kur'ân'da Benzer Âyetlerdeki Anlam Farklılıkları", *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi Kalemname* 5/9 (2020), 135-166.

Muhkem ve müteşâbih kavramlarına dair yukarıda yer verilen tanımlara ilave olarak bu iki kavram şu şekillerde de tarif edilmiştir:

1. Helal ve harama dair Allah'ın kesin bir şekilde bildirdiği hükümler muhkem, lafızları farklı olup mana yönünden birbirine benzeyen âyetler ise müteşâbihtir.²⁶ Mücâhid b. Cebr'in (ö. 103/721) bu görüşte olduğu bildirilmiştir.²⁷

2. Herkesin aynı manayı anlayacağı derecede anlamı çok açık ve net olan âyetler muhkemdir. Bu tür lafızlara farklı anlamlar yüklenilmediğinden hiç kimse bu âyetlerin te'vilinde hata yapmaz. Lafızları birbirine benzeyip anlamları farklı veya lafızları farklı olup manaları birbirine benzeyen âyetler ise müteşâbihtir.²⁸

3. Lafızları tekrar edilmeyen âyetler muhkem, tekrar edilenler ise müteşâbihtir.²⁹

Buna göre lafızları farklı olup mana yönünden birbirine benzeyen âyetler müteşâbihtir.³⁰ Bu yaklaşımın bir benzeri Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 182/798) tarafından da kaydedilmiştir.³¹ İbn Zeyd'e göre eski ümmetler ile elçilerine dair Allah'ın kesin ifadelerle anlattığı kıssalar muhkem; bu kıssalara dair farklı sûrelerde aynı lafızlarla farklı manaların veya farklı lafızlarla aynı anlamın kastedildiği âyetler ise müteşâbihtir. Örneğin Hz. Mûsâ kıssasının farklı lafızlarla farklı sûrelerde zikredilmesi müteşâbihtir.³²

Müteşâbih âyetleri peygamberlerin kıssalarının farklı sûrelerde tekrarlanması şeklinde açıklayan İbn Zeyd, muhkem âyetleri ise Hûd sûresi

²⁶ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 5/196-197.

²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâva*, 17/422; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 3/164.

²⁸ Ebü'l-Hasan b. Keysân en-Nahvî İbn Keysân, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbuhu*, thk. Muhammed Mahmûd Muhammed Sabrî el-Cübbe (Kahire: Mektebetü'l-İmam el-Buhârî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013), 368-369; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/346; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, 3/165.

²⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/395; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/5.

³⁰ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 5/196-197.

³¹ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 6/1995; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâva*, 17/422.

³² Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 5/197-198.

bağlamında şöyle açıklamıştır: Sûrenin ilk 24 âyetinde Hz. Muhammed'den, sonraki 24 âyetinde Hz. Nûh'tan söz edilmektedir. Devamındaki âyette ise şöyle buyurulmaktadır: *“İşte bu, gizli kalmış bilgilerdendir; sana vahiy yoluyla bildiriyoruz.”*³³ Sûrenin devamındaki 10 âyette Hz. Hûd, 8 âyette Hz. Sâlih, 8 âyette Hz. İbrâhim, 8 âyette Hz. Lût, 13 âyette Hz. Şuayb ve son olarak 4 âyette Hz. Mûsâ'dan bahsedilmektedir. 100. âyette ise şöyle buyurulmaktadır: *“Bu anlattıklarımız, o kentlerin haberlerindedir; onlardan hala ayakta duranlar da vardır, yıkılıp gitmiş olanlar da.”* Hûd sûresi 1. âyette şöyle buyurulmaktadır: *“Elif! Lâm! Râ! Bu öyle bir kitaptır ki âyetleri hem muhkem kılınmış hem de doğru kararlar veren ve her şeyin iç yüzünü bilen Allah tarafından ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır.”* Dolayısıyla *“Âyetleri hem muhkem kılınmış hem de ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır”* ifadesi gibi, anlatılan bütün bu kıssalar da doğrudur.

İbn Zeyd'e göre bu ve buna benzer âyetler muhkemdir. Buna mukabil Hz. Mûsâ kıssasında aynı konunun farklı lafızlarla değişik sûrelerde zikredilmesi ise müteşâbihtir. Buna göre Hz. Mûsâ'nın elinin mucize oluşundan söz eden âyetlerde geçen *وَأَدْخَلَ يَدَكَ* ile *أَسْلَكَ يَدَكَ* ifadeleri, birbirine müteşâbihtir. İlgili âyetler şöyledir: *وَأَدْخَلَ يَدَكَ فِى جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ فِى تَسْعِ آيَاتِ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ أَنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ* *“Elini koynuna sok; lekesiz, bembeyaz çıkacaktır. Bu, Firavun'a ve halkına karşı dokuz belgenin içindedir. Çünkü onlar yoldan çıkmış bir halktır.”*³⁴ *أَسْلَكَ يَدَكَ فِى جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ وَأَضْمَمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَائِهِ أَنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ* *“Elini koynuna sok; lekesiz, bembeyaz çıkacaktır. Korkudan dağıldın, kendine gell! Bunlar, Rabbin tarafından Firavun'a ve ileri gelenlerine göstereceğin iki kanıttır. Onlar söz dinlemez bir topluluk haline geldiler”* diye seslenildi.³⁵

Yukarıdaki âyetler gibi Hz. Mûsâ'nın değneğinin yılanı dönüştüğünü bildiren âyetlerde geçen *حِيَّةٌ تَسْعَى* ile *نُعْبَانٌ مُبِينٌ* ifadeleri de birbirine müteşâbihtir. İlgili âyetler şöyledir: *“Hemen değneğini attı. Bir de ne görsün,*

³³ Süleymaniye Vakfı Meali, çev. Abdulaziz Bayındır (Erişim: 14 Ağustos 2020), Hûd 11/49.

³⁴ en-Neml 27/12.

³⁵ el-Kasas 28/32.

değnek yılanı dönmüş, koşuyor.”³⁶ فَالْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ “Hemen değneğini attı, Bir de ne görsün, koskoca bir yılan oldu.”³⁷ Yine değneğin yılanı dönüştüğünü bildiren âyetlerde zikredilen şu ifade de كَانَهَا جَوَانٌ konunun diğer benzeşen lafızlarıdır. İlgili âyetler şöyledir: وَالْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَتُ كَانَهَا جَوَانٌ وَلَمْ يُدْبِرْ أَوْ لَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى “Değneğini at!” Musa değneğin hızla hareket eden küçük yılan gibi salındığını görünce ne olacağını beklemeden dönüp kaçtı. “Korkma Musa! Elçiler benim yanımda korkuya kapılmazlar.”³⁸ وَأَنَّ الْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَتُ كَانَهَا جَوَانٌ وَلَمْ يُدْبِرْ “Değneğini at!” Musa değneğin hızla hareket eden küçük yılan gibi salındığını görünce, arkasına bakmadan geriye dönüp kaçtı. “Musa! Dön! Korkma! Sen güvendesin.”³⁹

İbn Zeyd'den nakledildiğine göre Allah'ın sınaması sonucunda yoldan çıkan kişiler, bu tür farklılıklar karşısında şöyle derler: Bu nasıl bir şeydir, bu böyle olmamalıydı! Bu nasıl bir şeydir, bu böyle olmamalıydı!⁴⁰ İbn Zeyd'in son ifadesinden anlaşıldığı üzere Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bu tür farklılıklar, bazı kişiler tarafından sorun olarak algılanmıştır. Bu algıyı ortadan kaldırmak için Hatîb el-İskâfî, Kirmânî, İbnü'z-Zübeyir, İbn Cemâ'a ve Zekeriyâ el-Ensârî gibi âlimler müteşâbih-i lafzî diye tabir edilen benzeşen âyetlerle ilgili müstakil eserler yazmışlardır. Daha sonraki dönemlerde müteşâbih-i lafzî, farklı tasniflere tabi tutulmuştur. Sözelimi İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), müteşâbih-i lafzî âyetlerini aşağıdaki gibi üç başlık altında ele almıştır:

1. Bir kelimenin veya harfin yerine başka bir kelime veya harfin gelmesi.⁴¹
2. Bazı harflerin eksik veya fazla gelmesi.⁴²

³⁶ Tâ-Hâ 20/20.

³⁷ el-A'râf 7/107; eş-Şu'arâ 26/32.

³⁸ en-Neml 27/10.

³⁹ el-Kasas 28/31.

⁴⁰ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 5/197-198.

⁴¹ Örnekler için bk. Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasan Diyâüddîn 'İtr (Beirut: Dâru'l-Beşâir'l-İslâmiyye, 1987), 420-450.

⁴² bk. İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 450-466.

3. Takdim ve tehirin olması.⁴³

İbnü'l-Cevzî, bu bölümlendirmeyi, *el-Müdhîş* adlı eserinde de sürdürmektedir.⁴⁴

Zerkeşî'nin tasnifi ise şöyledir:

1. Âyet başında olan bir lafzın başka bir âyette sonda gelmesi.

2. Bir harf veya kelime ilâvesi yapılan veya çıkarılan benzer âyetler.

3. Müteşâbih lafızların takdim-tehir yapılması sonucunda cümlenin değişik yerlerinde kullanılması.

4. Müteşâbih lafzın farklı âyetlerde belirli-belirsiz şekilde gelmesi.

5. Müteşâbih bir lafzın farklı yerlerde tekil-çoğul olarak gelmesi.

6. Âyetlerde sadece bir harf değişikliğinin olması.

7. Bir kelimenin yerine başka bir kelimenin kullanılması.

8. Aynı kökten türeyen lafızların şeddeli (idğamlı) veya şeddesiz (idğamsız) kullanılması.⁴⁵

Müteşâbih-i lafzîyi, Kur'ân-ı Kerim'in mucizeleri arasında sayan,⁴⁶ Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin 63. babında *Fi'l-âyâti'l-müteşâbihât* başlığı altında takdim-tehir, ziyade, marife-nekre, müfret-cem' gibi farklı kalıplarda gelen bazı âyetlerdeki değişikliklerin hikmet ve faydalarını zikretmiştir.⁴⁷

⁴³ bk. İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, 467-470.

⁴⁴ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, thk. Mervân Kabanî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 18-22.

⁴⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/113-132; ayrıca bk. Deliser, "Müteşâbihu'l-Kur'an'la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları", 12-17.

⁴⁶ Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed es-Süyûtî, *Mü'terekü'l-ekrân fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Darü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 1/85.

⁴⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/286.

2. Lafzî Müteşâbih Âyetlere Dair Bazı Örnekler

Kur'ân-ı Kerim'de birebir tekrar edilen âyetler, cümleler veya lafızlar vardır. Ancak biz burada kimi farklılıklarla birlikte müteşâbih-i lafzî diye tabir edilen benzeşen âyetler arasındaki anlam farklılıklarıyla ilgili üç örneğe yer vereceğiz.

Birinci Örnek: Hz. Musa ve Firavun Mücadelesi

قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ⁴⁸

قَالَ لِلْمَلَاحِقَ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ⁴⁹

Firavun ile çevresindekilerin Hz. Mûsâ'nın davetine karşı sergiledikleri tavır konu edinen bu âyetlerde görünen benzerlikler yanında bazı farklılıklar da dikkat çekmektedir. Şöyle ki A'râf sûresi 109-110. âyetlerde geçen şu ifadeler: "... Bu, gerçekten bilgin bir büyüçüdür. Sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor. Ne öneriyorsunuz?" Firavun'un ileri gelenlerine nispet edilirken; benzer ifadeler Şu'arâ 34-35. âyetlerde Firavun'a nispet edilmiştir.⁵⁰ Ayrıca Şu'arâ 35. âyette zikredilen بِسِحْرِهِ terkibi, A'râf sûresinin ilgili âyetinde geçmemektedir.⁵¹

قَالَ لِلْمَلَاحِقَ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ sözünün Firavun'un ileri gelenlerine ait olduğunu ifade eden Ferrâ (ö. 207/822), "Ne öneriyorsunuz?" anlamındaki فَمَاذَا تَأْمُرُونَ cümlesinin, Firavun'a ait olduğunu belirtmiştir. Buna göre cümlenin başında "dedi" anlamındaki قَالَ fiili mukadderdir.⁵² Cübbâî'nin de âyeti bu şekilde tefsir ettiği

⁴⁸ el-A'râf 7/109-110.

⁴⁹ eş-Şu'arâ 34-35.

⁵⁰ Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhim İbn Cemâ'a, *Keşfü'l-me'ânî fi'l-müteşâbih mine'l-meşânî*, thk. Abdülcevâd Halef. (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1990), 185-186.

⁵¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrahim İbnü'z-Zübeyir, *Milâkü't-te'vîl el-ķāti' bi zevi'l-ilhâdi ve't-ta'fîl fi tevcihi'l-müteşâbihi'l-lafz min âyi't-tenzil*, thk. Abdülganî Muhammed Ali el-Fasî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 214.

⁵² Ferrâ, *Me'ânî'l-Ķur'ân*, 1/387.

ifade edilmiştir.⁵³ Tefsirinde bu yoruma da yer veren Taberî (ö. 310/923), böyle bir kullanımın çok nadir olduğunu belirtmiştir.⁵⁴

Buna karşın فَمَاذَا تَأْمُرُونَ sorusunun toplumun ileri gelenlerine ait olabileceğini ifade eden Zeccâc'a (ö. 311/923) göre çoğul formundaki bu söz, Firavun'a hitaben söylenmiş olabileceği gibi, Firavun'un devlet erkânına da hitap olabilir.⁵⁵ Ebû Bekir el-Asamm (ö. 200/816) ile Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (ö. 322/934) göre ise A'râf sûresindeki her iki âyet de, Firavun'a hitap olmayıp, ileri gelenlerin birbirlerine karşı sözleridir.⁵⁶ A'râf sûresindeki ifadenin Firavun'un ileri gelenlerinin sözü olduğunu ifade eden Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre Şu'arâ sûresinde geçen benzer ifadeler Firavun'a aittir.⁵⁷

Öte yandan, müteşâbih-i lafzî alanında eser yazan geç dönem bazı müfessirler ise aynı konuya dair söz konusu ifadelerin farklı kişilere nispet edilmesinin zahirde çelişkili bir durum arz ettiğini ifade etmişlerdir.⁵⁸ Hatîb el-İskâfî, sözü edilen çelişkiyi şöyle gidermeye çalışmıştır: Şu'arâ sûresinde olduğu gibi A'râf sûresindeki ifadeler de Firavun'a aittir. Ancak toplumun ileri gelenleri bu sözü halka naklettikleri için kendilerine nispet edilmiştir. Onların tekil formundaki أَرْجُوهُ وَأَخَاهُ "Onu ve kardeşini alıkoy!" önerisi de ilgili ifadelerin toplumun ileri gelenlerinin değil, Firavun'un sözü olduğunu göstermektedir. Aksi takdirde cümlenin yapısı, أَرْجُوهُ وَأَخَاهُ "Onu ve kardeşini alıkoyun!" çoğul formunda olması gerekirdi. Buna göre toplumun ileri gelenleri Firavun'un "Sizi yurduzdan

⁵³ Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Meşânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 9/22.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/348.

⁵⁵ Ebû İshak İbrâhim ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebi (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1988), 2/364.

⁵⁶ Ebû Sa'îd Mühsin b. Muhammed Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire - Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Misrî - Dârü'l-Kitâb el-Lübnânî, 1440), 4/2664.

⁵⁷ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gâvâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Şeyh 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 2/485.

⁵⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Hatîb el-İskâfî, *Dürretü't-tenzîl ve gürretü't-te'vîl*, thk. Muhammed Mustafa Aydın (Mekke: Câmi'atu Ümmü'l-Kürâ, 2001), 2/647-648.

çıkarmak istiyor. Ne öneriyorsunuz?”⁵⁹ şeklindeki mesajını diğerlerine ilettiklerinde onlar şöyle karşılık verdiler: “Onu ve kardeşini alıkoy ve kentlere toplayıcılar gönder!”⁶⁰ Dolayısıyla ilgili âyetler arasında bir çelişki söz konusu değildir.⁶¹ İbnü’z-Zübeyir de ilgili âyetleri benzer şekilde tefsir etmiştir.⁶²

Kirmânî ise işaret edilen çelişkiyi şöyle gidermeye çalışmıştır: Sözü edilen âyetin şu kısımda قَالِ الْمَلَأُ مِنَ قَوْمِ فِرْعَوْنَ, Firavun’un ileri gelenleri açıkça zikredildiği halde Firavun lafzı, mahzuftur. Dolayısıyla âyet, Firavun ile ileri gelenleri birbirlerine söylediler, anlamındadır. Bu hem Firavun’un hem de hanedanının suda boğdurulduğunu bildiren Enfâl sûresi 54. âyette geçen şu ifade gibidir: وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ “Firavun hanedanını suda boğduk.” A’râf sûresi 111. âyette zikredilen şu cümle de وَأَرْجِهْ وَأَخَاهُ, aynı sûrenin 109. âyette ifade edilenlerin, Firavun’un sözü olduğunu göstermektedir. Bunun gibi çoğul kalıbında gelen يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ hitabı da Firavun’un ileri gelenlerinin değil, Firavun’un sözüdür.⁶³

Zekeriyâ el-Ensârî ise ilgili âyetlerde geçen sözün hem Firavun tarafından hem de onun ileri gelenleri tarafından söylendiğini belirtmiştir. Buna göre Şu’arâ sûresinin aksine, A’râf sûresindeki ifade sadece Firavun’un ileri gelenlerinin veya hepsinin sözü olabilir.⁶⁴

Son olarak Hatîb el-İskâfî A’râf sûresinin aksine, Şu’arâ sûresi 35. âyette بِسِحْرِهِ lafzının zikredilmesinin nedenini ise şöyle açıklamıştır: Firavun’un Hz. Mûsâ’nın davasına karşı tavrı sert olduğu için ilgili söz kullanılmıştır. Buna karşın ileri gelenlerin genel tavrında böyle bir durum söz konusu olmadığı için “Bu, gerçekten bilgin bir büyücüdür.” sözüyle iktifa edilmiştir.⁶⁵

⁵⁹ el-A’râf 7/109-110.

⁶⁰ el-A’râf 7/111.

⁶¹ Hatîb el-İskâfî, *Dürretü’t-Tenzil*, 2/648.

⁶² İbnü’z-Zübeyir, *Milâkü’t-te’vil*, 214.

⁶³ Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi’l-Ḳur’ân*, thk. Abdülkâdir Ahmed ‘Atâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1406/1986), 80-81.

⁶⁴ Ebû Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethür-Rahmân bi keşfi ma yeltebisu fi’l-Ḳur’ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Beyrut: Dârü’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1983), 203.

⁶⁵ Hatîb el-İskâfî, *Dürretü’t-Tenzil*, 2/651-652.

İlgili âyetlere dair sözü edilen çelişkiyi şu meâl çalışmalarında görmek mümkündür:

“Firavun’un kavminden o cemiyet ‘Bu’ dedi; ‘şüphesiz çok bilgiç bir sihirbaz!’ Sizi yerinizden çıkarmak istiyor, binaenaleyh ne emredersiniz?”⁶⁶ “Etrafındaki cemiyete ‘Bu’, dedi; her halde bilgiç bir sihirbaz’ Sihriyle sizleri yerinizden çıkarmak istiyor; binaenaleyh ne emredersiniz?”⁶⁷

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) tarafından hazırlanan bu meâlde, A’râf sûresi 109-110. âyetlerdeki ifadelerin tamamı Firavun’un ileri gelenlerinin sözü; aynı konunun anlatıldığı Şu’arâ sûresi 34-35. âyetler ise Firavun’un sözü olarak tercüme edilmiştir. Daha sonra ifade edeceğimiz üzere gerek *يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ*, gerekse *قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ* cümleleri, verilen meâlin yanlış olduğunu göstermektedir.

İlgili âyetler Muhammed Esed, Hayrettin Karaman ve arkadaşları ile Mustafa Öztürk tarafından şöyle tercüme edilmiştir:

Esed: “Firavun’un uyrukları arasında ileri gelenler, ‘Doğrusu, çok şey bilen usta bir sihirbazmış bu’ dediler, ‘sizi yerinizden etmek isteyen biri!’ [Firavun,] ‘Peki, ne öneriyorsunuz?’ diye sordu.”⁶⁸ “[Firavun] çevresindeki seçkinlere: ‘Doğrusu bu gerçekten çok bilgili bir büyücü’ dedi, ‘büyüsünün gücüyle sizi ülkenizden çıkarmak istiyor. Bu durumda ne tavsiye edersiniz?’”⁶⁹

Karaman: “Firavun’un kavminden ileri gelenler dediler ki: ‘Bu gerçekten çok bilgili bir sihirbazdır. Sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor.’ Firavun, ‘Peki ne buyurursunuz?’

⁶⁶ Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli, çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993), el-A’râf 7/109-110.

⁶⁷ Elmalılı, Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli. eş-Şu’arâ 26/34-35.

⁶⁸ Muhammed Esed, Kur’an Mesajı Meal-Tefsir, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), el-A’râf 7/109-110.

⁶⁹ Esed, Kur’an Mesajı, eş-Şu’arâ 26/34-35.

(dedi.)”⁷⁰ “Firavun, adamlarına şöyle dedi: ‘Doğrusu bu, çok bilgili bir sihirbaz! Yaptığı sihirle sizi yurdunuzdan çıkarmak istiyor. Buna karşı ne buyurursunuz?’”⁷¹

Öztürk: “Bu manzara karşısında Firavun’un ileri gelen adamları, ‘Belli ki bu adam işini iyi bilen bir sihirbaz. Amacı da sizi yerinizden yurdunuzdan etmek; tahtınızdan indirmek!’ dediler. Bunun üzerine Firavun, ‘Peki, ne yapalım dersiniz?’ diye sordu.”⁷² “Bunun üzerine Firavun, çevresindeki ileri gelen adamlarına şöyle dedi: ‘[Efendiler!] Belli ki bu adam işini çok iyi bilen bir sihirbaz. Hedefi de sihir marifetiyle sizi yerinizden yurdunuzdan etmek... Şu hâlde, bana ne yapmamı önerirsiniz?’”⁷³

Ferrâ gibi tefsir âlimlerinin âyete dair tercihlerini bu meâllerde görmek mümkündür. Bu nedenle A’râf sûresindeki son sözün Firavun’a ait olduğunu göstermek için açıktan veya parantez içinde Firavun lafzına yer verilmiştir. Birinci meâl çalışması gibi, bu çalışmalardaki tercümenin de isabetli olmadığını düşünmekteyiz.

“Bunun üzerine Firavun halkının ileri gelenleri [Firavun’a]: ‘Kuşkusuz, bu, bizi yurdumuzdan kovmak isteyen çok bilgili bir sihirbazdır.’ demişlerdi. [O zaman, o da yapılması gerekenler konusunda onlara]: ‘O halde [bu konuda] neler söyleyeceksiniz?’ diye sormuştu.”⁷⁴ “Firavun, etrafındaki ileri gelenlere: ‘Bu, gerçekten de çok bilgili bir sihirbazdır; o, sihriyle bizi ülkemizden çıkarmak istiyor. O halde [bu konuda] ne diyeceksiniz?’ demişti.”⁷⁵

Salih Akdemir tarafından hazırlanan yukarıdaki meâlin daha önce yer verilen diğer meâllerden olan farkını şöyle ifade etmek mümkündür: Her iki âyette zikredilen “siz” anlamındaki ﺱﻮﻝ zamiri, “biz” anlamındaki ﺑﻨﺎ zamiri olarak

⁷⁰ Kur’an Yolu Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-A’râf 7/109-110.

⁷¹ Kur’an Yolu Meâli, eş-Şu’arâ 26/34-35.

⁷² Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), el-A’râf 7/109-110.

⁷³ Kur’an-ı Kerim Meali, eş-Şu’arâ 26/34-35.

⁷⁴ Son Çağrı Kur’an, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), el-A’râf 7/109-110.

⁷⁵ Son Çağrı Kur’an, eş-Şu’arâ 26/34-35.

çevrilmiştir. Çevirmenin bu tercihini anlamakta zorluk çektiğimizi ifade etmek isteriz. Ayrıca birinci âyette “Neler söyleyeceksiniz?” şeklinde çevrilen *فَمَاذَا تَأْمُرُونَ* cümlesi, ikinci âyette “Ne diyeceksiniz?” şeklinde çevrilmiştir. Son olarak Akdemir’in *تَأْمُرُونَ* lafzının bu şekilde çevrilmesine dair yaptığı şu açıklama tutarlı görünmektedir: Yanındaki insanları Firavun’a emretmeleri söz konusu olamayacağına göre burada “emr” kökünün “söylemek, demek” anlamında olacağı açıktır.⁷⁶

Görüşlerine yer verdiğimiz müfessirlerin A’râf sûresi 109-110. âyetlerdeki ifadelerin kime ait olduğu hususundaki yaklaşımlarında bazı sorunlar bulunduğu söylenebilir. Müteşâbih-i lafzî alanında eser yazan âlimlerin sözünü ettikleri çelişkiyi örnek kabilinden verdiğimiz meâl çalışmalarında da görmek mümkündür. İnceleme sonucunda edinilen bilgiler ışığında ilgili âyetlere dair şöyle bir yaklaşımın sözü edilen çelişkiyi ortadan kaldıracağını düşünmekteyiz: İlk defa Firavun tarafından söylendiği anlaşılan “... *Bu, gerçekten bilgin bir büyücüdür.*” meâlindeki söz, daha sonraları Firavun’un çevresindekiler tarafından da söylenmiştir. Buna göre A’râf sûresinde yer alan bu ifade Firavun’un çevresindekilerin; Şu’arâ sûresinde ise Firavun’un sözüdür. Öyle anlaşılıyor ki Firavun ve çevresi, Hz. Mûsâ’nın yaptığıнын büyü olmadığını anladıkları halde ona “büyü” diyerek birbirlerini teselli etmişlerdir. “*Sizi yurduzdan çıkarmak istiyor. Ne öneriyorsunuz?*” meâlindeki söz ise her iki âyette de Firavun’a aittir. Bunu, Firavun’un ileri gelenlerinin verdiği şu cevaptan *قَالُوا* rahatlıkla anlamak mümkündür. Firavun’un çevresindekilere hitaben söylediği *يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ* bölümünün, kendisine ait olmadığı kabul edilecek olursa, bu durumda âyetin *أَرْجِهْ وَأَخَاهُ* “*Onu ve kardeşini alıkoy!*” önerisi anlamsız olacaktır. Bütün bunlar yukarıda verilen meâllerin isabetli olmadığını gösterir niteliktedir. Son olarak çoğul formundaki bu sözün, Firavun’a hitap olabileceği gibi, Firavun’un devlet erkanına da hitap olabilir şeklindeki yaklaşımın ise zorlama olduğunu ifade etmek gerekir.⁷⁷

⁷⁶ Salih Akdemir, *Kur’an’a Dilbilimsel Yaklaşımlar* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 236.

⁷⁷ Âlûsî, *Rûhül-me’ânî*, 9/23.

İkinci Örnek: Sihirbazların İman Etmesi

قَالَ فِرْعَوْنُ أَمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرَتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لَتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ⁷⁸

قَالَ أَمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكِبْرٌ كَمِ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَا تَقْطَعْنَ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِطَافٍ وَلَا تَصْلِبْنَكُمْ فِى جُذُوعِ النَّخْلِ وَلْتَعْلَمْنَ إِنَّا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى⁷⁹

قَالَ أَمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكِبْرٌ كَمِ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِطَافٍ وَلَا تَصْلِبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ⁸⁰

Yukarıda yer verilen âyetlerdeki bazı farklılıkları şöyle ifade etmek mümkündür: Fail konumundaki فِرْعَوْنُ lafzı, A'râf sûresi 123. âyette zahir olarak zikredilirken; diğer iki âyette müstetir olarak zikredilmiştir. Bunun gibi Firavun'un sihirbazlara söylediği أَمَنْتُمْ بِهِ ile أَمَنْتُمْ لَهُ sözleri, birinci âyette بِهِ şeklinde ifade edilirken; aynı meselenin konu edindiği Tâ-Hâ sûresi 71 ile Şu'arâ sûresi 49. âyette لَهُ şeklinde ifade edilmiştir.

Tâ-Hâ 71 ile Şu'arâ 49. âyetlerin aksine A'râf sûresi 123. âyette fail konumundaki فِرْعَوْنُ lafzının zahir olarak gelmesinin nedeni şöyle açıklanmıştır: A'râf sûresi 109. âyette Firavun'un halkından itibarlı kişilerin şöyle dedikleri ifade edilmiştir: “Bu, gerçekten bilgin bir büyüçüdür!” Bu da Hz. Mûsâ'nın getirdiği âyetleri yalanlayanların halkın ileri gelenleri olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifadeyle A'râf sûresi 109-122. âyetlerinde -114. âyeti hariç- Firavun'dan hiç söz edilmemiştir. Uzak bir ihtimal olmakla birlikte بِهِ sözünün Firavun'dan başkaları tarafından söylenmiş olabileceği düşüncesi oluşmasını diye fail konumundaki فِرْعَوْنُ lafzı, zahir olarak gelmiştir. Bu durum diğer iki âyet için söz konusu olmadığından fail, gizli olarak zikredilmiştir.⁸¹

Tâ-Hâ sûresi 71. âyette zikredilen lâmin fiile uymak ve tabi olmak anlamını kattığını ifade eden Beydâvî (ö. 685/1286), أَمَنْتُمْ لَهُ terkinin, “Mûsâ'ya uydunuz”,

⁷⁸ el-A'râf 7/123.

⁷⁹ Tâ-Hâ 20/71.

⁸⁰ eş-Şu'arâ 26/49.

⁸¹ Hatîb el-İskâfî, *Dürretü't-tenzîl*, 2/668-670; İbnü'z-Zübeyr, *Milâkü't-te'vîl*, 219-220.

“ona tabi oldunuz”, anlamında olduğunu belirtmiştir.⁸² Aynı ifadeler, Ebüssuûd Efendi’nin (ö. 982/1574) tefsirinde de yer almaktadır.⁸³ Aslen geçişli olan آمَنَ fiilinin, genellikle lâm veya bâ harfleri ile birlikte kullanıldığını belirten İbn ‘Aşûr (ö. 1973) da bu farka değinmiştir.⁸⁴ İbn Temiyye (ö. 728/1328), آمَنَ ile آمَنَ به terkipleri arasında şöyle bir farkın olduğunu beyan etmiştir: Bir konuda haber verenin doğru söylediğini ifade etmek için آمَنَ له terkipleri kullanılır. Bu kullanımı şu âyetlerde görmek mümkündür: Tevbe 61; Yûnus 83; Yûsuf 17; Müminûn 47; Şu‘arâ 111; Ankebût 26 ve Duhân 21. Dolayısıyla آمَنَ fiili cer harflerinden lâm/ل ile kullanıldığında doğrulamak ve ikrar etmek anlamındadır. Buna mukabil cer harflerinden bâ/ب ile kullanıldığında ise inanmak anlamındadır.⁸⁵ Tevbe sûresi 61. âyetinde aynı fiil ile birlikte iki harf de kullanılmıştır. Bu da sözü edilen farkı daha iyi anlamamızı vesile olmaktadır.

Hatîb el-İskâfî ise âyetler arasındaki anlam farkını ilgili âyetlerin siyak ve sibakından hareketle şöyle açıklamıştır: A‘râf sûresi 123. âyetteki hâ zamiri Yüce Allah’a; diğer iki âyette ise Hz. Mûsâ’ya râcidir. Zira A‘râf sûresi 121. âyette ifade edildiği üzere Hz. Mûsâ’nın gösterdiği mucizeler karşısında sihribazlar, varlıkların Rabbi’ne inandıklarını şöyle dile getirmişlerdi: قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ. Buna karşın Tâ-Hâ 71 ile Şu‘arâ 49. âyetlerdeki hâ zamiri, Hz. Mûsâ’ya râcidir. Sözü edilen âyetlerin devamında geçen اِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمْ السَّحَرَ kayıt da bu görüşü destekler niteliktedir.⁸⁶ Bu yaklaşım, Kirmânî ile Zekeriyâ el-Ensârî tarafından da benimsenmiştir.⁸⁷

⁸² Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar‘eşî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî - Müessesetü’t-Tarih, ts.), 4/33.

⁸³ Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-‘Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 6/33.

⁸⁴ bk. İbn ‘Aşûr, *et-tahrîr ve’t-tenvîr*, 16/263.

⁸⁵ bk. İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâva*, 7/182-184.

⁸⁶ Hatîb el-İskâfî, *Dürretü’t-Tenzîl*, 2/670-671.

⁸⁷ Kirmânî, *el-Burhân*, 83; Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethür-Rahmân*, 205.

Zamirin merciine bağlı olarak A'râf sûresinde zikredilen ^{بِهٖ} اٰمَنْتُمْ ile Tâ-Hâ ve Şu'arâ sûrelerinde zikredilen ^{لَهُ} اٰمَنْتُمْ ifadeleri arasında var olan anlam farklılığı, incelediğimiz meâllerde aralarında bir fark yokmuş gibi tercüme edilmiştir.

“Firavun ‘Siz’ dedi; ona ben izin vermeden iman ettiniz ha! Bu her halde bir hud’a [hile]! Siz bu hud’ayı şehirden kurmuşsunuz, yerli ahaliyi ondan çıkarmak istiyorsunuz; o halde yakında anlarsınız!”⁸⁸ Görüldüğü üzere Elmalılı, A'râf sûresi 123. âyetteki “ona” şeklindeki hâ zamirini, Hz. Mûsâ’yı gösterir şekilde tercüme etmiştir.

“Firavun, ‘Ben size izin vermeden önce o’na inandınız, öyle mi?’ dedi. ‘Bakın, bu sizin yaptığınız sinsice hazırlanmış bir tuzak; hem de bu (benim kendi) şehrimde, böylelikle ahalisini çekip götürmek için... Ama (bekleyin)’ yakında göreceksiniz.”⁸⁹ ^{بِهٖ} اٰمَنْتُمْ ifadesini “o’na inandınız” şeklinde tercüme eden Muhammed Esed, açıklama kısmında hâ zamirinin merciine dair şu izaha yer vermiştir: “Bu kişi zamiri Allah’a da Hz. Mûsâ’ya da ilişkin olabilir; fakat 20:71 ve 26:49’daki benzer bir ifade, bunun daha çok Hz. Mûsâ’ya ilişkin olduğunu göstermektedir.”

“Firavun dedi ki: ‘Ben size izin vermeden ona iman ettiniz öyle mi? şüphe yok ki bu, halkını şehirden çıkarmak için orada kurduğunuz bir tuzaktır. Ama yakında göreceksiniz”⁹⁰ Altı çizili ifaden anlaşıldığı kadarıyla mevzubahis edilen âyette geçen hâ zamiri, Hz. Mûsâ’ya ilişkin olarak tercüme edilmiştir.

“Bunun üzerine Firavun, ‘Demek siz benden izin almadan ona inandınız, öyle mi?! Sizin bu yaptığınız kesinlikle danışıklı dövüş! Belli ki siz Mısır’ın yerli halkını buradan çıkarıp İsrailoğullarının hâkimiyetini sağlamak istiyorsunuz. Ama siz görürsünüz gününüzü!”⁹¹ Sözü edilen hâ zamirinin merciine bağlı olarak bu meâlin de diğer meâl çalışmalarından bir farkının olmadığını söylemek mümkündür.

Aynı durum Akdemir tarafından hazırlanan şu meâl çalışması için de söz konusudur: “Firavun ise [onlara]: ‘Demek ki, ben size izin vermeden ona inandınız öyle

⁸⁸ Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli, el-A'râf 7/123.

⁸⁹ Esed, Kur’an Mesajı, el-A'râf 7/123.

⁹⁰ Kur’an Yolu Meâli, el-A'râf 7/123.

⁹¹ Kur’an-ı Kerim Meali, el-A'râf 7/123.

mi? Kuşkusuz ki bu, sizin, şehirde, halkını oradan kovmak için kurmuş olduğunuz bir tuzaktır. Ama yakında (başınıza gelecekleri) anlayacaksınız!”⁹²

Kısaca A'râf sûresi 123. âyette zikredilen hâ zamiri, Yüce Allah'a râci olduğu için *أَمْتُمْ بِهِ* ifadesini şu şekillerde tercüme etmek gerektiğini düşünmekteyiz: “...O'na inandınız...” veya “...Allah'a inandınız...” Tâ-Hâ sûresi 71 ile Şu'arâ sûresi 49. âyetinde zikredilen *أَمْتُمْ لَهُ* ifadesini ise şu şekillerde çevirmek gerekir: “...ona (Mûsâ'ya uydunuz...)” veya “...Mûsâ'ya inandınız...”

Üçüncü Örnek: Körü Körüne Ataları Taklit Etme

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُوا كَانُوا آبَاءَهُمْ لَّا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ⁹³

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُوا كَانُوا آبَاءَهُمْ لَّا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ⁹⁴

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُوا كَانُوا الشَّيْطَانَ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ⁹⁵

Lafzen birbirine benzeşen bu üç âyet arasında şu farklar bulunmaktadır: Bakara ile Lokmân sûresi 21. âyette *أَتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ* cümlesi kullanılırken; Mâide sûresi 104. âyette *تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ* cümlesi kullanılmıştır. Bunun gibi, Bakara sûresi 170. âyette *أَلْفَيْنَا* lafzı zikredilirken; Mâide ile Lokmân sûrelerinde *وَجَدْنَا* lafzı zikredilmiştir. Son olarak, Bakara sûresinin ilgili âyetinde *لَّا يَعْقِلُونَ* fiili yer alırken; Mâide sûresinde *لَّا يَعْلَمُونَ* fiili yer almıştır.

Yukarıda ifade edilen bazı farklılıklar, Arap dilinden ve âyetlerin bağlamlarından hareketle şöyle izah edilmiştir: Müsterek lafızlardan olup hem “bir şeyi bulmak” hem de “bilmek” anlamlarında kullanılan *وَجَدَ* fiili, “bulmak” anlamındaki *أَلْفَى* fiilinden daha kapsamlıdır. Şöyle ki; *وَجَدَ* fiili şu örnekte olduğu gibi *وَجَدْتُ الضَّالَّةَ* “Yitiğimi buldum” bulmak anlamında kullanıldığı zaman tek bir mefûl almakta; şu örnekte olduğu gibi *وَجَدْتُ زَيْدًا عَاقِلًا* “Zeyd'i akıllı bildim” bilmek

⁹² Son Çağrı Kur'an, el-A'râf 7/123.

⁹³ el-Bakara 2/170.

⁹⁴ el-Mâide 5/104

⁹⁵ Lokmân 31/21.

anlamında kullanıldığı zaman ise iki mefûl almaktadır. Buna karşın bulmak anlamındaki اَلْفَى fiili, sürekli iki mefûl almaktadır.⁹⁶ Fakat İbnü’z-Zübeyir, اَلْفَيْتُ زَيْدًا عَلِيمًا “Zeyd’i âlim olarak gördüm” cümlesindeki اَلْعَالِمُ lafzının, ikinci mefûl değil, hal olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu tür durumlarda ikinci lafzın hep nekre olarak gelmesi de bunu teyit etmektedir.⁹⁷ Üslup değişikliği anlamındaki tefennün sanatı gereği Mâide sûresi 104 ile Lokmân sûresi 21. âyetin aksine اَلْفَيْنَا lafzının Bakara sûresi 170. âyette zikredilmesinin⁹⁸ nedeni ilgili âyetin bağlamından hareketle şöyle açıklanmıştır: Bakara sûresinin 168. âyetinde insanlara yeryüzündeki helal ve temiz yiyeceklerden yemeleri emredildikten sonra, kendilerinin açık bir düşmanı olan şeytanın izinden gitmemeleri uyarısında bulunulmuştur. Aynı sûrenin 169. âyetinde ise şeytanın insanlardan kötü ve çirkin davranışlarda bulunmalarını ve Allah hakkında bilmedikleri şeyleri söylemelerini istediği ifade edilmiştir. İnsanı doğru yoldan çıkartan şeytanın izinden gitmek ve onun isteklerine uymak, bilgiye dayalı olamaz. Dolayısıyla şeytana uyan insanların gerçeklere sırt çevirip atalarının izinden gitmeleri, bilgiye dayalı olmayacağı için onların bu durumlarına uygun olarak Bakara sûresi 170. âyette bilgiye dayalı olmayan “bulmak” anlamındaki اَلْفَى fiili kullanılmıştır. Buna karşın Lokmân sûresi 20. âyette insanlardan bazılarının bir bilgiye, bir rehber ve aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışmaya girdikleri beyan edilmiştir. Âyette, olumsuz anlamda da olsa “bilgi” sözcüğü kullanılmıştır. Yani Allah hakkında yaptıkları tartışma kendi zanlarınca bir bilgiye dayanmaktadır. Bu nedenle aynı sûrenin 21. âyetinde bilmek anlamına da gelen müşterek وَجَدَ lafzı kullanılmıştır.⁹⁹

Bakara sûresi 170. âyetinde لَّا يَعْلَمُونَ lafzının; Mâide sûresi 104. âyette ise لَّا يَعْلَمُونَ lafzının kullanılması da yine âyetlerin bağlamlarından hareketle şöyle açıklanmıştır: Yakın anlamlı lafızlardan olan يَعْلَمُ ile يَعْلَمُونَ arasında şöyle bir nüans

⁹⁶ bk. Hatîb el-İskâfî, *Dürretü’t-Tenzîl*, 1/311-312; Kirmânî, *el-Burhân*, 36.

⁹⁷ bk. İbnü’z-Zübeyir, *Milâkü’t-te’vîl*, 56.

⁹⁸ İbn Cemâ’a, *Keşfü’l-me’ânî*, 109.

⁹⁹ İbnü’z-Zübeyir, *Milâkü’t-te’vîl*, 57.

vardır: Birinci lafız, ikincisinden anlam bakımından daha güçlüdür.¹⁰⁰ Çünkü يَعْلَمُ lafzında, bilgi sahibi olunan konuda emin olmak anlamı varken; يَعْقِلُ lafzında idrak edilenin idrak edilmeyenden hasredilmesi anlamı vardır.¹⁰¹ Bu nedenle Allah hakkında “Allah bilir” cümlesini kullanmak caiz iken; “Allah akıl eder” tabirini kullanmak caiz değildir. Çünkü akıl sözcüğü “bağlamak”; âkil ise “nefsani arzulara karşı kişinin kendinin alıkoyması” anlamındadır. Allah hakkında böyle şeyler düşünülmeceğinden “Allah âkildir” denilemez.¹⁰² Bakara sûresi 170. âyette konu edinenler, atalarından gördüklerini tartışmasız doğru ve kendilerine yeter olduğunu ifade etmedikleri için onların sözlerine uygun olarak لَّا يَعْتُلُونَ fiili kullanılmıştır. Buna karşın benzer kafirlerin tutumlarının anlatıldığı Mâide sûresi 104. âyette “Atalarımızdan gördüğümüz bize yeter.” dedikleri ifade edilmiştir. Onların bize yeter anlamındaki حَسِبْنَا sözü, atalarından gördüklerinden son derece emin olduklarını göstermektedir. Bu da ancak bilgiye dayalı olur. Bunun gerçek dışı olduğu ifade edilmesi için لَّا يَعْلَمُونَ fiili kullanılmıştır.¹⁰³ Dolayısıyla âyetlerin bağlamına göre farklı fiiller kullanılmıştır.¹⁰⁴ Çünkü Bakara sûresinin 170. âyeti, Allah’la kendi aralarına koydukları varlıkları ilah edinip onları Allah’ı sever gibi sevenlerin anlatıldığı âyetin¹⁰⁵ devamında gelmektedir. Akıl dışı olan bu davranışa uygun olarak akıl etmezler anlamındaki لَّا يَعْتُلُونَ fiili kullanılmıştır. Buna karşın Mâide sûresi 104. âyetin bağlamı, bilgi ve nakle dayalı olması gereken helal ve haram kılmadır. Şöyle ki müminlerin Allah’ın helal kıldığını kendilerine yasaklamamaları uyarısında bulunulduktan sonra,¹⁰⁶ Cahiliye Araçları tarafından Bahîre’yi, Sâibe’yi, Vâsîle’yi ve Hâmî’yi meşrû¹⁰⁷ gösteren kafirlerin Allah’a iftirada

¹⁰⁰ Hatîb el-İskâfî, *Dürretü’t-Tenzîl*, 1/314; Kirmânî, *el-Burhân*, 37; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Fethür-Rahmân*, 58.

¹⁰¹ Hatîb el-İskâfî, *Dürretü’t-Tenzîl*, 1/313.

¹⁰² Hatîb el-İskâfî, *Dürretü’t-Tenzîl*, 1/313.

¹⁰³ Hatîb el-İskâfî, *Dürretü’t-Tenzîl*, 1/314-315.

¹⁰⁴ Kirmânî, *el-Burhân*, 37; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Fethür-Rahmân*, 58.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/165.

¹⁰⁶ el-Mâide 5/87.

¹⁰⁷ Bu sözcüklerin anlamlarına dair geniş bilgi için bk. İsmail Narin, “Câhiliye Döneminde Kurbanlıklar Üzerine Doğurganlığa Bağlı Olarak Bina Edilmiş Örfler ve Hükümler”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 72-79.

buldukları belirtilmiştir.¹⁰⁸ Helal ve haram kılmanın bir bilgiye dayalı olması gerektiği için ilgili âyette لَا يَعْلَمُونَ fiili kullanılmıştır.¹⁰⁹

Sonuç

Müteşâbih kelimesi sözlükte; birbirinin dengi, birbirine benzeyen ve benzerlikten dolayı iki ve daha fazla şeyin birbirinden ayırt edilmesinde zorlanması anlamlarında kullanılmaktadır. Bu anlamlara uygun olarak Mücâhid b. Cebr ile İbn Zeyd gibi erken dönem bazı tefsir âlimleri, Âl-i İmrân 7. âyette zikredilen müteşâbih kavramını, Kur'ân âyetlerindeki şekilsel benzerlik olarak açıklamışlardır. Bu yaklaşım, Hicrî dördüncü yüzyılda vefat eden Taberî ve Nehhâs gibi tefsir âlimlerinin eserlerinde yer bulmuştur. Kur'ân-ı Kerim'in i'câz çeşitlerinden birini teşkil ettiği ifade edilen lafzî müteşâbih âyetleri şekilsel benzerlik olarak açıklayanlara göre aynı veya değişik sûrelerde farklı yönleri anlatılan bir kıssanın veya olayın ifadeleri birbirine müteşâbihtir. Bu tür âyetler, ilk bakışta aynı zannedilebilir. Fakat ilgili benzerlikler iyice araştırıldığında görülecektir ki olayın farklı yönleri zikredilmiştir. Diğer bir ifadeyle benzeşen her âyette, diğerinden farklı olarak yeni bir bilginin zikredilip olayın farklı vecihleri anlatılmıştır.

Öte yandan müteşâbih-i lafzî âyetler, kıssalara özgü olmayıp, inanç ve ahkama dair konularda da gelebilmektedir. Bu da bu tür âyetlerin tevcihi için Arap dili ve edebiyatı ilimlerinin yanı sıra üsûlüddin ve fıkıh üsûlü gibi alanlarda da derin bilgi sahibi olmayı gerekli kılmaktadır. Ayrıca inceleme konusu yaptığımız örneklerde görüldüğü üzere müteşâbih-i lafzî, âyetlerdeki farklılıklar, yakın anlamlı veya müşterek lafızların kullanılması şeklinde olabildiği gibi, farklı cer harflerinin kullanılması veya zikir-hazf şeklinde de olabilmektedir.

Müteşâbih-i lafzî âyetlerin tefsirine dair eser yazan Hatîb el-İskâfî, Kırmânî, İbnü'z-Zübeyir, İbn Cemâ'a ve Zekeriyâ el-Ensârî gibi âlimler, âyetler arasında görülen benzerliklerin farklılıklarını, âyetlerin bağlamlarından; âyetlerin

¹⁰⁸ el-Mâide 5/103.

¹⁰⁹ İbn Cemâ'a, *Keşfü'l-me'ânî*, 110.

zikredildiği sûrelerin bağlamlarından veyahut Kur'ân bütünlüğünden hareketle açıklamaya çalışmışlardır. Bunu konulu tefsir veya Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri şeklinde ifade etmek mümkündür. Ancak her ilmî faaliyette olduğu gibi bunda da isabetli yorumların yanı sıra, zorlama veya hatalı yorumlar da söz konusu olabilmektedir. Sözünü ettiğimiz âlimlerin müteşâbih-i lafzî âyetlere dair yaptıkları açıklamalar için aynı şeyi söylemek mümkündür. Çünkü sınırlı sayıdaki örnekler üzerinden yaptığımız bu incelemede, büyük oranda doğruyu yakalamış olmakla birlikte kimi açıklamalarının isabetli olmadığı sonucuna vardık. İkinci ve üçüncü örneklerin aksine birinci örnekle ilgili yapılan bazı yorumları buna örnek olarak vermek mümkündür. Benzer durum, ilgili âyetlerin çevirisini incelediğimiz meâl çalışmaları için de söz konusudur.

Kaynakça

- Akdemir, Salih. *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah. *Rûhü'l-me'ânî fi tefsîri'l-Çur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Aydın, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm'de Lafzî Müteşâbihler*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1998.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'eşli. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Tarih, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 20. Basım, 2011.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahâmü'l-Çur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1992.

- Deliser, Bilal. "Müteşâbihu'l-Kur'an'la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 5-35.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 42. Basım, 2015.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- el-Cudi, Mahir. "Kur'ân'da Benzer Âyetlerdeki Anlam Farklılıkları". *Kırıkkale Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi Kalemname* 5/9 (2020), 135-166.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koçtak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'îd Mühsin b. Muhammed. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire - Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Misrî - Dârü'l-Kitâb el-Lübnânî, 1440.
- Hatîb el-İskâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-İsbehânî. *Dürretü't-tenzîl ve gürretü't-te'vîl*. thk. Muhammed Mustafa Aydın. 3 Cilt. Mekke: Câmi'atu Ümmü'l-Kürâ, 2001.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Cemâ'a, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. İbrahim. *Keşfü'l-me'ânî fi'l-müteşâbih mine'l-meşânî*. thk. Abdulcevâd Halef. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1410.

- İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-'Azîm müsnedan Rasûli'l-Allah ve's-şahâbeti ve't-tâbi'în*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Keysân, Ebü'l-Hasan b. Keysân en-Nahvî. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhu*. thk. Muhammed Mahmûd Muhammed Sabrî el-Cubbe. Kahire: Mektebetü'l-İmam el-Buhârî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmû'u'l-Fetâva*, thk. Âdil el-Cezzâr - Enver el-Bâz. 37 Cilt. Medine: Mücemme'ü'l-Melik Fehd li Taba'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Nüzhetü'l-e'yüni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Fünûnü'l-efrân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Hasan Diyâüddîn 'Itr. Beyrut: Dârü'l-Beşâir'l-İslâmiyye, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Müdhiş*. thk. Mervân Kabanî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- İbnü'z-Zübeyir, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrahim. *Milâkü't-te'vîl el-kâti' bi zevi'l-ilhâdi ve't-ta'tîl fi tevcîhi'l-müteşâbihi'l-lafz min âyi't-tenzîl*. thk. Abdülganî Muhammed Ali el-Fasî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971.
- Kirmânî, Mahmûd b. Hamza. *el-Burhân fi tevcîhi müteşâbihi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdülkâdir Ahmed 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1406/1986.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*. çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993.
- Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2016.

- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-'Arabî, 2002.
- Narin, İsmail. "Câhiliye Döneminde Kurbanlıklar Üzerine Doğurganlığa Bağlı Olarak Bina Edilmiş Örfler ve Hükümler". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 63-83.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Merkezu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân-ı Kerîm Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 5. Basım, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Râğıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtu elfâzi'l-Ḳur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 3. Basım, 1423/2002.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1401/1981.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-Ḥakîm*. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-Menâr, 1947.
- Salih, Subhî. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 10. Basım, 1977.
- Son Çağrı Kur'an*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2009.

- Süleymaniye Vakfı Meali. çev. Abdulaziz Bayındır. Erişim: 04 Mart 2020, <https://www.suleymaniyevakfimeali.com/Meal/Hud.htm#81>
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed. *Mü'terekü'l-ekrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 3 Cilt. Kahire: Darü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ķur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Ķur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim. *Me'âni'l-Ķur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ. *Fethür-Rahmân bi keşfi ma yeltebisu fi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sabûnî. Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1983.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haĳâiki ğavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Dârü't-Türâs, 3. Basım, 1404/1984.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 13 • Sayfa / Pages: 251-283

Pedagojik Formasyon Sertifika Programı ile İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Özyeterlik İnançlarının Karşılaştırılması

A Comparison of Students of Pedagogical Formation Certificate Program with the Students of Faculty of Theology In terms of Teacher Self-Efficacy Belief

Doç. Dr. Hasan DAM

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs Uni. Faculty of Divinity, Depart. of Religious Education, Samsun, Turkey.
hasan.dam@omu.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7975-3096

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 02 Temmuz / July 2020
Kabul Tarihi / Accepted : 12 Eylül / September 2020
Yayın Tarihi / Published : 15 Eylül / September 2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Dam, Hasan. "Pedagojik Formasyon Sertifika Programı ile İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Özyeterlik İnançlarının Karşılaştırılması", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 251-283.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.4021452>

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

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Pedagojik Formasyon Sertifika Programı ile İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Özyeterlik İnançlarının Karşılaştırılması

Öz ► Bu çalışmada, İlahiyat Fakültesi örgün öğrencileri ile Pedagojik Formasyon Sertifika Programı öğrencilerinin öğretmen öz yeterlik inançlarının çeşitli değişkenler açısından karşılaştırılması amaçlanmıştır. Araştırmada, nicel araştırma modellerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini, bu iki programda eğitim alan öğrencilerden tesadüfi örnekleme yöntemi ile seçilen 250 öğretmen adayı oluşturmaktadır. Veriler, “Öğretmen Özyeterlik Ölçeği” ile elde edilmiş ve SPSS 22 istatistik programı ile analiz edilmiştir. Verilerin analizinde, puanların değişkenler bakımından normal dağılım gösterip göstermeme durumuna göre parametrik testlerden bağımsız örneklem t-testi, parametrik olmayan testlerden Mann Whitney U testi ile Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre; öğretmen adaylarının özyeterlik inanç düzeyleri hem genel hem de alt boyutlarda “yüksek” düzeyde bulunmuştur. Öğretmen adaylarının özyeterlik inanç düzeylerinin, formasyon eğitimi alınan programa ve yaşa göre farklılaştığı tespit edilirken; cinsiyete, akademik başarı algı düzeyine ve mezuniyet sonrası çalışmak istedikleri istihdam alanına göre bir farklılaşma göstermediği tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi Öğretmen Adayı, Öğretmen Özyeterlik İnancı, Pedagojik Formasyon Eğitimi, Öğretmenlik Mesleği.

A Comparison of Students of Pedagogical Formation Certificate Program with the Students of Faculty of Theology In terms of Teacher Self-Efficacy Belief

Abstract ► In this study, it is aimed to compare teachers' self-efficacy beliefs of the Pedagogical Formation Training Certificate Program and Faculty of Theology teacher candidates. In this research, the relational screening model, which is one of the quantitative research models, was used. The sample consists of 250 teacher candidates studying in these programs. The data collected with the Teachers' Self Efficacy Scale were analyzed using the SPSS 22 statistics program. Depending on whether the self-efficacy scores show normal distribution in terms of independent variables, the independent sample t-test of parametric tests, Mann Whitney U test and Kruskal Wallis H-test, which are non-parametric tests, were used. The results obtained from the study are as follows: the level of teacher candidates' perceptions of self-efficacy was determined as “high”. It was revealed that self-efficacy perceptions of teacher candidates differ according to the program in which they receive pedagogical education, and age. Self-efficacy beliefs of teacher candidates do not differ

according to gender, academic achievement perception and post-graduate employment areas.

Keywords: Religious Education, Faculty of Theology Teacher Candidate, Teacher Self-efficacy Belief, Pedagogical Formation Training, Teaching Profession.

Özet

Bir ülkenin gelişmişliği ve gelecek perspektifi önemli ölçüde yetiştirdiği insan gücünün niteliğine bağlıdır. Bilim ve teknolojideki hızlı değişimler ve gelişmeler, bireylerin sahip olması gereken nitelikleri farklılaştırmış ve eğitime yeni sorumluluklar yüklemiştir. Bilgi ve değişim çağının sürekli değişen ve yenilenen şartlarına uyum sağlama zorunluluğu; etkili iletişim, farklı kültürleri tanıma, küresel rekabet gücü, üst düzey iş birliği geliştirebilme, problem çözme becerileri gibi üst düzey bilişsel becerilerin önemini artırmıştır. Bu durum nitelikli eğitime olan ihtiyacı artırırken eğitim sisteminde öğretmenin rolünü ve önemini de ön plana çıkarmıştır. Bu nedenle birçok ülke kendilerini belirledikleri hedeflere ulaştıracak olan öğretmenlerin taşınması gereken nitelikleri ve yeterlikleri belirlemeye ve bunları kazandırmaya gayret göstermektedir.

Öğretmenlik, insan hayatının sorumluluklarını taşıyabilecek üst düzey yeterlikler gerektiren bir meslek alanı olarak görülmektedir. Öğretmen yeterlikleri, “öğretmenlerin öğretmenlik mesleğini etkili ve verimli bir biçimde yerine getirebilmek için sahip olmaları gereken bilgi, beceri ve tutumlar” olarak tanımlanmaktadır. Başarının anahtarı inanmaktır. Bu bağlamda, öğretmenlerin, mesleğin gerektirdiği yeterlikleri mesleki uygulamalarda da sergileyebilmeleri, onların bu konuda nitelikli bir eğitim almalarının yanı sıra bu yeterlikleri yerine getirebileceklerine dair öz yeterlik inançları ile de oldukça ilişkilidir.

Öz yeterlik, bireyin yapacağı davranış ile kendi kapasitesinin örtüşüp örtüşmediğinin, bireyin kendisi tarafından fark edilmesi olarak tanımlanmaktadır. Öz yeterlik inancı, bireyin belli bir performansı göstermek için gerekli etkinlikleri organize edip başarılı bir şekilde yapabilme kapasitesine ilişkin kişisel yargısı olarak ifade edilmektedir. Diğer bir ifadeyle, öz yeterlik

inancı, kişinin gelecekte karşılaşılabileceği olası güç durumlarla başa çıkmada ne kadar başarılı olabileceğine ilişkin kendisi hakkındaki yargısı veya inancıdır.

Bireyin sahip olduğu bilgi, beceri ve stratejiler, gerekli olduğu durumlarda bunları kullanmaya ilişkin inancı olmadığı sürece işlevsel olmamaktadır. Buna göre, öz yeterlik, kişinin sahip olduğu becerileri değil, bu becerilerle farklı koşullarda neler yapabileceğine ilişkin inancıdır. Sosyal bilişsel kurama göre, bireylerin davranışlarının arkasındaki en temel motivasyon kaynağı öz yeterliğe ilişkin inançlarıdır. Öz yeterlik aynı zamanda insanların ne kadar çaba göstereceğinin ve engeller karşısında ne kadar sebat edebileceğinin de belirleyicisidir. Öz yeterlik algısı ne kadar güçlü olursa çabalar da o kadar güçlü ve kalıcı olacaktır. Algılanan öz yeterliği yüksek olan bireyler, bir işin üstesinden gelebilmek için öz yeterlik inancı düşük olan bireylere göre daha çok çaba harcar, daha kararlı ve daha sebatkardırlar. Ayrıca algılanan öz yeterliği yüksek olan bireyler yeni şeyleri denemekten, tecrübe etmekten korkmazlar, zor görevleri üstlenmekten kaçınmazlar.

Öğretmenlerin öz yeterlik inançları son dönemlerde ilgi gören bir araştırma alanı olmuş ve birçok araştırmaya konu edilmiştir. Bundan dolayı öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançlarının tespit edilmesi ve yapılan tespitlere göre öğretmen yetiştirme programlarında öz yeterlik algılarını güçlendirici düzenlemeler yapılması gerekmektedir.

Bu çalışmada, İlahiyat Fakültesi örgün öğrencileri ile Pedagojik Formasyon Sertifika Programı öğrencilerinin öğretmen öz yeterlik inançlarının cinsiyet, yaş, formasyon eğitimini aldığı yer, mezun olduğu lise, akademik başarı algısı, çalışmak istediği meslek türü gibi çeşitli değişkenler açısından karşılaştırılması amaçlanmıştır. Araştırmada şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançları ne düzeydedir?

2. Pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançları arasında anlamlı bir farklılaşma var mıdır?

3. Pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançları ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

4. Pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançları ile yaş arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

5. Pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançları akademik başarı algısına göre farklılaşmakta mıdır?

6. Pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançları öncelikli olarak çalışmak istedikleri meslek alanlarına göre farklılaşmakta mıdır?

Araştırmada, nicel araştırma modellerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini, 2019-2020 öğretim yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan ve pedagojik formasyon derslerini alan 3. ve 4. sınıf öğrencileri ile aynı üniversitenin Eğitim Fakültesi pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan İlahiyat lisans tamamlama (ilitam) öğrencilerinden tesadüfi örnekleme yöntemi ile seçilen 250 öğretmen adayı oluşturmaktadır. Araştırmanın verileri, araştırmacı tarafından oluşturulan “Kişisel Bilgi Formu” ve Tschannen-Moran ve Woolfolk-Hoy (2001) tarafından geliştirilen ve Türkçe uyarlaması ve geçerlik-güvenirlilik çalışmaları Çapa, Çakıroğlu ve Sarıkaya (2005) tarafından yapılan “Öğretmen Öz yeterlik Ölçeği” ile elde edilmiştir. Veriler, SPSS 22 istatistik programı ile analiz edilmiştir. Verilerin analizinde, puanların değişkenler bakımından normal dağılım gösterip göstermeme durumuna göre parametrik testlerden bağımsız örneklem t-testi, parametrik olmayan testlerden Mann Whitney U testi ile

Kruskal Wallis H testi kullanılmıştır.

Araştırmaya katılanların %76,4'ü kadındır. Örneklem %53,6'sı 20-25 yaş grubunda bulunmakta, %57,2'si İlahiyat Fakültesi Örgün Eğitim Programında öğrenim görmekte, %59,6'sı kendini akademik olarak "başarılı" bulmakta ve %57,2'si mezuniyet sonrası öğretmen olmayı istemektedir.

Araştırmanın sonuçlarına göre; öğretmen adaylarının özyeterlik inanç düzeyleri hem genel hem de alt boyutlarda "yüksek" düzeyde bulunmuştur. Öğretmen adaylarının özyeterlik inanç düzeylerinin, formasyon eğitimi alınan programa ve yaşa göre farklılaştığı tespit edilirken; cinsiyete, akademik başarı algı düzeyine ve mezuniyet sonrası çalışmak istedikleri istihdam alanına göre bir farklılaşma göstermediği tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyat Fakültesi Öğretmen Adayı, Öğretmen Özyeterlik İnancı, Pedagojik Formasyon Eğitimi, Öğretmenlik Mesleği.

Extended Summary

Development and future perspective of a country depend largely on the quality of educated humans' power of capability. Rapid development and trends in science and technology have changed qualities which individuals need to have and have forced education systems to take new responsibilities. Necessity for accommodating to ever changing conditions of the age of information have made some high level cognitive powers, such as effective communication, recognition of different cultures, power of global competition, capability of high level co-operation and problem solving, much more significant. This situation gives rise to the need for high qualified education and brings forth the significance and role of teachers in educational system. For this reason, many countries struggle for determining and realizing the required qualities and efficacies which every teacher need to have in order to orient the country toward a projected target.

Teaching academically is seen as a field of profession which requires high level efficacies for taking responsibilities of human life. Teacher efficacy is

defined as “information, ability, and attitudes which teachers should have so as to perform profession of teaching effectively and fruitful.” The key for success is to have a belief. In this context, self-efficacy belief is significant for teachers in addition to effective application of their abilities in professional conditions and improving their educational background.

Self-efficacy is defined as being self-conscious on whether intended behavior of a self-overlaps with self's own capacity. Accordingly, self-efficacy belief is self's own judgment on the capacity of performing an organization of some activities successfully in order to show a definite individual accomplishment. Said differently, self-efficacy belief refers to a person's subjective judgment or belief on how much he or she can be successful when he or she is faced with a possible difficult situation in the future.

Information, skill, and strategies are not functional if there is no belief in performing this skill and strategy effectively. Accordingly, self-efficacy refers not to skills which persons have, but rather to their belief in what they can do with those skills. According to social cognitive hypothesis, basic motivation behind behaviors of individuals is belief in self efficacy. This is because self-efficacy determines how much they will struggle and persist when they are faced with some barriers and difficulties. The higher is self-efficacy, the more powerful their resistance. If perceived self-efficacy is at a high level, then an individual will spend much more power to be successful than the one with lower level self-efficacy.

Self-efficacy belief of teachers is becoming a favorite field of research and some studies recently. For this reason, to determine the levels of self-efficacy believes of teachers and to make some regulations which support their belief for self-efficacy in educational programs for teachers are becoming more significant.

This study aims at comparison of the students of both faculty of theology with the students of pedagogic formation certificate program in terms of 'self-efficacy belief for teaching' by taking the following variables into consideration: gender, age, place for formation education, high school for graduation,

perception of academic success, intended type of profession. The following questions were asked, and some answers were searched:

1. What are the levels of self-efficacy believes of the students who are candidates for being teacher and taking courses in pedagogical formation certificate program and faculty of theology?

2. Is there any significant difference between the students of certificate program and the students of faculty of theology regarding self-efficacy belief?

3. Is there any relation between the gender and self-efficacy belief of these two types of students?

4. Is there any relation between ages and self-efficacy belief of these two types of students?

5. Is there any relation and difference between perception of academic success and self-efficacy belief of these two types of students, that is, students of certificate program and faculty of theology?

6. Is there any relation and difference between intended field of profession and self-efficacy belief of these two types of students?

In this research, relational screening model which is a quantity model for searching is applied. Our samples are randomly selected 250 candidates for being teacher among the 3rd and 4th grade students of faculty of theology who attended to pedagogic formation class as well as the students of completion of license for theological faculty who attended to pedagogic formation certificate program in the faculty of education. The data of the research were taken with "Personal Information Form" developed by the researcher and "Scale for Teacher Self Efficacy" which is developed by Tschannen-Moran and Woolfolk-Hoy (adapted to Turkish academic condition by Çapa, Çakıroğlu, Sarıkaya with its validity-reliability studies.) Those data were analyzed with SPSS 22 statistical program. When analyzing, t-test for samples free from parametric tests and U test of Mann Whitney and h test of Kruskal Wallis for samples which are non-parametric tests, according to case for normal distribution of the points

regarding variables.

Research participants are women with % 76, 4. Samples are between 20-25 years old with %53, 6, students of faculty of theology with %57,2. %59,6 of them found themselves academically successful and %57,2 of them wanted to aim to be a teacher after graduating.

According to results of the research, level of self-efficacy belief of the candidates is high in both general and low dimensions. Their self-efficacy believes differ when it comes to formation program and the ages, while gender, perception of academic success and intended field of profession do not play any significant role in the actualization of self-efficacy belief.

Keywords: Religious Education, Faculty of Theology Teacher Candidate, Teacher Self-efficacy Belief, Pedagogical Formation Training, Teaching Profession.

1. Giriş

Eğitim kurumları, bir ülkenin siyasi, ekonomik, teknolojik, toplumsal ve kültürel gelişiminin temel dinamiğini oluşturmaktadır. Bir ülkenin gelişmişliği ve gelecek perspektifi önemli ölçüde yetiştirdiği insan gücünün niteliğine bağlıdır. Bilim ve teknolojideki baş döndürücü değişimler ve gelişmeler, bireylerin sahip olması gereken nitelikleri farklılaştırmış ve eğitime yeni sorumluluklar yüklemiştir. Günümüzde toplumsal yaşam önceki dönemlere göre daha hızlı bir değişim ve dönüşüm geçirmektedir. Bu değişimin en önemli etkenlerden biri bilginin hızlı artması ve bilgiye erişimin küresel boyutta hızlanmasıdır. Bilgi ve değişim çağının sürekli değişen ve yenilenen şartlarına uyum sağlama zorunluluğu; etkili iletişim, farklı kültürleri tanıma, küresel rekabet gücü, üst düzey iş birliği geliştirebilme, problem çözme becerileri gibi üst düzey bilişsel becerilerin önemini artırmıştır (MEB, 2017). Bu durum nitelikli eğitime olan ihtiyacı artırırken eğitim sisteminde öğretmenin rolünü ve önemini de ön plana çıkarmıştır.

Artık gelişmiş ülkeler, eğitim kurumlarının yapısını, öğretmenlik mesleğinin niteliğini ve statüsünü ön planda tutmaktadırlar. Toplumsal değişimin ve uyumun önemli dinamiklerinden biri olan öğretmenlerin rolleri ve sorumlulukları da farklılaşmaktadır. Bu bakımdan öğretmenlik, insan hayatının sorumluluklarını taşıyabilecek üst düzey yeterlikler gerektiren bir meslek alanı olarak görülmektedir. Bu anlayışa göre, öğretmenlerin sadece eğitim ve öğretim etkinliklerini gerçekleştiren teknik elemanlar değil, uygun öğrenme yaşantıları sağlayarak öğrenmeyi öğreten, kendini sürekli geliştiren, öğrencileri tanıyan, bireysel farklılıkları dikkate alan, iş birliğini teşvik eden, öğrencilerin analitik ve yaratıcı düşünme becerilerini geliştiren ve onlara rehberlik eden bir eğitim lideri, öğrencilere ve topluma rol model olacak insanlar olmaları beklenmektedir.

Ülkelerin gelişmişlik düzeyinin eğitime ayrılan kaynakla ilişkili olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır. Ancak son dönemlerde gelişmişliğin, eğitime yapılan yatırımlar yanında eğitimin niteliği ile olan ilişkisi daha ön plana çıkmaktadır. Eğitim sistemine yönelik her türlü yatırım ve yenilikler, eğitimin bizzatı uygulayıcısı olan öğretmenlerin elinde biçimlenecek ve anlam kazanacaktır. Buna göre eğitimin niteliğine doğrudan ve en önemli etkiyi öğretmenlerin yaptığı söylenebilir. Ünlü İslam filozofu Farabi'ye göre, erdemli bir toplumun meydana gelmesi ancak eğitimle mümkündür. Eğitimin bu hedefinin gerçekleşmesinde eğitilenlerin yanı sıra eğitimcilerin nitelikleri de oldukça önemlidir (Farabi, 1988, 191; Dam, 2016, 75). Bundan dolayı etkili ve eğitim lideri öğretmenler yetiştirmek, eğitim sistemine yönelik olarak yapılacak değişimler için bir önkoşul niteliği taşımaktadır (MEB, 2017, 2). Bu nedenle birçok ülke kendilerini belirledikleri hedeflere ulaştıracak olan öğretmenlerin taşınması gereken nitelikleri ve yeterlikleri belirlemeye ve bunları kazandırmaya gayret göstermektedir.

Öğretmen yeterlikleri, “öğretmenlerin öğretmenlik mesleğini etkili ve verimli bir biçimde yerine getirebilmek için sahip olmaları gereken bilgi, beceri ve tutumlar” olarak tanımlanmaktadır (MEB, 2017, 4). Eğitim programında öngörülen hedeflere ulaşabilmenin, eğitim sürecinin önemli aktörlerinden birisi olan öğretmenlerin nitelik ve yeterlikleriyle yakın ilişkisi vardır. Eğitim

sistemine yönelik gerçekleştirilen yenilikler, öğretmenler tarafından öğretim ortamlarına yansıtılamazsa planlanan hedeflere ulaşamayacağı aşikardır.

Bilindiği gibi 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nda, öğretmenliğin bir "ihtisas" mesleği olduğu vurgulanmakta ve öğretmen adaylarında aranacak genel kültür, özel alan eğitimi ve pedagojik formasyona ilişkin niteliklerin Milli Eğitim Bakanlığı tarafından tespit edileceği ifade edilmektedir. Bu kapsamda, öğretmen yeterliklerinin belirlenmesi için bir dizi çalışmalar yapılmıştır. Temel Eğitime Destek Projesi (TEDP) kapsamında yürütülen çalışmalar sonucu belirlenen ve 2017 yılında güncellenen haliyle Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri; "mesleki bilgi", "mesleki beceri", "tutum ve değerler" olmak üzere birbiriyle ilişkili ve birbirini tamamlayan 3 yeterlik alanı ile bunların altında yer alan 11 yeterlik ve bu yeterliklere ilişkin 65 performans göstergesinden oluşmaktadır (MEB, 2017, 8).

Başarıya giden yolun anahtarı ona inanmaktır. Bu bağlamda, öğretmenlerin, mesleğin gerektirdiği yeterlikleri uygulamada sergileyebilmeleri, onların bu konuda nitelikli bir eğitim almalarının yanı sıra bu yeterlikleri yerine getirebileceklerine dair öz yeterlik inançları ile de oldukça ilişkilidir.

Öz yeterlik, bireyin yapacağı davranış ile kendi kapasitesinin örtüşüp örtüşmediğinin, bireyin kendisi tarafından fark edilmesi olarak tanımlanmaktadır (Demirel, 2005, 103). Öz yeterlik, Bandura'nın bireyin davranışları üzerinde etkili olduğunu düşündüğü ve sosyal bilişsel öğrenme kuramının dayandığı temel ilkelerden birisini oluşturmaktadır. Öz yeterlik inancı, bireyin belli bir performansı göstermek için gerekli etkinlikleri organize edip başarılı bir şekilde yapabilme kapasitesine ilişkin kişisel yargısı olarak ifade edilmektedir. Diğer bir ifadeyle, kişinin gelecekte karşılaşılabileceği olası güç durumlarla başa çıkmada ne kadar başarılı olabileceğine ilişkin kendisi hakkındaki yargısı veya inancıdır (Senemoğlu, 2007, 230).

Bireyin birtakım yeti ve becerilere sahip olmasıyla, gerektiği durumlarda bu yeti ve becerileri göstermesi arasında farklılık bulunmaktadır. Bireyin sahip olduğu bilgi, beceri ve stratejiler, gerekli olduğu durumlarda bunları

kullanmaya ilişkin inancı olmadığı sürece işlevsel olmayacaktır. Buna göre, öz yeterlik, kişinin sahip olduğu becerileri değil, bu becerilerle farklı koşullarda neler yapabileceğine ilişkin inancıdır (Sakız, 2013, 187). Sosyal bilişsel kurama göre, bireylerin davranışlarının arkasındaki en temel motivasyon kaynağı öz yeterliğe ilişkin inançlarıdır. Öz yeterlik aynı zamanda insanların ne kadar çaba göstereceğinin ve engeller karşısında ne kadar sebat edebileceğinin de belirleyicisidir. Bu nedenle, benzer yeteneklere ve becerilere sahip olan farklı kişiler veya farklı koşullar altında aynı kişi öz yeterlik inançlarındaki dalgalanmalara bağlı olarak zayıf, normal düzeyde ve olağan üstü düzeyde bir performans sergileyebilmektedir (Bandura, 1997, 36). Öz yeterlik algısı ne kadar güçlü olursa çabalar da o kadar güçlü ve kalıcı olacaktır (Bandura, 1981, 201). Algılanan öz yeterliği yüksek olan bireyler, bir işin üstesinden gelebilmek için öz yeterlik inancı düşük olan bireylere göre daha çok çaba harcar, daha kararlı ve daha sebatkardırlar. Ayrıca algılanan öz yeterliği yüksek olan bireyler yeni şeyleri denemekten, tecrübe etmekten korkmazlar, zor görevleri üstlenmekten kaçınmazlar (Senemoğlu, 2007, 231). Özyeterlik algısı düşük olan kişiler, zorlu görevlerde çekingen davranış sergilerler ve bu görevleri kişisel tehdit olarak algırlar. Bu kişilerin tutkuları ve hedefleri gerçekleştirilmede duydukları sorumluluk duyguları genellikle düşük düzeydedir. Zorluklarla karşı karşıya kaldıklarında çabalarını minimum seviyeye indirirler veya çok çabuk vazgeçerler.

Son yıllarda öz yeterlik inancının öğretmenlerin performansları ve öğrencilerin başarıları üzerindeki etkisi önem kazanmaya başlamıştır. Yapılan araştırmalar, yüksek bir öz yeterlik inancının öğretmenlerin mesleğe güçlü bir bağlılık duygusu geliştirdiğini, etkili iletişim becerilerini artırdığını, yenilikçi fikirlere, yeni yöntemleri denemeye istekli hale geldiklerini ve daha az tükenmişlik duygusu yaşadıklarını, öğrencileri motive etmede daha çok çaba gösterdiklerini ortaya koymaktadır (Allinder, 1994, 86).

Sonuç olarak, öğretmenin kendine olan inancının, onun mesleki yeterliliği ve motivasyonu için son derece önemli olduğu, aynı zamanda öğrencinin motivasyonu ve akademik başarısı üzerinde de önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Bu gerçekten hareketle, öğretmenlerin öz yeterlik inançları son

dönemlerde ilgi gören bir araştırma alanı olmuş ve birçok araştırmaya konu edilmiştir. Bundan dolayı öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançlarının tespit edilmesi ve yapılan tespitlere göre öğretmen yetiştirme programlarında öz yeterlik algılarını güçlendirici düzenlemeler yapılması gerekmektedir.

Bilindiği gibi din eğitimi öğretmeni yetiştiren yüksek öğretim kurumu, ilahiyat fakültesidir. Yüksek din eğitimi kurumu olarak ilahiyat fakültelerinde iki program uygulanmaktadır. Biri, örgün eğitim veren ilahiyat Lisans Programı, diğeri ise ön lisans eğitimi üzerine iki yıllık uzaktan eğitim yoluyla yürütülen İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programıdır. Örgün programda okuyan öğrenciler, öğretmenlik için pedagogik formasyon eğitimini fakülte programı içerisinde örgün eğitim olarak alırken, ilitam öğrencileri, Eğitim Fakültesi tarafından düzenlenen hızlandırılmış pedagogik formasyon sertifika programında eğitim bilimi derslerini uzaktan eğitim, alan dersleri olan “Özel Öğretim Yöntemleri” ve “Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarım” derslerini yüz yüze olarak almaktadırlar. Genel olarak öğretmen yetiştirme sistemi üzerinde yapılan tartışmaların yanında, ilahiyat eğitimi alanında gerek hızlandırılmış pedagogik formasyon sertifika programının etkililiği gerekse ilitam programının öğrenci profili ve eğitim kalitesi üzerinde yoğun tartışmalar yaşanmaktadır (KDK, 2020). Dolayısıyla pedagogik formasyon sertifika programında eğitim alan ilitam öğrencileriyle ilahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz yeterlik inanç düzeylerinin tespiti ve karşılaştırılması bu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu temel problem çerçevesinde aşağıdaki alt problemlere cevap aranacaktır:

1. Pedagogik formasyon sertifika programında eğitim alan öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançları ne düzeydedir?

2. Pedagogik formasyon sertifika programında eğitim alan öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançları arasında anlamlı bir farklılaşma var mıdır?

3. Pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançları ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

4. Pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançları ile yaş arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

5. Pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançları akademik başarı algısına göre farklılaşmakta mıdır?

6. Pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inançları öncelikli olarak çalışmak istedikleri meslek alanlarına göre farklılaşmakta mıdır?

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada nicel araştırma modellerinden ilişkisel tarama (survey) modeli kullanılmıştır. Tarama araştırmaları, bir konuya ya da olaya ilişkin katılımcıların görüşlerinin veya ilgi, beceri ve tutum gibi özelliklerinin belirlendiği, diğer araştırma türlerine göre nispeten daha büyük örneklem grubu üzerinde yapılan araştırma türüdür (Büyüköztürk vd., 2013, 177).

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın çalışma evrenini, 2019-2020 eğitim-öğretim döneminde 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan ve formasyon derslerini alan 3. ve 4. sınıf öğrencileri ile Eğitim Fakültesi pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan İlahiyat lisans tamamlama (ilitam) öğrencileri

Pedagojik Formasyon Sertifika Programı ile İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Özyeterlik İnançlarının Karşılaştırılması

oluşturmaktadır.¹ Araştırmanın örneklemini ise söz konusu evrenden tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilen 250 öğretmen adayı oluşturmaktadır.

Tablo 1: Öğrencilerin Kişisel Bilgilerine İlişkin Dağılım

Değişkenler	Seçenekler	N	%
Cinsiyet	Kadın	191	76,4
	Erkek	59	23,6
Yaş	20-25 yaş	134	53,6
	26-30 yaş	31	12,4
	31-35	29	11,6
	36-40	37	14,8
	41 yaş ve üzeri	19	7,6
Formasyon alınan program	İlahiyat Fak. Örgün Program	143	57,2
	Pedagojik Formasyon Sertifika Programı	107	42,8
Akademik başarı algısı	Kısmen başarılı	77	30,8
	Başarılı	149	59,6
	Oldukça başarılı	24	9,6
Çalışmak istedikleri meslekler	MEB öğretmenlik	43	57,2
	DİB din görevliliği	47	18,8
	Akademisyenlik	52	20,8
	Diğer	8	3,2
	Toplam		250

2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada, öğretmen adaylarının demografik özelliklerine ilişkin cinsiyet, yaş, formasyon eğitimi aldığı yer, mezun olduğu lise, akademik başarı algısı, çalışmak istediği meslek türü gibi değişkenlere ait bilgileri elden etmek

¹ Bu makalenin saha araştırması kapsamında yürütülen çalışmalar, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul Komisyonu'nun, 23.06.2020 tarihli 5 nolu toplantısının 2020/405 kararı ile uygun görülmüştür.

için araştırmacı tarafından oluşturulan “Kişisel Bilgi Formu” ile öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine ilişkin öz yeterlik düzeylerini belirleyebilmek için orijinali Tschannen-Moran ve Woolfolk-Hoy (2001) tarafından geliştirilen ve Türkçe uyarlaması ve geçerlik-güvenirlik çalışmaları Çapa, Çakıroğlu ve Sarıkaya (2005) tarafından yapılan “Öğretmen Öz yeterlik Ölçeği” kullanılmıştır. 9’lu likert derecesinde 24 maddeden oluşan ölçek, “öğrenci katılımı”, “öğretim stratejileri” ve “sınıf yönetimi” olmak üzere üç alt faktörden oluşmaktadır. Ölçeğin orijinal formunun güvenilirlik katsayıları, ölçeğin bütünü için, .94, “öğrenci katılımı” alt boyutu için .87, “öğretim stratejileri” alt boyutu için .91, “sınıf yönetimi” alt boyutu için .90’dır (Tschannen-Moran-Woolfolk Hoy, 2001, 800). Çapa, Çakıroğlu ve Sarıkaya (2005) tarafından yapılan Türkçe uyarlama çalışmasında, ölçeğin bütünü için Alfa güvenilirlik katsayısı .93, “öğrenci katılımı” alt boyutu için .82, “öğretim stratejileri” alt boyutu için .86, “sınıf yönetimi” alt boyutu için .84 bulunmuştur (Çapa vd., 2005, 77). Bu çalışmada ise ölçeğin bütünü için Alfa güvenilirlik katsayısı .97, “öğrenci katılımı” alt boyutu için .90, “öğretim stratejileri” alt boyutu için .93, “sınıf yönetimi” alt boyutu için .92 olarak tespit edilmiştir. Hesaplanan güvenilirlik değerleri ölçeğin oldukça güvenilir olduğunu göstermektedir. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 24, en yüksek puan ise 216’dır. Verilerin değerlendirilmesi ortalama puanlar üzerinden yapılmıştır. Buna göre, öz yeterlik ölçeğinin geneli ve alt boyutlarına ilişkin aritmetik ortalamaların yorumlanmasında 1.00-2.60 arası “çok düşük”, 2.61-4.20 arası “düşük”, 4.21-5.80 arası “orta”, 5.81-7.40 arası “yüksek”, 7.41-9.00 arası “çok yüksek” olarak değerlendirilmiştir.

2.4. Verilerin Analizi

Araştırmaya ilişkin nicel veriler SPSS 22 istatistik programı aracılığıyla analiz edilmiştir. Öz yeterlik puanlarının bağımsız değişkenler bakımından dağılımının normal olup olmamasına göre, parametrik testlerden bağımsız örneklemeler t-testi, parametrik olmayan testlerden Mann Whitney U testi ve Kruskal Wallis H-testi kullanılmıştır. Değişkenler arasındaki farkın önem kontrolü için manidarlık düzeyi $p=0,05$ olarak alınmıştır.

3. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, cevabı aranan alt problemlere ilişkin bulguların istatistiki analizleri ve değerlendirmelerine yer verilecektir.

3.1. Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe Yönelik Öz Yeterlik İnanç Düzeyleri

Araştırmanın birinci alt problemi olan pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarının öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inançları ne düzeyde olduğuna ilişkin bulgular Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: Öğretmen Adaylarının Öğretmen Öz Yeterlik İnanç Düzeyi Ortalamaları

Boyutlar	N	\bar{X}	S
Öğrenci Katılımı	250	7,29	1,051
Öğretim Stratejileri	250	7,39	1,074
Sınıf Yönetimi	250	7,28	1,095
Genel	250	7,32	1,023

Tablo 2’nin verilerine göre, öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inanç düzeylerinin hem genel boyutta hem de alt boyutlarda “yüksek” düzeyde olduğu görülmektedir. Buna göre, gerek pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan gerekse ilahiyat lisans programında formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarının, kendilerini *oldukça yeterli* gördükleri söylenebilir.

Alan yazında ilahiyat Fakültesi öğretmen adaylarına ilişkin sınırlı sayıda çalışma olduğu görülmektedir. Aktaş’ın (2018) 9 ilahiyat Fakültesinde okuyan öğretmen adayları üzerinde yaptığı çalışmada, öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç düzeyi ortalamaları *yüksek* düzeyde bulunmuştur (Aktaş, 2018, 70). Coşkun’un (2010) DKAB öğretmenlerinin öz yeterlik algıları üzerine yaptığı çalışmada, öğretmenlerin çoğunluğunun (%68) öz yeterlik algıları orta düzeyde bulunmuştur (Coşkun, 2010, 100). Konuyla ilgili olarak, ilahiyat

Fakültesi dışında farklı branşlardaki öğretmen adayları üzerinde yapılan birçok araştırmada da bu çalışmanın bulgularını destekleyen sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir (Ayra – Kösterelioğlu, 2016, 87).

3.2. Formasyon Eğitimi Alınan Programa Göre Öğretmen Adaylarının Öğretmen Öz Yeterlik İnanç Düzeyleri

Formasyon eğitimini sertifika programından alan ve ilitam programında öğrenim gören öğretmen adaylarıyla ilahiyat fakültesinde örgün olarak formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç puanları ile bu puanlar arasında farklılaşma olup olmadığına ilişkin bulgular Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3: Formasyon Eğitimi Alınan Programa Göre Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe Yönelik Öz Yeterlik İnançlarının İstatistiksel Analizi (Mann Whitney U-testi)

Boyutlar	Gruplar	N	\bar{X}	Sıra Ort.	U	p
Öğrenci Katılımı	İlahiyat Fak.	143	7,14	112,78	5832,0	,001*
	Pedagojik For.	107	7,48	142,50		
Öğretim Stratejileri	İlahiyat Fak.	143	7,30	117,09	6448,5	,033*
	Pedagojik For.	107	7,50	136,73		
Sınıf Yönetimi	İlahiyat Fak.	143	7,22	120,48	6932,5	,204
	Pedagojik For.	107	7,36	132,21		
Genel	İlahiyat Fak.	143	7,22	115,87	6274,0	,015*
	Pedagojik For.	107	7,45	138,36		

Formasyon eğitimi alınan programa göre öğretmen adaylarının öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inanç düzeylerinin farklılaşıp farklılaşmadığına Mann Whitney U-testi ile bakılmış ve sonuçlar Tablo3'te

verilmiştir. Buna göre, formasyon eğitimini pedagojik formasyon sertifika programında alan öğretmen adayları ile bu eğitimi ilahiyat lisans programında alan öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç düzeyleri arasında anlamlı bir fark olduğu bulunmuştur ($U=6274,000$, $p<.05$). Sıra ortalamalarına bakıldığında, pedagojik formasyon programı öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç düzeylerinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Öğretmen öz yeterlik inancının alt boyutlarına bakıldığında, öğrenci katılımı alt boyutu ile öğretim stratejileri alt boyutu bakımından gruplar arası farklılaşmanın pedagojik formasyon programı öğretmen adayları lehine anlamlı olduğu, sınıf yönetimi alt boyutunda ise farklılaşma olmadığı anlaşılmaktadır.

Tablo verileri incelendiğinde beklenenden farklı bir sonucun çıktığı söylenebilir. Esasen örgün program içerisinde yıllara yayılmış ve yüz yüze verilen formasyon eğitiminin uzaktan veya hızlandırılmış bir programda verilen eğitime göre daha verimli ve etkili olması beklenen bir sonuçtur. Burada şunu öncelikle ifade etmek gerekir ki, çeşitli becerilere ve yeterliklere sahip olmakla bu becerileri uygulamaya koymak arasında önemli bir fark vardır (Sakız, 2013, 187). Schunk'a (2005) göre, öz yeterlik davranış üzerindeki tek etken değildir. Davranış için gerekli bilgi ve beceri eksik olduğu sürece, sadece yüksek öz yeterlik performansın daha iyi olmasını sağlayamaz (Schunk, 1995, 114). Hem lisans eğitimini hem de formasyon eğitimini uzaktan eğitim programlarında alan ilitam programı öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inanç düzeylerinin örgün eğitim programında eğitim alan öğretmen adaylarından daha yüksek veya aynı düzeyde bulunmasını dört farklı şekilde değerlendirmek mümkündür. Birincisi, ilitam programında okuyan öğretmen adayları büyük ölçüde Diyanet İşleri Başkanlığında din görevliliği, Kur'an kursu öğreticiliği veya ücretli öğretmenlik gibi görevler yapmaktadırlar. Bu tecrübe de onlarda öğretmenlik becerilerinin pratik alt yapısının gelişmesine yardımcı olduğu gibi öz yeterlik algısının yükselmesine neden olabilir. İkincisi gerek ilitam programının gerekse pedagojik formasyon sertifika programının verimliliği üzerine çeşitli tartışmalar yapılmakta ve bu programların kapatılması gerektiği öne sürülmektedir. Dolayısıyla gerek ilitam programında okuyan gerekse öğretmen olabilmek için sertifika programından başka seçeneği olmayan öğretmen adaylarının, kendilerine ve programlara yönelik eleştirilerin

yersiz olduğunu göstermek için kendilerini yeterli düzeyde gördükleri söylenebilir. Üçüncü olarak, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin bir kısmı öğretmenlik dışında farklı bir alanda istihdam edilmeyi düşünmektedir. Bu nedenle formasyon derslerinin kendileri için çok da gerekli olmadığını düşünmektedir. Ancak pedagojik formasyon derslerinin öğretim programında yer alması nedeniyle zorunlu olarak almak durumunda kalmaktadırlar. Pedagojik formasyon sertifika programına devam eden ilitam öğrencileri ise hem isteyerek hem ücret ederek hem de zor şartlarda bu eğitimi almaya çalışmaktadırlar. Bu nedenle bu eğitimden daha fazla istifade etmeye çalıştıklarını söylemek mümkündür. Dördüncü olarak, Pedagojik Formasyon Sertifika Programında öğretmenlik mesleğine ilişkin bilgi ve beceriler, hızlandırılmış bir program olduğu için lisans eğitimine göre daha basit ve yüzeysel bir şekilde verilmektedir. Lisans programında, yıllara yayılan eğitim sürecinde öğretmenlik mesleğinin tüm incelikleri ve güçlükleri incelenmekte ve tartışılmaktadır. Dolayısıyla daha yüzeysel ve nispeten kolaylaştırılmış bir eğitimin, sertifika programı öğretmen adaylarında, öğretmenlik mesleğinin kolay bir meslek olduğu algısını oluşturduğu bunun da onlara cesaret ve özgüven verdiği söylenebilir.

Alan yazında ilitam ve ilahiyat lisans programları öğretmen adaylarının karşılaştırıldığı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak diğer branşlarda formasyon programı ile lisans programı öğretmen adaylarının öz yeterlik alguları üzerine yapılan araştırmalar incelendiğinde, bazı çalışmaların bizim bulgularımızı desteklediği görülmektedir (Ekici, 2017, 3009; Yakar-Yelpaze, 2019, 115). Dadandı vd.'nin (2016) araştırmasında, pedagojik formasyon öğrencilerinin öğretim stratejileri alt boyutuna yönelik öz yeterlik düzeylerinin eğitim fakültesi öğrencilerinden daha yüksek olduğu ancak öğrenci katılımına ve sınıf yönetimine yönelik öz yeterlik düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığı görülmüştür (Dadandı vd., 2016, 261). Elkatmış vd.'nin (2013) araştırmasında, formasyon eğitimi alan Fen Edebiyat Fakültesi öğrencileri ile Eğitim Fakültesi öğrencilerinin öz yeterlik inanç düzeylerinde farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir (Elkatmış, 2013, 45). Arastaman'ın (2013) benzer bir araştırmasında, Eğitim Fakültesi öğrenciler ile Fen Edebiyat Fakültesi öğrencileri arasında öz yeterlik inancı öğrenci katılımı ve sınıf yönetimi alt

boyutlarında farklılaşma olmazken, öğretim stratejileri alt boyutunda Eğitim Fakültesi öğrencileri lehine farklılaşma tespit edilmiştir (Arastaman, 2013, 209).

3.3. Cinsiyete Göre Öğretmen Adaylarının Öz Yeterlik İnanç Düzeyleri

Öğretmen adaylarının öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inançlarının cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığı Tablo 4'te gösterilmiştir.

Tablo 4: Cinsiyete Göre Öğretmen Adaylarının Öz Yeterlik İnanç Düzeylerinin İstatistiksel Analizi

Boyutlar	Gruplar	N	\bar{X}	S	sd	t	p
Öğrenci Katılımı	Kadın	191	7,34	,954		1,262	,208
	Erkek	59	7,14	1,315			p>.05
Öğretim Stratejileri	Kadın	191	7,37	,987		-,386	,700
	Erkek	59	7,43	1,327			p>.05
Sınıf Yönetimi	Kadın	191	7,25	1,000		-,760	,448
	Erkek	59	7,37	1,362			p>.05
Genel	Kadın	191	7,32	,929	248	,025	,980
	Erkek	59	7,31	1,288			p>.05

Öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç düzeylerinin cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığına t-testi ile bakılmış ve elde edilen veriler Tablo 4'te sunulmuştur.

Bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre, öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inanç düzeylerinin genel [$t_{(248)} = .025, p > .05$] ve öğrenci katılımı [$(t_{(248)} = 1,262, p > .05)$], öğretim stratejileri [$(t_{(248)} = -,386, p > .05)$], sınıf yönetimi [$(t_{(248)} = -,760, p > .05)$] alt boyutlarında cinsiyete göre bir farklılaşma göstermediği anlaşılmaktadır.

Karasu'nun (2018) İmam Hatip Lisesinde görev yapan öğretmenler üzerinde yaptığı araştırmada da öz yeterlik düzeylerinin cinsiyete göre farklılaşmadığı tespit edilmiştir (Karasu, 2018, 334). Bakaç ve Özen'in (2017) çalışmasında da

pedagojik formasyon öğrencilerinin öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inanç düzeylerinin cinsiyete göre farklılaşmadığı saptanmıştır (Bakaç - Özen, 2017, 1394). Coşkun'un (2010) araştırmasında, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin öz yeterlik algıları sınıf yönetimi alt boyutunda erkekler lehine farklılaşırken, öğrenci katılımı ve öğretim stratejileri alt boyutlarında farklılaşma bulunmamıştır (Coşkun, 2010, 100). Dermirtaş vd.'nin (2011) araştırmasında erkek öğretmen adaylarının öz yeterlik düzeyleri kadın öğretmen adaylarından daha yüksek bulunmuştur (Demirtaş vd., 2011, 103). Yeşilyurt'un (2013) araştırmasında ise öğretim stratejileri ve sınıf yönetimi alt boyutlarında erkek öğretmen adaylarının öz yeterlik düzeyleri daha yüksek çıkarken öğrenci katılımı alt boyutunda cinsiyete göre bir farklılaşma olmadığı görülmüştür (Yeşilyurt, 2013, 96).

3.4. Yaşa Göre Öğretmen Adaylarının Öz Yeterlik İnanç Düzeyleri

Öğretmen adaylarının öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inançları ile yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığı Tablo 5'te gösterilmiştir.

Tablo 5: Yaşa Göre Öğretmen Adaylarının Öz Yeterlik İnanç Düzeylerinin İstatistiksel Analizi

Boyutlar	Gruplar	N	\bar{X}	Sıra Ort.	sd	X ²	p	Fark
Öğrenci Katılımı	1. 20-25	134	7,19	113,47	4	12,3	,015*	
	2. 26-30	31	7,49	138,47				1-4
	3. 31-35	29	7,36	132,88				
	4. 36-40	37	7,64	157,00				
	5. 41 ve üzeri	19	6,87	116,55				
Öğretim Stratejileri	1. 20-25	134	7,34	116,96	4	10,5	,032*	1-2
	2. 26-30	31	7,68	149,37				1-4
	3. 31-35	29	7,34	122,24				2-5
	4. 36-40	37	7,60	148,95				4-5
	5. 41 ve üzeri	19	6,88	106,13				

Pedagogik Formasyon Sertifika Programı ile İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmen Özyeterlik İnançlarının Karşılaştırılması

Sınıf Yönetimi	1. 20-25	134	7,23	119,20	4	7,7	,103	
	2. 26-30	31	7,51	140,03				
	3. 31-35	29	7,13	117,16				
	4. 36-40	37	7,57	150,08				
	5.41 ve üzeri	19	6,86	111,08				
Genel	1. 20-25	134	7,25	115,30	4	11,0	,026*	1-2
	2. 26-30	31	7,56	142,37				1-4
	3. 31-35	29	7,28	126,43				4-5
	4. 36-40	37	7,60	154,55				
	5.41 ve üzeri	19	6,87	111,8				

Öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç düzeylerinin yaşlara göre farklılaşıp farklılaşmadığına Kruskal Wallis H-testi ile bakılmış ve gruplar arasındaki farkın önemli [$X^2(4) = 11,006, p < .05$] olduğu tespit edilmiştir. Tabloya göre, en düşük ortalamaya ($X = 6,87$) 41 ve üzeri yaş grubu, en yüksek ortalamaya ($\bar{X} = 7,60$) ise 36-40 yaş grubu öğretmen adaylarının sahip olduğu görülmektedir. Farklılaşmanın hangi gruplar arasında önemli olduğunu belirlemek amacıyla Mann Whitney U testi ile ikili karşılaştırmalar yapılmıştır. Buna göre, 36-40 yaş grubunda bulunan öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç düzeyi ($\bar{X} = 7,60$), 20-25 yaş grubu ($\bar{X} = 7,25$) ile 41 ve üzeri yaş grubundaki ($\bar{X} = 6,87$) öğretmen adaylarından daha yüksek olduğu söylenebilir.

Alt boyutlar açısından yapılan analizlerde ise öğrenci katılımı ve öğretim stratejileri alt boyutlarında farklılaşmanın önemli olduğu ($p < .05$), sınıf yönetimi boyutunda ise farklılaşma olmadığı ($p > .05$) tespit edilmiştir. Öğrenci katılımı ve öğretim stratejileri boyutlarında da yine 36-40 yaş grubundaki öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 5'in verileri birlikte değerlendirildiğinde, yaş ile öz yeterlik inanç düzeyi arasında bir ilişkinin olması, ancak yaşa bağlı olarak sürekli bir artışın veya azalmanın olmaması, örneğin 36-40 yaş grubunun puan ortalaması en yüksek çıkarken 41 ve üzeri yaş grubunun en düşük ortalamaya sahip olması, tek başına yaşın değil, yaşa bağlı başka faktörlerin de etkisinin bulunabileceğini akla getirmektedir. Nitekim 36-40 yaş grubunun yüksek bir ortalamaya sahip

olmasını, daha önce ifade ettiğimiz mesleki deneyimlerin etkisi ile açıklamak mümkündür. Bilindiği gibi 2018 yılında, ilahiyat ön lisans programından mezun olanlara ilahiyat fakültesine veya ilahiyat lisans tamamlama programına sınavsız geçiş hakkı verilmiştir (YK, 2018). Bu kapsamda belki de akademik çalışmalarla çok fazla meşgul olmayan ve emekliliğe yarar düşüncesiyle ileri yaşlarda lisans eğitimine başlayan öğretmen adaylarının varlığı düşünüldüğünde 41 ve üzeri yaş grubundaki öğretmen adaylarının daha düşük bir öz yeterlik düzeylerinin olması muhtemeldir.

Konuyla ilgili yapılan araştırmalarda çoğunlukla öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inancıyla yaş arasında bir ilişki bulunmamıştır (Çocuk vd., 2015, 380; Ekici, 2017, 3010; Yakar – Yelpeze, 2019, 116; Aktaş, 2018, 75; Ayra - Kösterelioğlu, 2016, 88). Bu durum, bu tür araştırmaların çoğunlukla öğretmen adayları üzerinde yapılması, onların da birbirlerine yakın yaşlarda olmasından kaynaklanmış olabilir. Bümen ve Ercan Özaydın (2013) tarafından yapılan boylamsal bir araştırmada ise, sınıf öğretmenliği öğretmen adaylarının birinci sınıftan dördüncü sınıfa kadar ve ilk öğretmenlik yılının sonundaki öğretmen öz yeterliğine ilişkin beş yıl boyunca yapılan ölçümlerde öğretmen öz yeterliği toplam puanlarının anlamlı derecede arttığı tespit edilmiştir (Bümen – Özaydın, 2013, 117).

3.5. Akademik Başarı Algısına Göre Öğretmen Adaylarının Öz Yeterlik İnanç Düzeyleri

Öğretmen adaylarının öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inançlarının akademik başarı algılarına göre farklılaşıp farklılaşmadığı Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6: Akademik Başarı Algısına Göre Öğretmen Adaylarının Öz Yeterlik İnanç Düzeylerinin İstatistiksel Analizi

Boyutlar	Gruplar	N	\bar{X}	Sıra Ort.	sd	X^2	p
Öğrenci Katılımı	Başarısız	10	7,21	116,35	3	3,782	,286
	Kısmen başarılı	67	7,13	114,18			
	Başarılı	149	7,35	128,02			
	Oldukça başarılı	24	7,37	145,25			
Öğretim Stratejileri	Başarısız	10	7,05	106,55	3	6,439	,092
	Kısmen başarılı	67	7,21	111,57			
	Başarılı	149	7,46	128,98			
	Oldukça başarılı	24	7,54	150,67			
Sınıf Yönetimi	Başarısız	10	7,14	113,55	3	3,989	,263
	Kısmen başarılı	67	7,10	111,58			
	Başarılı	149	7,38	131,70			
	Oldukça başarılı	24	7,18	130,83			
Genel	Başarısız	10	7,13	110,25	3	5,159	,161
	Kısmen başarılı	67	7,15	110,90			
	Başarılı	149	7,40	130,37			
	Oldukça başarılı	24	7,36	142,38			

Tablo 6'ya bakıldığında, öğretmen adaylarının akademik başarı algısı yükseldikçe öz yeterlik inanç düzeylerinin de kısmi düzeyde artış gösterdiği görülmektedir. Ancak öğretmen adaylarının öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inanç düzeyleri ile akademik başarı algıları arasında bir ilişki olup olmadığını tespit etmek amacıyla yapılan Kruskal Wallis H testi sonucuna göre [$X^2 (3) = 5,159, p > .05$] iki değişken arasında hem genel hem de alt boyutlar bakımından anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.

Yeşilyurt (2013) ve Taşkın-Hacıömeroğlu (2010) tarafından yapılan araştırmalarda da akademik başarı düzeyi ile öğretmen adaylarının öz yeterlik

algı düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir (Yeşilyurt, 2013, 97; Taşkın - Hacıömeroğlu, 2010, 71).

3.6. Çalışmak İstedikleri Meslek Alanlarına Göre Öğretmen Adaylarının Öz Yeterlik İnanç Düzeyleri

Öğretmen adaylarının öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inançlarının mezuniyet sonrası çalışmak istedikleri meslek alanlarına göre farklılaşp farklılaşmadığı Tablo 7’de gösterilmiştir.

Tablo 7: Çalışmak İstedikleri Meslek Alanlarına Göre Öğretmen Adaylarının Öz Yeterlik İnanç Düzeylerinin İstatistiksel Analizi

Boyutlar	Gruplar	N	\bar{X}	Sıra Ort.	sd	X ²	p
Öğrenci Katılımı	MEB öğretmen.	143	7,40	132,07	3	5,71	,126
	DİB din görev.	47	7,20	116,86			
	Akademisyenlik	52	7,08	110,33			
	Diğer	8	7,16	157,44			
Öğretim Stratejileri	MEB öğretmen.	143	7,42	128,03	3	,98	,804
	DİB din görev.	47	7,34	118,65			
	Akademisyenlik	52	7,39	122,56			
	Diğer	8	7,06	139,56			
Sınıf Yönetimi	MEB öğretmen.	143	7,30	126,13	3	1,99	,573
	DİB din görev.	47	7,16	114,41			
	Akademisyenlik	52	7,35	130,73			
	Diğer	8	7,06	145,44			
Genel	MEB öğretmen.	143	7,37	129,03	3	1,98	,575
	DİB din görev.	47	7,23	116,28			
	Akademisyenlik	52	7,27	120,89			
	Diğer	8	7,09	146,44			

İlahiyat fakültesi, öğrencilerine esas olarak Millî Eğitim Bakanlığında DKAB öğretmenliği ve İHL meslek dersleri öğretmenliği, Diyanet İşleri başkanlığında

müftü, vaiz, imam hatip, üniversitede akademisyen olarak istihdam imkanları sağlamaktadır. Bunların haricinde bazı mezunlar, diğer seçeneğinde de belirttikleri gibi, bu alanların dışında başta Millî Savunma Bakanlığı ve Emniyet Genel Müdürlüğü olmak üzere farklı alanlarda da istihdam edilmeyi istemektedirler. Bu araştırmada istihdam yönelimlerinin, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretmen öz yeterlik inanç düzeylerini etkilemekte midir? sorusunun cevabı aranmıştır.

Öğretmen adaylarının öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inançlarının mezuniyet sonrası çalışmak istedikleri meslek alanlarına göre farklılaşp farklılaşmadığına Kruskal Wallis H testi ile bakılmış ve analiz sonuçlarına göre, meslek alanları ile öğretmen öz yeterlik inanç düzeyleri arasında [$X^2(3) = 1,989$, $p > .05$] anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Öğretmen öz yeterlik inancının alt boyutları için yapılan istatistik analizinde de gruplar arasında farklılaşma olmadığı görülmektedir.

Tablo verilerine bakıldığında gerek öz yeterlik genel ortalamaları gerekse alt boyutlar açısından öğretmenlik mesleğini tercih ettiğini söyleyenlerin puan ortalamaları diğerlerine nazaran kısmen daha yüksek görünmekle birlikte, istatistiksel olarak bu anlamlı değildir. Her ne kadar öğretmenlik mesleğini tercih edenlerin öğretmen öz yeterlik inanç düzeylerinin daha yüksek çıkması gerekir gibi bir beklenti olsa da esasen bu sonuçlar oldukça normaldir. Zira, her ne kadar kurumlar bunun farkında olmasa da -gerek diyanet gerekse üniversiteler istihdam edeceği elemanlarda formasyon şartı aramamaktadır- din görevliliği ve akademisyenlik en az öğretmenlik kadar hatta ondan daha fazla formasyon bilgisi ve becerisi gerektirmektedir. Çünkü bir din görevlisi bir öğretmene kıyasla çok daha fazla heterojen bir hedef kitleyle çalışmak durumundadır.

Çoşkun'un (2010) araştırmasında, DKAB öğretmenlerinin öz yeterlik alguları düzeylerinin, farklı bir mesleğe geçme ya da farklı bir branşta öğretmen olma isteğine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmaması, bu çalışmanın bulgularını destekler niteliktedir (Çoşkun, 2010, 102).

Sonuç ve Öneriler

Günümüzde toplumsal yaşam önceki dönemlere göre daha hızlı bir değişim ve dönüşüm geçirmektedir. Bu değişimin en önemli etkenlerden biri bilginin hızlı artması ve bilgiye erişimin küresel boyutta hızlanmasıdır. Bilgi ve değişim çağının sürekli değişen ve yenilenen şartlarına uyum sağlama zorunluluğu; etkili iletişim, farklı kültürleri tanıma, küresel rekabet gücü, üst düzey iş birliği geliştirebilme, problem çözme becerileri gibi üst düzey bilişsel becerilerin önemini artırmıştır. Bu durum nitelikli eğitime olan ihtiyacı artırırken eğitim sisteminde öğretmenin rolünü ve önemini de ön plana çıkarmıştır.

Öğretmenlik, insan hayatının sorumluluklarını taşıyabilecek üst düzey yeterlikler gerektiren bir meslek alanı olarak görülmektedir. Öğretmen yeterlikleri, “öğretmenlerin öğretmenlik mesleğini etkili ve verimli bir biçimde yerine getirebilmek için sahip olmaları gereken bilgi, beceri ve tutumlar” olarak tanımlanmaktadır. Başarının anahtarı inanmaktır. Bu bağlamda, öğretmenlerin, mesleğin gerektirdiği yeterlikleri mesleki uygulamalarda da sergileyebilmeleri, onların bu konuda nitelikli bir eğitim almalarının yanı sıra bu yeterlikleri yerine getirebileceklerine dair öz yeterlik inançları ile de oldukça ilişkilidir.

Bu çalışmada, pedagojik formasyon sertifika programında formasyon eğitimi alan İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) öğrencileri ile İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inanç düzeyleri karşılaştırılmış ve çeşitli değişkenler açısından incelenmiştir. Araştırmanın alt problemleri çerçevesinde elde edilen sonuçlar ana hatlarıyla şöyledir:

Gerek pedagojik formasyon sertifika programında eğitim alan gerekse ilahiyat lisans programında formasyon eğitimi alan öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inanç düzeylerinin hem genel hem de alt boyutlarda “yüksek” düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Başka bir ifadeyle öğretmen adayları öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inancı bakımından kendilerini “oldukça yeterli” görmektedirler.

Formasyon eğitimi pedagojik formasyon sertifika programında alan öğretmen adayları ile bu eğitimi ilahiyat lisans programında alan öğretmen

adaylarının öz yeterlik inanç düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olduğu, pedagojik formasyon programı öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç düzeylerinin ilahiyat fakültesi öğretmen adaylarından daha yüksek bulunduğu tespit edilmiştir.

Öğretmen adaylarının öğretmen öz yeterlik inanç düzeylerinin genel ve alt boyutlar bakımından cinsiyete göre bir farklılaşma göstermediği saptanmıştır.

Öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç düzeyleri yaşa göre farklılaşmaktadır. Öz yeterlik inancı genel puanı açısından farklılaşmanın 20-25 yaş grubu ile 26-30 yaş grubu arasında 26-30 yaş grubu lehine, 36-40 yaş grubu ile 20-25 yaş ve 41 ve üzeri yaş grupları arasında 36-40 yaş grubu lehine olduğu görülmüştür. Ayrıca alt boyutlar açısından yapılan analizlerde ise öğrenci katılımı ve öğretim stratejileri alt boyutlarında farklılaşmanın önemli olduğu, sınıf yönetimi boyutunda ise farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir. Öğrenci katılımı ve öğretim stratejileri boyutlarında da yine 36-40 yaş grubundaki öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç düzeylerinin daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Öğretmen adaylarının öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inanç düzeyleri ile akademik başarı algıları arasında bir ilişki bulunamamıştır.

Öğretmen adaylarının öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inançlarının mezuniyet sonrası çalışmak istedikleri meslek alanlarına göre farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Öğretmen öz yeterlik inancının alt boyutları için yapılan istatistik analizinde de gruplar arasında farklılaşma olmadığı görülmüştür.

Araştırmada ulaşılan sonuçlar çerçevesinde şu önerilerde bulunulabilir:

Farklı örneklemeler üzerinde benzer araştırmalar yapılmalı ve sonuçların geneli yansıtmayı yansıtmadığı belirlenmelidir.

Öğretmen adaylarının öz yeterlik inanç düzeylerinin yüksek düzeyde bulunması sevindiricidir. Ancak bu durumun gerçek bir öğretmenlik bilgisi ve becerisine dayanıp dayanmadığının farklı araştırmalarla tespit edilmesi önem arz etmektedir.

Öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inancı, öğretmenlerin başarılarını etkileyen önemli bir faktördür. Bir öğretmen ne kadar alan bilgisine sahip olursa olsun şayet öğretmenliğe yönelik öz yeterlik inancı düşükse yeterince başarılı olması beklenemez. Ancak gerçek bir bilgi ve beceriye dayanmayan öz yeterlik inancının da gerçek bir başarı sağlamayacağı açıktır. Bu nedenle öğretmen adaylarının hem öğretmenlik bilgi ve becerilerinin hem de öz yeterlik inançlarının yeterli düzeyde olması için gerekli tedbirler alınmalıdır.

Öğretmen adaylarının öz yeterlik inançlarını yükseltmek için onlara eğitim veren öğretim elemanlarının gerek öz yeterlik inançlarıyla gerekse sınıf içindeki tutum ve davranışlarıyla öğrencilere rol model olmaları önemlidir.

Kaynakça

Aktaş, Hamza. *Din Eğitiminde Özyeterlik ve Empati*. Ankara: İlahiyat, 2018.

Allinder, Rose M. "The Relationship Between Efficacy and the Instructional Practices of Special Education Teachers". *Teacher Education and Special Education* 17/2 (1994), 86-95.

Arastaman, Gökhan. "Eğitim ve Fen Edebiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öz-Yeterlik İnançları ve Öğretmenlik Mesleğine Karşı Tutumlarının İncelenmesi". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/2 (Ağustos 2013), 205-217.

Ayra, Mücahit - Kösterelioğlu, İlker. "Öğretmenlerin Mesleki Öz-yeterlik İnançlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 7/17 (2016), 81-101.

Aytaç, Alper. "Öğretmenlerin Özyeterlik Algılarının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Academy Journal of Educational Sciences* 2/1 (Haziran 2018), 29-41.

- Bakaç Ebru - Özen, Raşit. "Pedagojik Formasyon Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Öz-Yeterlik İnançları ile Tutumları Arasındaki İlişki". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/4 (Temmuz 2017), 1389-1404.
- Bandura, Albert. "Self-referent thought: a developmental analysis of self-efficacy". *Social Cognitive Development Frontiers and Possible Futures*. ed. John H. Flaavell and Lee Ross. Newyork: Cambridge University Press, 1981.
- Bandura, Albert. *Self-Efficacy The Exercise of Control*. New York: W.H. Freeman and Company, 1997.
- Bümen, Nilay T. - Özaydın, Türkan Ercan. "Adaylıktan Göreve Özyeterliğe ve Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlardaki Değişimler". *Eğitim ve Bilim* 38/169 (2013), 109-125.
- Büyüköztürk, Şener vd.. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem, 2013.
- Coşkun, Mehmet Kâmil. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Özyeterlik Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2010), 95-109.
- Çapa, Yeşim, Çakıroğlu, Jale - Sarıkaya, Hilal "The Development and Validation of a Turkish Version of the Teachers' sense of Efficacy Scale". *Education and Science*, 30/137, (2005), 74-78.
- Çocuk, Halil Erdem vd.. "Pedagojik Formasyon Öğrencilerinin Öğretmenliğe İlişkin Öz-yeterlik ve Metaforik Algıları: Mersin Üniversitesi Örneği". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/32 (2015), 373-387.
- Dadandı, İbrahim vd.. "Eğitim Fakültesinde Öğrenim Gören ve Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Öz-yeterlik İnançları, Kaygı Düzeyleri ve Öğretmenlik Mesleğine karşı Tutumları". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/1 (2016), 253-269.

Dam, Hasan. "Farabi". *Klasik İslam Eğitimcileri*. Ed. Mustafa Köylü - Ahmet Koç. İstanbul: Rağbet, 2016.

Demirel, Özcan. *Eğitim Sözlüğü*. Ankara: PegemA Yayınları, 2005.

Demirtaş, Hasan vd.. "Öğretmen Adaylarının Özyeterlik İnançları ve Öğretmenlik Mesleğine İlişkin Tutumları". *Eğitim ve Bilim* 36/159 (2011), 96-111.

Ekici, Fatma Yaşar. "Okul Öncesi Öğretmen Adayları ile Pedagojik Formasyon Eğitimi Alan Öğretmen Adaylarının Öğretmenliğe Yönelik Öz Yeterlik İnançlarının Karşılaştırılması". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 3003-3022.

Elkatmış, Metin vd.. "Eğitim Fakültesi Öğrencileri ile Formasyon Eğitimi Alan Fen Edebiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Öz Yeterlik İnançları". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 7/3 (2013), 41-50.

Farabi. "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, 26 (1988), 185-192.

Kamu Denetçiliği Kurumu. *İlitam Din Eğitimi ve İlahiyat Lisans Tamamlama Programı Çalıştay Raporu*. ed. Mehmet Sarı – Oğuzhan Erdoğan. Ankara: 2020.

Karasu, Teceli. "İmam Hatip Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Öz Yeterlilik Algıları ile Mesleki Tükenmişlik Düzeyleri ilişkisi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/20 (Şubat 2018), 325-343.

Millî Eğitim Bakanlığı (MEB). *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2017.

Sakız, Gönül. "Başarıda Anahtar Kelime: Öz-yeterlik". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26/1 (2013), 185-209.

Schunk, Dale H. "Self-efficacy, Motivation, and Performance". *Journal of Applied Sport Psychology* 7/2 (1995), 112-137.

Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretme Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Gönül Yayıncılık, 2007.

Taşkın, Çiğdem Şahin - Hacıömeroğlu, Güney. “Öğretmen Özyeterlik İnanç Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması ve Sınıf Öğretmeni Adaylarının Özyeterlik İnançları”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 27 (2010), 63-75.

Tschannen-Moran, Megan - Woolfolk Hoy, Anita. “Teacher Efficacy: Capturing an Elusive Construct”. *Teaching and Teacher Education*, 17 (2001), 783-805.

Yakar, Levent - Yelpaze, İsmail. “Öğretmen Yetiştiren Programlara Kayıtlı Öğrencilerin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ve Öğretmen Öz-Yeterlik Algıları” *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 107-129.

Yeşilyurt, Etem. “Öğretmen Adaylarının Öğretmen Öz-yeterlik Algıları”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/45 (Bahar 2013), 88-104.

Yüksek Öğretim Kanunu (YK), *Resmî Gazete*, 30425 (18 Mayıs 2018), Kanun No. 2547, md. 77.

*A Comparison of Students of Pedagogical Formation Certificate Program with the Students
of Faculty of Theology In terms of Teacher Self-Efficacy Belief*

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 13 • Sayfa / Pages: 285-319

Özgeçilik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma Altruism and Religious Attitude: A Quantitative Research on Different Profession Groups

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep SAĞIR

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Fırat Uni., Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Elazığ, Turkey.
zeynepsagir@firat.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9214-185X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 10 Temmuz / July 2020
Kabul Tarihi / Accepted : 31 Ağustos / August 2020
Yayın Tarihi / Published : 15 Eylül / September 2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Sağır, Zeynep. "Özgeçilik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 285-319.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.4021459>

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

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Özgeçilik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma

Öz ▶ Bu çalışma, dört farklı meslek grubunda (AFAD çalışanları, hemşireler, okul öncesi öğretmenleri ve din görevlileri -imamlar ve Kuran kursu öğretmenleri-) çalışan bireylerin özgeçilik ve dini tutum düzeyleri ile bunlar arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu araştırma, 2020 yılı Ocak ve Şubat aylarında, ilgili kurumlarda çalışan 416 personel üzerinde yapılmıştır. Verilerin toplanmasında Sosyo-Demografik Bilgi Formu, Özgeçilik (Altruizm) Ölçeği ve Ok-Dini Tutum Ölçeği (İslam) kullanılmıştır. Veriler SPSS (22.0) paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. 18-61 yaş aralığında, yaş ortalamaları 33,4 olan katılımcıların, 286'sı kadın, 130'u erkektir. Özgeçilik puan ortalamalarının M=4,05 ve dini tutumun ise ortalama M=4,56 düzeyinde olduğu görülmüştür. Erkeklerin (M=4,13) kadınlara (M=4,02) göre daha yüksek özgeçilik puanına sahip olduğu, özgeçiliğin cinsiyete göre istatistiksel açıdan anlamlı bir fark gösterdiği, dini tutum ve özgeçilik arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Dini tutum üzerinde yaşın, mesleğin ve özgeçilik değişkenlerinin etkili olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dini Tutum, Özgeçilik, Dindarlık, Prososyal Davranış, Diğerkâmlık, Meslek Grupları.

Altruism and Religious Attitude: A Quantitative Research on Different Profession Groups

Abstract ▶ This study was carried out to determine the relationship between altruism and religious attitude levels of individuals working in four different occupational groups (AFAD employees, nurses, preschool teachers and religious officials -imams and Quran course teachers). The data were collected in January and February 2020, from 416 staff. A Socio-Demographic Information Form, Altruism Scale, and the Ok-Religious Attitude Scale (Islam) were the measuring instruments. The data were analyzed using the SPSS (22.0) package program. Of the participants between the ages of 18-61, with an average age of 33.4, 286 are female and 130 are male. The results showed that the average altruism score was M = 4.05 and the average religious attitude score was M = 4.56. Men (M = 4.13) had higher altruism scores than women (M = 4.02); this gender difference was not statistically significant. There was a positive relationship between religious attitude and altruism. It was also found that age, profession, and altruism variables were had effects on religious attitude scores.

Keywords: Religious Attitude, Altruism, Religiousness, Prosocial Behavior, Occupational Groups.

Özet

Özgecılık, insanın kendisinden başkasını düşünmesini ve bir başkasına yardım etmesini içeren olumlu sosyal davranışlardan biridir. Özgecılık, dinler tarafından da tavsiye edilmektedir. Örneğin Kur'an'da pek çok ayette inananların özgeci davranışlarda bulunmaları beklenmiş ve aksi bir durum olan bencillik ise yerilmiştir. Bilim insanları, kimin daha özgeci olduğu sorusunu sormuştur. Bu soruya bir yanıt aramak için özgecılık ile yaş, cinsiyet, meslek gibi çeşitli değişkenler arasındaki ilişkiye bakılmıştır. Bunun yanında, özgeciliğin bireylerin dini tutumları, empatik eğilimleri veya kişilik yapıları ile bir ilişkisinin olup olmadığını ortaya koymak için çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırma, dört farklı meslek alanında çalışan kişilerin özgecılık düzeyleri ve dini tutumları arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla yapılmıştır. Araştırma, AFAD çalışanı, okul öncesi öğretmenleri, hemşireler ve din görevlileri üzerinde nicel araştırma yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Söz konusu meslekler belirlenirken, daha yüksek özgecılık düzeyine sahip olduğu düşünülen gruplar göz önünde bulundurulmuştur. Araştırmanın verilerini toplamak için Sosyo-Demografik Bilgi Formu, Özgecılık (Altruizm) Ölçeği ve Ok-Dini Tutum Ölçeğinden (İslam) oluşan bir anket formu hazırlanmıştır. Anket uygulaması gönüllülük ilkesi çerçevesinde Ocak ve Şubat (2020) aylarında gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler, SPSS 22.0 paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda, söz konusu dört meslek grubunun özgecılık düzeyleri ile dini tutum düzeyleri belirlenmiştir. Ayrıca katılımcıların, cinsiyet, yaş, aile yapısı, kardeş sayısı, medeni durum, çocuk sayısı, meslek değişkenlerine göre özgecılık ve dini tutum düzeylerinin nasıl olduğu ortaya koyulmuştur. Yine adı geçen dört meslek çalışanının özgecılık ve dini tutum düzeyleri arasındaki ilişki belirlenmiştir. Araştırmada elde edilen bazı sonuçlar şu şekildedir: örneklem, 60 AFAD çalışanı, 160 hemşire, 76 okul öncesi öğretmeni ve 120 din görevlisi olmak üzere toplam 416 kişiden oluşmaktadır. 286'sı kadın ve 130'u erkek olan katılımcılardan yaklaşık %60'ı evlidir. Örneklem büyük çoğunluğu (%64,4) çekirdek ailede büyümüştür. Katılımcılardan ikiden fazla kardeşi olanların oranı %77,9 iken katılımcılardan ikiden fazla çocuğu olanların oranı %18,5'tir. Örneklem içerisinde çocukluklarının bir köyde geçtiğini söyleyenlerin oranı %23,1 olarak

tespit edilmiştir. Katılımcılar arasında, meslek seçimlerinde en önemli motivasyonun bir başka insana yardım etmek olduğunu söyleyenlerin oranının %55,3 olduğu görülmüştür. Mesleklere göre özgecilik düzeyine bakılmış ve en yüksek özgecilik puan ortalamasına sahip kişilerin AFAD çalışanları (M=4,16) olduğu sonucuna varılmıştır. En düşük özgecilik puan ortalaması ise hemşirelere (M=3,91) aittir. Sonuç olarak, özgecilik düzeylerinin mesleklere göre anlamlı bir fark oluşturduğu tespit edilmiştir ($p<.01$). Katılımcıların dini tutumlarına bakıldığında ise yine meslek değişkenine göre anlamlı bir fark olduğu görülmüştür ($p<.01$). Buna göre en yüksek dini tutum puanı ortalamasına din görevlileri (M=4,87), en düşük ise hemşireler (M=4,41) sahiptirler. Cinsiyet ile dini tutum ve özgecilik arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için t-test analizi yapılmıştır. Buna göre, katılımcıların dini tutumlarının cinsiyete göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık göstermezken ($p>.05$), özgecilik puanlarının cinsiyete göre anlamlı farklılık gösterdiği, erkeklerin (M=4.13) kadınlara (M=4.02) göre daha yüksek özgecilik puanına sahip olduğu anlaşılmıştır ($p<.05$). Yine yaş değişkeni ile dini tutum ve özgecilik arasındaki ilişkiyi belirlemek için ikili korelasyon hesaplaması yapılmıştır. Buna göre, hem yaş ile dini tutum arasında hem de yaş ile özgecilik arasında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmüştür ($p>.05$). Bu araştırmanın en önemli sonuçlarından biri de dini tutum ile özgecilik arasındaki ilişkiye yöneliktir. Söz konusu ikili arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için ikili korelasyon hesaplanmıştır. Elde edilen sonuç, dini tutum ve özgecilik arasında pozitif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğunu göstermiştir ($r=.200$, $p<.01$). Bir diğer ifadeyle, dini tutum arttıkça özgeciliğin artacağı sonucuna varılmıştır. Araştırma verilerinden elde edilen bir başka sonuç ise dini tutumun yordanmasına ilişkin çoklu regresyon analizi sonuçlarıdır. Bu analize göre, yaşın, çocuk sayısının, mesleki durumun ve özgeciliğin dini tutumdaki toplam varyansın %10'u kadarını açıkladığını göstermiştir. Ayrıca söz konusu değişkenlerin dini tutumu anlamlı bir şekilde yordadığı tespit edilmiştir ($p<.05$). Bir başka çoklu regresyon analizi, özgeciliğin yordanmasına ilişkin yapılmıştır. Burada ise cinsiyetin, yaşın, aile yapısının, kardeş sayısının, medeni durumun, çocuk sayısının, mesleğin, geçmiş yaşantı yerinin ve dini tutumun özgeciliğe toplam varyansın yaklaşık %5'ini açıkladığı sonucuna varılmıştır. Bu analizde ayrıca anlamlılık testine bakıldığında ise dini tutumun

sadece özgeçiliği anlamlı olarak yordadığı görülmüştür ($p < .01$). Bu araştırmanın sonuçları dini tutum ve özgeçilik arasında bir ilişkinin olduğunu ortaya koyması bakımından önemli bulunmuştur. Ayrıca araştırmanın verilerinin toplandığı zaman diliminde AFAD ekiplerinin deprem nedeniyle sahada özveriyle çalışmaları da araştırma sonuçlarına yansımıştır. Özgeçilik ve dini tutum arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bu çalışma, ilgili meslek gruplarında özgeçilik gibi olumlu sosyal davranışların gelişimini kolaylaştırmanın önemli olabileceğini düşündürmektedir. Örneğin, din görevlilerinin eğitildiği ilahiyat bölümlerinde özgeçiliğin gelişimi üzerine dersler verilebilir. Ayrıca, özgeçilik ve empati gibi konularda ek dersler eğitimlere dahil edilebilir ve bu konuda uygulamalı eğitimler düşünülebilir. Yine en düşük özgeçilik puanına sahip olan hemşirelerde bu durumun nedenine yönelik nitel araştırmalar yapılabilir ve hemşirelik eğitiminde özgeçilik gibi olumlu sosyal davranışları içeren eğitimler ders olarak verilebilir.

Anahtar Kelimeler: Dini Tutum, Özgeçilik, Dindarlık, Prososyal Davranış, Diğerkâmlık, Meslek Grupları.

Extended Summary

Altruism is one of the positive social behaviors that involve thinking of someone other than oneself and helping another. It is promoted by religions. For example, in the Quran, believers are admonished to act altruistically, and selfishness is denigrated. In order to explore factors that may affect it, scientists have studied the relationship between altruism and variables such as age, gender, occupation, religious attitudes, empathic tendencies, and personality structures. The present research examined the relationship between altruism and religious attitudes of people working in four different professions -- AFAD staff, preschool teachers, nurses, and religious officials. These professions were chosen from groups expected to manifest higher altruism levels. A questionnaire consisting of a Socio-Demographic Information Form, Altruism Scale, and the Ok-Religious Attitude Scale (Islam)

was completed anonymously and voluntarily by the participants during January and February, 2020. The data were analyzed using the SPSS 22.0 statistical package. The altruism and religious attitude levels of the participants were assessed according to gender, age, family structure, number of siblings, marital status, number of children, and occupation variables, in addition to whether they differed among the four professional groups. The sample consisted of 416 people, including 60 AFAD employees, 160 nurses, 76 preschool teachers, and 120 religious officials. Approximately 60% of the participants, 286 women and 130 men, were married. The majority (64.4%) grew up in a nuclear family; 77.9% had more than two siblings; 18.5% had more than two children. Only 23.1% said their childhood was spent in a village; 55.3% stated that the most important motivation in their career choices was helping another person. The level of altruism differed by profession, with the AFAD employees having the highest altruism scores ($M=4.16$), and the nurses having the lowest altruism scores ($M = 3.91$). This difference was statistically significant ($p < .01$). Religious attitudes also differed by profession ($p < .01$). Religious officers had the highest religious mean attitude score ($M=4.87$) and the nurses had the lowest ($M = 4.41$). T-tests were conducted to reveal whether religious attitude and altruism differed significantly by gender. The results showed that religious attitudes did not differ significantly between women and men ($p > .05$), altruism did differ significantly with men scoring higher ($M = 4.13$) than women ($M = 4.02$) ($p < .05$). Bivariate correlations were calculated in order to assess the relationships between age, religious attitude, and altruism. The results showed non-significant relationships between age and both religious attitude and altruism (p 's $> .05$). However, an important result of this research was a low but positive correlation between religious attitude and altruism ($r = .200$, $p < .01$). This means that altruism will increase as religious attitudes increase. Another result comes from a multiple regression analysis on variables predicting religious attitude scores. This analysis showed that age, number of children, professional status, and altruism significantly predicted religious attitude ($p < .05$), explain up to 10% of the variance in religious attitude scores. Another multiple regression analysis was made to predict altruism. This analysis showed that gender, age, family structure, number of siblings, marital status, number of children, profession, place of past life, and

religious attitude explain about 5% of the total variance in altruism. Tests of significance showed that the only variable to significantly predicted altruism was religious attitude ($p < .01$). All other predictors were non-significant. In sum, the most important result of this study was revealing the relationship between religious attitude and altruism. In addition, the devoted efforts of AFAD teams in the field following the earthquake, when the research data were collected, were reflected in the research results. This study, which reveals the relationship between altruism and religious attitudes, suggests that it may be important to facilitate the development of prosocial behaviors such as altruism in relevant occupational groups. For example, lessons can be given on the development of altruism in the department of theology, where religious officials are trained. Also, additional courses on subjects such as altruism and empathy can be included in the programs and practical training theology students receive. Again, in nurses with the lowest altruism scores, qualitative studies can be conducted on why this is so, and training that includes prosocial behaviors such as altruism can be given as a course in nursing education.

Keywords: Religious Attitude, Altruism, Religiousness, Prosocial Behavior, Occupational Groups.

Giriş

Gündelik yaşam içinde karşılaştığımız hadiseler her bireyin farklı şekillerde tepkiler verdiğini gözlemledik. Bir başka ifadeyle, aynı şartlarda aynı olay ya da durumlara karşı insanların tutum ve davranışlarının farklılaştığı bir gerçektir. Bu tutum ve davranış farklılaşmasına neden olan pek çok etken vardır. Bunlar, tutum objesine göre değişmekle birlikte yaş, cinsiyet, eğitim durumu, medeni hal, meslek, sosyoekonomik durum, dindar olup-olmama ya da dindarlık düzeyi, tutum konusuyla ilgili doğrudan yaşanan deneyimler, bireyin kişiliği, ihtiyaç ve güdüleri, değerleri, vb. dir. İşte bu farklılıkları içerisinde barındıran yapıda, dezavantajlı olanlara (hasta, yaşlı, engelli, mülteci, kadın vb.) yönelik birtakım olumlu sosyal davranışlarda bulunmak zorunluluk arz ederken; gerçek hayatta bu beklenti her zaman

karşılanmayabiliyor. Örneğin, metrobüslerde gençlerin yaşlılara yer vermemek için kulağına kulaklık takıp uyuyormuş imajı vermeleri, para kazanan insanların fakirlere daha çok yardım etme eğilimi yerine daha konforlu bir hayat için harcama yapma eğilimine sahip olmaları, İstanbul gibi metropoller başta olmak üzere yolda kaza geçiren birine acil destek sağlamada daha çekimser kalma tutumları sosyal bilimcileri özgecilik gibi prososyal davranışlar konusunda psiko-sosyal bir araştırma yapmaya yöneltmektedir. Ek olarak, toplumumuzda bencilce düşünme eğiliminin giderek daha sık görünür olması araştırmacıların bu konularda çalışma yapmasını gerekli kılmaktadır.

Bu çalışmanın temel motivasyonunu boşanmış olduğu kocası tarafından yıllar sonra hunharca öldürülen Emine Bulut cinayeti¹ esnasında bazı insanların acilen yardım etmek yerine telefonla olayı kaydetmeye çalışmaları ve “Ölmek istemiyorum!” diyen bir anne ve “Anne lütfen ölme!” diye çığlık atan bir kızın imdadına yetişmek yerine buldukları mekândan hızla dışarı doğru kaçmaya çalışan insanların tutumu oluşturmaktadır. Bu insanların tutumları tıpkı 1964 yılında Amerika’da gerçekleşen Kitty Genovese cinayetinde yaşananları hatırlatmaktadır. Söz konusu olay esnasında çevrede bulunan komşuların polisi arayıp haber vermemeleri ve olayı yeterince umursamamaları gazete manşetlerine yansımıştır.² Bu olaydan sonra bireylerin çevresinde yaşanan hadiseler ne kadar duyarlı oldukları, hangi durum ve şartlara göre bu durumun değişiklik gösterdiğine yönelik sosyal bilimciler tarafından pek çok araştırma yapılmaktadır. Söz konusu olayla

¹ Son Dakika, “Emine Bulut Cinayeti +18 Son Dakika”, *You Tube* (23 Ağustos 2019) 00:01:00-00:02:09. Bu haberi çeken kişi yardım etmek yerine çekmeyi tercih etmiştir. Ayrıca insanların cinayetin işlendiği mekandan hızla kaçtığını görüyoruz. Sonrasında olay mahalline çok sayıda insan toplanmış ancak olayı izlemek ve meraklarını gidermek adına. Psikoloji çalışmalarında “İnsanlar neden yardım etmek ister?” sorusuna bağlı olarak bir de “İnsanlar neden yardım etmek istemez?”i de yapılacak bilimsel çalışmalarla ortaya koymak fayda sağlayacaktır.

² *The New York Times*, “1964 How Many Witnessed the Murder of Kitty Genovese?” (6 April 2016), 1.

birlikte özgecılık konusunda araştırmalar yapılmaya başlanmıştır.³

Literatürde diğerkâmlık ya da elseverlik gibi farklı şekillerde kullanılan özgecılık kavramının kökenine baktığımızda, “kendiniz için dezavantajla sonuçlansa bile, başkalarına avantaj sağlayan şeyler yapmaya istekli olmak” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴ Özgecılık kavramı İngilizcede *altruism* olarak karşılık bulmaktadır. Bu kavram İngilizce sözlükte “başkalarının refahına ilişkin bencil olmayan bir saygı ya da adanmışlık” olarak tanımlanmıştır.⁵ Özgecılık, Farsça “digar (başka/sı)” ve “kam (seven, sevgi, arzu)” sözcüklerinin birleşiminden oluşan diğerkâmlıktır. Diğerkâm kişi Türk Dil Kurumu sözlüğünde ise *kişisel yarar gözetmeksizin başkasına yararlı olmaya çalışan (kimse)* olarak yer almaktadır. Dolayısıyla özgecılık, kişinin bir menfaat gözetmeden, ihtiyacı olan birine bilerek ve isteyerek verme, tasarruf etme gibi tüm duyguları içeren duygu, düşünce ve davranışlar bütünü olarak ifade edilmektedir.⁶

Özgeciliği, yardım etme davranışı, cömert olma davranışı gibi bir olumlu sosyal davranış (prososyal) olarak ifade edebiliriz. Özgeciliğin özelliklerine baktığımızda içten gelen bir motivasyon ile özgeci davranışın ortaya koyulduğunu, yapılan yardım etme davranışı karşısında herhangi bir ödül beklenmemesi gibi hususların bilhassa vurgulandığını görmekteyiz.⁷ Özgeci davranışlar, farklı şekil ve ortamlarda gerçekleşebilir. Özgecılık, sadece maddi ihtiyacı olan bir kimseye belirli miktarda maddi destek sağlamak değil, yaşlı ya da hasta bir kimsenin günlük yaşantı içerisinde temizlik ve bakım ihtiyaçlarını görmek, anlamadığı bir konuda bir öğrenciye konunun anlaşılması için

³ David G. Myers, *Sosyal Psikoloji*, çev. editörü Serap Akfırat (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 459.

⁴ Cambridge Dictionary, “Altruism”, (Erişim 8 Temmuz 2020).

⁵ Merriam-Webster Dictionary, “Altruism”, (Erişim 18 Haziran 2020).

⁶ Kurtman Ersanlı ve Nurdan Doğru Çabuker. “Diğerkâmlık Ölçeği'nin Psikometrik Özellikleri”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/52, (2015), 44.

⁷ Mevlüt Sanlav, *Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Affedicilik ve Dini Tutumlar* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 7.

yardımcı olmak gibi geniş bir yelpaze kapsamında tezahür eder.⁸

Özgecilik, toplumun kültürel yapısı ile ilişkili olarak görülebilir. Kültürel yapının önemli bir dinamiği olan dini ortam olumlu sosyal davranışlar konusunda bireyleri teşvik eder. İslam dini özelinde değerlendirmek istenilirse Kur'an'ı Kerim'de insanların özgeci davranışlar göstermeleri konusu pek çok kez dile getirilmiştir. Bununla birlikte özgeciliğin karşıtı olan bencillikten ise inananların uzak durmaları istenmiştir. Kur'anı Kerimde özgecilik (diğerkâmlık) ile ilgili geçen kavramlar şu şekildedir: isâr⁹, ihsân¹⁰, in'âm¹¹, infâk¹², ikrâm¹³, it'âm¹⁴ ve 'atâ.¹⁵

Özgeciliğin karşıt manası olarak bencilliğin olduğunu düşünürsek bu ve benzeri kavramların da Kur'an'da çokça geçtiğini söyleyebiliriz. Özgeciliğin karşıt manası ise şuhh¹⁶, buhl¹⁷, katr¹⁸, kabz¹⁹, isrâf²⁰, tebzîr²¹, ucb²², kibir²³, istiğnâ²⁴ ve hased²⁵ olarak geçmektedir. Bu kavramlar farklı ayetlerde de yer almaktadır. Kur'an'da diğerkâmlık konusunu ele alan bir çalışma, diğerkâmlık ile ilgili kavramların pek çok kez vurgulandığını göstermiştir ve bu ayetler

⁸ Sanlav, *Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Affedicilik Ve Dini Tutumlar*, 1.

⁹ *Kur'an Yolu* (1Temmuz 2020), el-Haşr, 59/9.

¹⁰ el-Kasas, 28/77.

¹¹ el-Ahzâb, 33/37.

¹² el-Hadîd, 57/7.

¹³ el-Fecr, 89/17.

¹⁴ Hac, 22/36.

¹⁵ Leyl, 92/5.

¹⁶ Haşr, 59/9.

¹⁷ Muhammed, 47/38.

¹⁸ el-İsrâ, 17/100.

¹⁹ et-Tevbe, 9/67.

²⁰ el-Furkân, 25/67.

²¹ el-İsrâ, 17/26-27.

²² et-Tevbe, 9/25.

²³ el-Bakara, 2/87.

²⁴ en-Nisâ, 4/6.

²⁵ el-Bakara, 2/109.

Allah'ın, mü'minleri olumlu sosyal davranışlarda bulunmaya ne denli teşvik ettiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu konuda yapılan doktora tezinde detaylı bilgiler yer almaktadır ve ilaveten söz konusu çalışmada ibadetlerin özgeci bir tutum ile ilişkisi de ele alınmıştır.²⁶

Özgecılık konusunda dini tutumun nasıl bir etkisinin olduğu, ulusal ve uluslararası arenada psikoloji ve özeldede din psikolojisi alanında araştırma yapanların ilgisini çekmiştir.²⁷ Dini tutum düzeyinin, özgeciliği etkileyen bir değişken olup olmadığı merak edilmiştir. Bu konuda, özgeci davranışların sadece dindar bireylere özgü olmayıp aynı zamanda herhangi bir dine mensup olmayanlarda da özgecılık düzeyinin yüksek olduğunu gösteren araştırmalar mevcuttur. Fakat aynı zamanda, dini tutum puanının yüksek olan bireylerde özgecılık düzeylerinin daha yüksek olduğunu ortaya koyan araştırmalar da bulunmaktadır. Bu durum, araştırma bulgularının her iki yönde olabileceğini gösterir niteliktedir.²⁸ Son olarak dinlerin, inananları yardım etmeye, ötekini düşünmeye, infak etmeye, gülümsemeye yönlendirmesi, dini öğretilerin özgeciliği desteklediğini göstermektedir.

1. Amaç

Bu çalışmanın amacı; bir kişilik özelliği ve önemli bir değer olarak yüksek düzeyde özgeciliğe sahip olmayı gerektiren AFAD görevliliği, okul öncesi öğretmenliği, hemşirelik ve din görevliliği gibi mesleklerde çalışmakta olan kişilerde dinî tutum ve özgecılık düzeyinin sosyodemografik değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığını ve dinî tutumla özgecılık arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Bazı meslek gruplarındaki bireylerin mesleklerinin doğası gereği kendinden başkasını daha fazla düşünmesi beklendiğinden bu araştırma hemşireler, okul öncesi öğretmenleri, AFAD çalışanları ve imamlar/kuran kursu öğreticilerinden oluşan örneklem üzerinde gerçekleştirilmiştir.

²⁶ Ahmet Özbay, *Kur'an-ı Kerime Göre Sebep ve Sonuçlarıyla Bencillik ve Diğerkâmlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 15-41.

²⁷ Vassilis Saroglou, "Din, Maneviyat ve Diğerkâmlık", çev. Meryem Şahin, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (2015), 113-145.

²⁸ Şahin, "Din, Maneviyat ve Diğerkâmlık", 113-145.

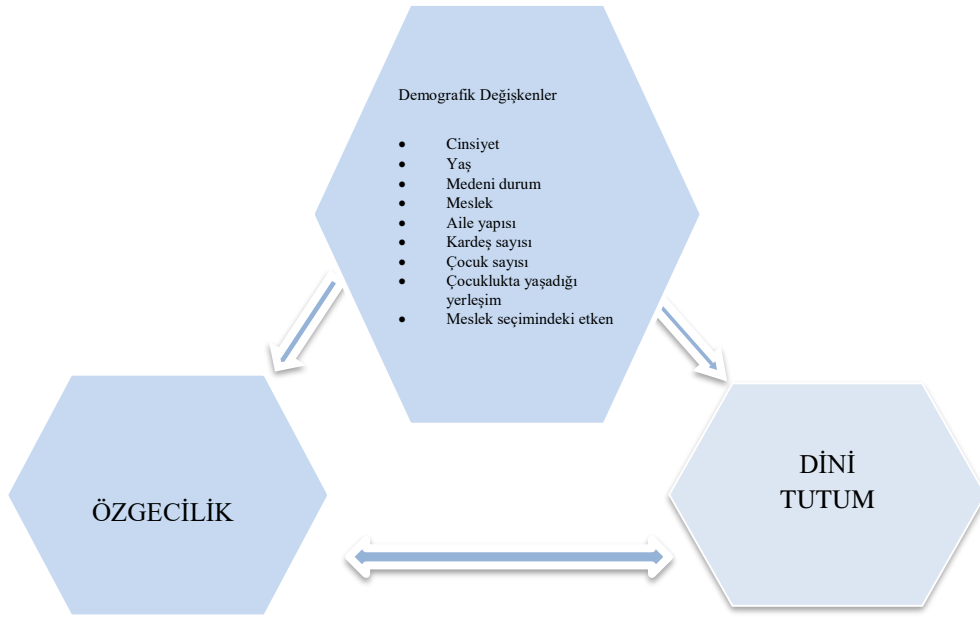
Araştırmada aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

• AFAD çalışanı, okul öncesi öğretmenleri, hemşireler ve din görevlilerinin özgecilik düzeyleri ve dini tutum düzeyleri nedir?

• AFAD çalışanı, okul öncesi öğretmenleri, hemşireler ve din görevlilerinin özgecilik ve dinî tutum düzeyleri sosyodemografik özelliklerine (cinsiyet, yaş, büyüüp yetiştikleri aile yapısı, kardeş sayısı, medeni durum, çocuk sayısı, mesleği, çocukluklarının geçtiği yaşam alanı, mesleği seçimlerinde rol oynayan ana etken) göre farklılaşmakta mıdır?

• AFAD çalışanı, okul öncesi öğretmenleri, hemşireler ve din görevlilerinin dinî tutumları ile özgecilik düzeyleri arasında bir ilişki var mıdır?

2. Yöntem



Şekil 1: Değişkenler arasındaki ilişkileri gösteren model.

Özgecilik ve dini tutumun konu edildiği bu araştırma betimsel bir

çalışmadır. Araştırma, ilişkisel tarama modeline uygun bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Bu modele göre, amacımız mevcut durumu var olan şekliyle yani herhangi bir değişiklik yapmaksızın betimleyerek ortaya koymaktır. Veriler, anket tekniği kullanılarak toplanmıştır.

2.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, 2019-2020 yılında Elazığ ilinde hemşire, okul öncesi öğretmenleri, AFAD çalışanı ve din görevlisi (imamlar ve Kuran kursu eğiticisi) olarak çalışan bireyler oluşturmaktadır.

Tablo 1: Araştırmanın Evreni

Meslek	Sayı
AFAD çalışanları	59
Hemşireler (Fethi Sekin Devlet Hastanesi ve Fırat Üniversitesi Araştırma Hastanesi)	850+800=1650
Okul Öncesi Öğretmenleri	301
Din Görevlileri (İmamlar ve Kuran Kursu Öğreticileri)	550

Betimsel çalışmalarda evrenin minimum %10'unun alınması beklenir. Küçük evrenlerde ise %20'lik kesimin çalışmaya dahil edilmesi gerektiği bilinmektedir. Bununla birlikte örneklem, evrene ne kadar yakınsa araştırmada hata yapma payı da o kadar azalır. Bu çalışmada araştırmanın evreni yukarıdaki tabloda ifade edilmiştir. Hemşirelerin, okul öncesi öğretmenlerinin, AFAD çalışanlarının ve din görevlilerinin meslekleri gereği ötekinin ihtiyaçlarını daha fazla önemseyen bir tutuma sahip olması beklendiğinden, meslek seçimleri bu düşünceden yola çıkarak belirlenmiştir.

Bu araştırmada, çok aşamalı küme örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Örneklemimize dahil edilen kişi sayısı toplamda 416'dır.

Tablo 2: Araştırmanın Örnekleme

Meslek	Sayı
AFAD çalışanları	Not: Evren küçük olduğu için evrenin tamamına yakını dahil edilmiştir. Yalnız ek olarak deprem nedeniyle AFAD gönüllüsü olarak gelen kişilere de birkaç tane anket uygulanmıştır (N=60 kişi).
Hemşireler	Hemşirelerin evreninin görece büyük olması nedeniyle çalışma konusunda fikir vereceğini düşündüğümüz %10 oranı belirlenmiştir (N=160).
Okul Öncesi Öğretmenleri	OÖÖ'nün sağlıklı bir örneklem oluşturması için %20 sinden biraz fazlası dahil edilmiştir (N=76).
Din Görevlileri (İmamlar ve Kuran Kursu Öğreticileri)	DG'nin sağlıklı bir örneklem oluşturması için yaklaşık %20 si alınmıştır (N=120).

Örneklemeimize dahil olan kişilerin bazı özellikleri şu şekildedir:

- Cinsiyet ve yaş: Araştırmaya 286 kadın (%68,8) ve 130 erkek (%31,2) katılmıştır. Yaş aralığı 18-61 ve örneklemin yaş ortalaması ise 33,4'tür.
- Medeni durum: Araştırmaya katılan kişilerden %59,6'sı (248 kişi) evli, %38,2'si (159 kişi) bekâr, %1,7'si (7 kişi) boşanmış ve %5'i (2 kişi) ise dul olduklarını belirtmişlerdir.
- Meslek: Araştırmamıza 160 hemşire (%38,5), 60 AFAD çalışanı (%14,4), 76 okul öncesi öğretmeni (%18,3) ve 120 din görevlisi (%28,8) katılmıştır.

2.2. Ölçme Araçları

2.2.1. Kişisel Bilgi Formu

Katılımcıların demografik özelliklerini tespit etmek üzere dokuz farklı sorudan oluşan *kişisel bilgi formu* araştırmacı tarafından oluşturulmuştur. Bu formda katılımcılara cinsiyet, yaş, büyüüp yetiştikleri aile yapısı (geleneksel, çekirdek, parçalanmış), kardeş sayısı, medeni durum, çocuk sayısı, mesleği, çocukluklarının geçtiği yaşam alanı (köy, ilçe, şehir büyükşehir), mesleği seçmelerinde rol oynayan ana etken (rastgele bir seçim, ekonomik nedenler

öncelikli, insanlara yardım etmek) sorulmuştur.

2.2.2. Ok-Dini Tutum Ölçeği (İslam)

Dini tutumu ölçmek amacıyla Ok tarafından geliştirilmiş bu ölçek 4 alt boyuttan oluşmakta ve ölçekte toplam 8 madde bulunmaktadır. Maddelerden ikisi şu şekildedir: “Dinin gereksiz olduğunu düşünüyorum.” ve “Dini inancın insanlara yararından çok zararı olduğunu düşünüyorum.” Ölçekte bulunan bu iki maddeye recode (yeniden kodlama) yapılmıştır. Bu maddeler, 1. ve 2. maddelerdir. Ok’un dini tutum ölçeğinde iki farklı örneklem oluşturulmuş ve bu örneklem grupları 934 ve 388 kişiden oluşmaktadır. Ölçeğin alfa katsayısı .81-.91 olarak bulunmuştur.²⁹ Bu araştırma için Cronbach alfa değerinin .87 olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen bu değer, $0,80 \leq \alpha \leq 1,00$ şeklinde bir aralıkta olması nedeniyle araştırma için kullanılan bu ölçeğin yüksek derecede güvenilir bir ölçek olduğunu göstermektedir. Katılımcılardan, beş farklı seçenekten kendilerine en uygun olanını işaretlemeleri istenmiştir. Bunlardan 1 “kesinlikle katılmıyorum” ve 5 “kesinlikle katılıyorum” ifadelerine tekabül etmektedir. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 8, en yüksek puan ise 40’tır. Puan yükseldikçe, bireylerin dindarlık seviyesi yükselmekte, puan düştükçe ise dindarlık seviyesinin düşmekte olduğunu ifade edebiliriz.

2.2.3. Özgeçilik (Altruizm) Ölçeği

Ümmet, Ekşi ve Otrar³⁰ (2013) tarafından oluşturulan Özgeçilik (Altruizm) Ölçeği 7 alt boyuttan oluşmaktadır. Birinci faktör 7 maddeden (18, 15, 11, 26, 12, 25, 36. maddeler), ikinci faktör 6 maddeden (4, 5, 6, 2, 1, 21. maddeler), üçüncü faktör 6 maddeden (33, 23, 28, 30, 31, 34. maddeler), dördüncü faktör 4 maddeden (10, 8, 20, 24. maddeler), beşinci faktör 5 maddeden (16, 22, 17, 3, 7. maddeler), altıncı faktör 5 maddeden (14, 9, 19, 13, 29. maddeler) ve yedinci faktör de 5 maddeden (37, 32, 38, 35, 27. maddeler) oluşmaktadır.

²⁹ Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.

³⁰ Durmuş Ümmet vd., “Özgeçilik (Altruizm) Ölçeği Geliştirme Çalışması”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (Aralık, 2013), 301-321.

Her bir faktöre giren ölçek maddeleri incelenmiş ve alt boyutlar isimlendirilmiştir. Bu çerçevede;

➤ Birinci faktöre giren maddeler, gönüllü çalışmaların içinde olma, dernek-vakıf gibi kurumlara üye olma gibi ifadelerden oluştuğu için “*Gönüllü Faaliyetlere Katılım*” alt boyutu olarak,

➤ İkinci faktördeki maddeler, maddi anlamda yapılan yardımları içerdiği için “*Maddi Yardım*”,

➤ Üçüncü faktördeki maddeler, kişilerin beklenmedik zamanlarda, ani ve oldukça zarar verici olan durumlarını ortaya koyduğu için “*Travmatik Durumlarda Yardım*”,

➤ Dördüncü faktör tüm bireyleri değil de sadece yaşlı/hasta kişilere yapılan yardım edici davranışları içerdiğinden “*Yaşlı/Hastalara Yardım*”,

➤ Beşinci faktördeki yardım edici ifadeler bedensel güç gerektiren durumlar olduğundan “*Fiziksel Güce Dayalı Yardım*”,

➤ Altıncı faktörde toplanan ifadelerin hepsi okul yaşamında diğer öğrencilere yapılan yardım edici davranışları içerdiğinden “*Eğitim Sürecinde Yardım*”,

➤ Yedinci faktöre giren maddeler ise daha çok kişilerin yakınlarına, kendi çevrelerine yaptıkları yardımları kapsadığından “*Yakınlık Duygusundan Kaynaklanan Yardım*” olarak isimlendirilmiştir.

Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları Marmara Üniversitesi'nin farklı fakültelerinde öğrenim gören 584 öğrencinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Toplam varyansın % 51.82'sini açıklayan 38 maddeden ve 7 alt boyuttan oluşan ölçek oluşmuştur. Ölçeğin alt boyutlarına ve toplamına dair Cronbach Alpha güvenilirlik sayısı .81 olarak tespit edilmiştir. Bu çalışmada ise Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testi, örneklemin faktör analizi için yeterli olduğunu (KMO değeri .918) göstermiştir. 7 faktör toplamda varyansın %60'ını açıklamaktadır. Bu değer %50'lerin üzerinde olması beklenirdi, dolayısıyla bunu da sağlamıştır. Yapılan güvenilirlik analizi sonucunda ise ölçeğin Cronbach alfa genel güvenilirlik katsayısının .94 olduğu tespit edilmiştir.

2.3. Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Araştırmanın yapılabilmesi için hazırlanan anket formu ile birlikte Fırat Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurul'undan *Etik Onay Belgesi*³¹ alınmak üzere başvurulmuş ve ilgili kurul tarafından etik açıdan "Uygun" bulunmuştur. Ayrıca araştırmanın yürütüleceği tüm kurumlardan veri toplamak için anket uygulama izni alınmıştır.

Gönüllü olmayan hiç kimseye anket uygulanmamıştır. Ayrıca, anket uygulaması başlamadan önce katılımcılara, araştırmacının amacı ve araştırmacının kim olduğuna dair bilgi verilmiştir. Tüm araştırma boyunca, katılımcıların anketi cevaplandırma süreci içerisinde araştırmacı ortamdan hiç ayrılmamış, katılımcıların ihtiyaç duydukları soruları cevaplandırmıştır. Araştırmacı, katılımcılara sorulardan rahatsız oldukları takdirde anketi yarıda bırakabileceklerini ifade ederek en sağlıklı şekilde veri toplama ortamını sağlamıştır.

Veri toplama sürecinde, araştırmanın yapıldığı il olan Elazığ'da 24 Ocak 2020'de 6.8 şiddetinde yıkıcı sonuçları olan bir deprem meydana gelmiştir. 41 kişinin öldüğü, 1607 kişinin yaralandığı ve binlerce kişinin evlerinin ağır hasar alması nedeniyle çadırkentlerde yaşamını sürdürdüğü bir süreçte veri toplandırmaya devam edilmiştir. Bu esnada depremlere yardım etmek için gelen AFAD gönüllülerine de az sayıda da olsa anket uygulanmıştır. Aslında yaşanan bu deprem hadisesi özgeçilik konusunu, başka deyişle çalışmanın önemini de gözler önüne sermiştir. Veriler Ocak ve Şubat 2020'de toplanmıştır. Katılımcıların anketleri doldurmaları ortalama 30-35 dk. kadar sürmüştür.

Dağıtılan anket formlarından eksik ve hatalı olduğu tespit edilenler iptal edilmiştir. Nicel araştırma olan çalışmanın analizleri SPSS 22.0 paket programı kullanılarak yapılmıştır. Verileri, analize hazır hale getirdikten sonra bazı ölçek maddeleri yeniden kodlanmıştır (recode). Farklı iki grup arasındaki

³¹ Bu makalenin saha araştırması kapsamında yürütülen çalışmalar, Fırat Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul Komisyonu'nun, 28.11.2019 tarihli 39 nolu toplantısının 10 sayılı kararı ile uygun görülmüştür.

ilişkinin anlamlı olup olmadığını anlamak için independent simple t-test ile ölçüm yapılmıştır. İki den fazla grupları incelemek için ise Oneway ANOVA kullanılmıştır. Farkların hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için Scheffe testi ve LSD testlerinden faydalanılmıştır. Bunların haricinde iki sürekli değişken arasındaki ilişkinin derecesini belirlemek için de Pearson korelasyon katsayılarından yararlanılmıştır. Ayrıca son olarak çeşitli değişkenlerin dini tutum ve özgeciliğin üzerindeki etkisi ise regresyon analizi kullanılarak tespit edilmiştir.

3. Bulgular

3.1. Demografik Özellikler

Aile yapısı (çocukluğun geçtiği): Katılımcılar farklı aile ortamlarında büyümüşlerdir. Örneklemin %33,9'u (141 kişi) geleneksel bir ailede çocukluğunun geçtiğini ifade ederken, katılımcıların büyük bir kısmı (%64,4=268 kişi) ise çekirdek ailede büyüdüklerini söylemişlerdir. Geriye kalan 7 kişi ise (%1,7) çocukluk döneminde, parçalanmış bir aileye sahiptir.

Kardeş sayısı: Örneklemin %22,1'i (92 kişi) iki ve ya daha az sayıda kardeşe sahipken, %77,9'unun (324 kişi) ise ikiden fazla kardeşi bulunmaktadır.

Çocuk sayısı: Çalışmaya katılanların %47,4'ü (197 kişi) hiç çoğu yokken, %34,1'i (142 kişi) bir ya da iki çocuğa sahiptir, görece daha az sayıda katılımcının (%18,5=77 kişi) ise ikiden fazla çocuğu vardır.

Çocukluğun ve geçmiş yaşantının daha çok nerede geçtiği: Örneklemin %23,1'i (96 kişi) çocukluğunun köyde, %13,9'u (58 kişi) ilçede, %55,8'i (232 kişi) şehirde ve çok az bir kısmı ise %7,2'si (30 kişi) büyükşehirde geçtiğini belirtmiştir.

Meslek seçimi: Katılımcılardan mesleklerini rastgele seçtiklerini ifade edenlerin %16,3 (68 kişi), ekonomik nedenlerin meslek seçiminde belirleyici olduğunu söyleyenlerin %27,9 (116 kişi) ve son olarak insanlara yardımcı olma isteğinin meslek seçiminde belirleyici bir faktör olduğunu söyleyenlerin %55,3 (220 kişi) oranında olduğu görülmüştür.

3.2. Özgeçilicilik ve Dini Tutum

3.2.1. Kim Daha Özgeçici?

Özgeçilicilik puanları çeşitli değişkenlere göre analiz edilmiştir. Burada en başta bu çalışmanın temel araştırma sorularından biri olan “AFAD çalışanı, okul öncesi öğretmenleri, hemşireler ve din görevlilerinin özgeçilicilik düzeyleri ve dini tutum düzeyleri nedir?” sorusuna cevap aramak olacaktır. Söz konusu dört meslek grubunun yüksek özgeçici puanına sahip olması beklenir. Bu mesleklerde görev yapan personelin çeşitli açılardan hiçbir menfaat gözetmeksizin kendinden daha çok diğerini düşüneneceği çalışma alanlarının olduğunu düşünürsek, burada çıkan sonuçları farklı yönleriyle değerlendirmemiz gerekecektir.

Aşağıda verilen tabloda hem her bir meslek grubunda çalışan bireylerin özgeçilicilik puan ortalamaları hem de bu dört meslek grubu arasında oluşan ortalama puan farklarının istatistiksel açıdan anlamlı olup olmadığı gösterilmiştir.

Katılımcıların özgeçiliciliğe ilişkin betimsel istatistikleri Tablo 3’te, mesleklerine göre ANOVA sonuçları Tablo 4’te verilmiştir.

Tablo 3: Özgeçilicilik Ölçeği Puanlarının Betimsel İstatistikleri

Meslek	N	M	SS
AFAD çalışanı (A)	60	4,16	,584
Okul öncesi öğretmeni (B)	76	4,15	,432
Hemşire (C)	160	3,91	,526
Din görevlisi (D)	120	4,13	,484

Analiz sonuçları, katılımcıların özgeçilicilik düzeyleri arasında mesleklerine göre anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir, $F(3, 412)=6,928, p<.01$. Başka bir deyişle, katılımcıların özgeçilicilik düzeyleri, meslek değişkenine göre anlamlı bir şekilde değişmektedir. Meslekler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre, AFAD çalışanları ($M=4,16$), okul öncesi öğretmenleri ($M=4,15$) ve din görevlilerinin ($M=4,13$) özgeçilicilik düzeyleri hemşire ($M=3,91$) olarak görev yapanlardan daha

yüksektir. Burada AFAD çalışanlarının en yüksek özgecilik ortalamasına sahip olmaları anlaşılabilir. Çünkü veri toplama sürecindeki izlenimlerimiz, Elazığ'da yaşanan depremdeki arama kurtarma faaliyetlerinde AFAD ekibinin daha fazla özveriyle çalıştığına işaret etmekteydi. Hatta Türkiye'nin dört bir yanından gelen takviye ekipleri ile birlikte depremzedelerin her türlü ihtiyaçlarını karşılamak için çalışma saatleri gibi hususları önemsemeden, yaptıkları işleri profesyonel tanımlamanın dışında bir insanlık görevi olarak benimsedikleri çadırkentlere yaptığımız ziyaretlerde gözlemlenmişti. Ayrıca yine veri toplanması sırasında şahit olduğumuz bir diğer konu da Van'da düşen çığın altında kalan vatandaşları canları pahasına kurtarmaya giden AFAD ekibinin, ikinci bir çığ düşmesi sonucunda bir kısmının çığ altında kalma hadisesiydi.³² Dolayısıyla bu mesleklerin seçiminde kişilerin özgeci davranış konusundaki motivasyonlarının da etkili olabileceğini söyleyebiliriz. Burada vurgulanması gereken ikinci bir husus ise hemşire özgeciliği durumudur. Hemşirelerin diğer gruplardan daha düşük ortalamaya sahip olmaları konusu dikkat çekicidir.

Tablo 4: Özgecilik Ölçeği Puanlarının Mesleğe Göre ANOVA Sonuçları

	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplararası	5,357	3	1,786	6,928	.000	C-A,
Gruplarıçi	106,194	412	,258			C-B,
Toplam	111,551	415				C-D

3.2.2. Kimin Dini Tutum Düzeyi Daha Yüksek?

Katılımcıların dini tutumlarına ilişkin betimsel istatistikleri Tablo 5'te, mesleklerine göre ANOVA sonuçları Tablo 6'da verilmiştir.

³²(AFAD, 5 Şubat 2020).

Tablo 5: Dini Tutum Ölçeği Puanlarının Betimsel İstatistikleri

Meslek	N	M	SS
AFAD çalışanı (A)	60	4,51	,802
Okul öncesi öğretmeni (B)	76	4,46	,789
Hemşire (C)	160	4,41	,713
Din görevlisi (D)	120	4,87	,350

Analiz sonuçları, katılımcıların dini tutum düzeyleri arasında mesleklerine göre anlamlı bir fark olduğunu göstermektedir, $F(3, 412)=12,424$, $p<.01$. Başka bir deyişle, katılımcıların dini tutum düzeyleri, mesleklerine göre anlamlı bir şekilde değişmektedir. Meslekler arası farkların hangi gruplar arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan Scheffe testinin sonuçlarına göre, din görevlilerinin ($M=4,87$), AFAD çalışanlarının ($M=4,51$) ve okul öncesi öğretmenlerinin ($M=4,46$) dini tutum düzeylerinin hemşire ($M=4,41$) olarak görev yapanlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. En yüksek ortalamaya din görevlileri sahiptir.

Tablo 6: Dini Tutum Ölçeği Puanlarının Mesleğe Göre ANOVA Sonuçları

	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplararası	16,306	3	5,435	12,424	.000	D-A,
Gruplarıçi	180,240	412	,437			D-B,
Toplam	196,546	415				D-C

3.3. Cinsiyet, Dini Tutum ve Özgeçilik

Bu çalışmanın sorularından biri de sosyodemografik özellikler ile özgeçilik ve dini tutum arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığını incelemektir. “Katılımcıların cinsiyete göre özgeçilik ve dini tutum düzeyleri arasında fark var mıdır?” sorusuna cevap olarak Tablo 7’de katılımcıların dini tutum ve özgeçilik puanlarının cinsiyete göre t-testi sonuçları verilmiştir.

Tablo 7: Dini Tutum ve Özgecılık Puanlarının Cinsiyete Göre T-Testi Sonuçları

Cinsiyet	N	M	SD	t	p
<i>Dini Tutum</i>					
Kadın	286	4,55	,67	,48	,626
Erkek	130	4,59	,71		
<i>Özgecılık</i>					
Kadın	286	4,02	,49	2,05	,041*
Erkek	130	4,13	,55		

*p<.05

Yukarıdaki tabloda, katılımcıların dini tutumları cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir (p>.05.) Dolayısıyla dini tutum ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki yoktur şeklinde yorumlanabilir.

Öte yandan katılımcıların özgecılık puanları cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermektedir, t=2.05, p<.05. Erkek katılımcılar (M=4.13), kadın katılımcılara (M=4,02) göre daha yüksek özgecılık puanına sahiptirler. Bu bulgu, özgecılık ile cinsiyet arasında erkekler lehine anlamlı bir ilişkinin olduğu şeklinde yorumlanabilir.

3.4. Yaş, Dini Tutum, Özgecılık

“Katılımcıların dini tutum düzeyleri ve özgecılık düzeyleri ile yaşı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?” sorusuna cevap aranmıştır. Tablo 8’de katılımcıların yaşı ile dini tutum ve özgecılık düzeyleri arasındaki ikili korelasyonun hesaplanmasına ilişkin sonuç yer almaktadır.

Tablo 8: Yaş ile Dini Tutum ve Özgecılık Arasındaki Korelasyon

		Yaş	Dini Tutum	Özgecılık
Yaş	r	1	-,011	,081
	p		,826	100
	N	416	416	416

Yukarıda gösterilen tablonun incelenmesinden katılımcıların dini tutumu ile yaşı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir (p>.05.) Aynı şekilde

katılımcıların yaşı ile özgecılık düzeyleri arasında da anlamlı bir ilişki görülmemiştir ($p>.05$).

3.5. Özgecılık ve Dini Tutum İlişkisi

“Katılımcıların dini tutum düzeyleri ile özgecılık düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?” sorusu bu araştırmanın temel problemidir. Bu sorunun bir cevabı olarak Tablo 9’da katılımcıların dini tutum ve özgecılık düzeyleri arasındaki ikili korelasyonun hesaplanmasına ilişkin sonuç bulunmaktadır.

Tablo 9: Dini Tutum ile Özgecılık Arasındaki Korelasyon

		Özgecılık
Dini Tutum	r	,200**
	p	,000
	N	416

** $p<.01$.

Yukarıda verilen tablo incelendiğinde katılımcıların dini tutum düzeyleri ile özgecılık düzeyleri arasında pozitif ve düşük düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir, $r=,200$, $p<.01$. Buna göre dini tutum arttıkça özgeciliğin de arttığı söylenebilir.

Tablo 10: Dini Tutumun Yordanmasına İlişkin Çoklu Regresyon Analizi Sonuçları

Dini Tutum	t	p	B	F	df	p	adj.R ²
Genel Model				12,808	4	.000	.102
Yaş	-3,23	.001	-,196				
Çocuk sayısı	2,01	.044	,123				
Meslek	4,79	.000	,250				
Özgecılık	3,27	.001	,155				
R= 0.333	df=4/411						

Tablo 10 incelendiğinde yaş, çocuk sayısı, meslek ve özgecılık değişkenlerinin dini tutumu ne kadar yordadığını ortaya koymaya yönelik yapılan regresyon analizi sonucunda dini tutum ile yaş, çocuk sayısı, meslek ve

özgecılık arasında anlamlı bir ilişki ($R=.333$; $adj.R^2=.102$), ($F_{4/411}=10,808$, $p<.001$) bulunmuştur.

Bu sonuç, yaş, çocuk sayısı, meslek ve özgeciliğin dini tutumdaki toplam varyansın %10'unu açıkladığını göstermektedir. Regresyon katsayılarının anlamlılık testleri göz önüne alındığında yaş, çocuk sayısı, meslek ve özgecılık dini tutumu anlamlı olarak yordamaktadır ($p<.05$).

Tablo 11: Özgeciliğin Yordanmasına İlişkin Çoklu Regresyon Analizi Sonuçları

Özgecılık	t	p	B	F	df	p	adj.R ²
Genel Model				3,50	9	.000	.051
Cinsiyet	,897	.370	,047				
Yaş	,003	.998	,000				
Aile yapısı	-,161	.872	-,008				
Kardeş sayısı	,381	.704	,019				
Medeni durum	1,23	.218	,077				
Çocuk sayısı	1,10	.270	,080				
Meslek	1,96	.051	,108				
Geçmiş yaşantı yeri	-1,15	.250	-,058				
Dini tutum	3,23	.001	,163				
R= 0.268	df=9/406						

Tablo 11 incelendiğinde cinsiyet, yaş, aile yapısı, kardeş sayısı, medeni durum, çocuk sayısı, meslek, geçmiş yaşantı yeri ve dini tutum değişkenlerinin özgeciliği ne kadar yordadığını ortaya koymaya yönelik yapılan regresyon analizi sonucunda özgecılık ile cinsiyet, yaş, aile yapısı, kardeş sayısı, medeni durum, çocuk sayısı, meslek, geçmiş yaşantı yeri ve dini tutum arasında anlamlı bir ilişki ($R=.268$; $adj.R^2=.051$), ($F_{9/406}=3,50$, $p<.001$) bulunmuştur.

Bu sonuç, cinsiyet, yaş, aile yapısı, kardeş sayısı, medeni durum, çocuk sayısı, meslek, geçmiş yaşantı yeri ve dini tutumun özgecilikteki toplam varyansın %5'i kadarını açıkladığını göstermektedir. Regresyon katsayılarının anlamlılık testleri göz önüne alındığında, sadece dini tutumun özgeciliği anlamlı olarak yordadığı ($p<.01$), diğer değişkenlerin ise önemli bir etkiye sahip

olmadıkları görülmüştür.

4. Tartışma ve Sonuç

Özgecılık konusunda yapılan çalışmaları incelediğimizde, iki farklı yönde şekillendiğini görmekteyiz. Bunlardan bir tanesi araştırmanın uygulandığı kişilerin mesleki özellikleri temel alınarak yapılan çalışmalardır. Örneğin, öğretmen özgeciliği³³, hemşire ya da sağlık personeli özgeciliği³⁴, sivil toplum kuruluşu çalışanlarının özgeciliği³⁵ gibi farklı çalışma alanlarından bireylerin özgecılık puanlarına bakılmıştır. Bu araştırma da ise sadece bir meslek grubunun özgeciliği değil, özgeciliğin mesleğin gerektirdiği görevlerin ifasında motivasyon sağlama açısından önemli etkisinin olabileceğini düşündüğümüz dört farklı meslek grubunun özgeciliği konu edilmiş ve bu meslek grupları arasında bir fark olup olmadığı incelenmiştir. Son aylarda hem deprem hem de salgın gibi önemli sosyal olayları tecrübe ederken, özgeci davranışlarda bulunan bireylerin toplum sağlığı açısından ne kadar önemli olduğunu bir kez daha gözlemlemiş olduk. Örneğin depremedeleri kurtarmak için gelen AFAD ve Jandarma ekiplerinin göçük altında kalan insanları canları pahasına (göçük altından kurtarma yapılırken ikinci bir göçüğün olması durumları nedeniyle) kurtarma motivasyonları, onların özgeci davranışlarının yüksek olmasına bağlıydı. Ayrıca salgın nedeniyle herkesin kendi ve diğer insanların sağlığını tehlikeye atmamak için evden çıkmadığı, karantina günlerinde Kızılay ya da illerdeki yerel STK'lar ve Vefa Sosyal Destek ekiplerinde yer alan gönüllü ekiplerin kapı kapı dolaşıp hasta, yaşlı, engelli gibi bakıma muhtaç olanlar başta olmak üzere sosyo-psikolojik açıdan zor günlerin yaşandığı dönemlerde görev almaları ilgili kişilerin özgeci tutum ve davranışlarının yüksek düzeyde

³³ Işıl Mutaftçılar, *Özgecılık Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Öğretmen Özgeciliği Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

³⁴ Pınar Arpacı - Dilek Özmen, "Hemşirelik Öğrencilerinin Özgecılık ve Empatik Eğilim Düzeyleri ve Aralarındaki İlişki". *Hemşirelik Eğitim ve Araştırma Dergisi* 11/3 (2014), 51-57.

³⁵ Meltem Keleş - Yasemin Özkan, "Çevreci Sivil Toplum Kuruluşu Çalışanlarının Sosyal Sorumluluk ve Özgecılık Tutumlarının İncelenmesi: Ankara İli Örneği". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2018), 127-160.

olduğunun bir göstergesidir. Özgecilikte gönüllülük³⁶ ilkesinin önemli olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla sağlıklı toplumların oluşmasında olumlu sosyal davranışların belirlenmesi ve bunların geliştirilmesi için bilimsel çalışmalar bir ihtiyaçtır.

Özgecilik araştırmalarının hangi bağlamda yapıldığı ise bu çalışmaları değerlendirebileceğimiz ikinci yönünü oluşturmaktadır. Bu bakımdan özgeciliğin en çok dini tutum/dindarlık³⁷ ile ilişkisine bakılmıştır. Öte yandan, empati³⁸, otantiklik³⁹, merhamet⁴⁰, sosyal sorumluluk⁴¹, kişilik özellikleri ve sosyal problem çözme becerisi⁴², benlik saygısı, maneviyat⁴³, iyilik hali⁴⁴,

³⁶ Sanlav, “Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Affedicilik Ve Dini Tutumlar”, 1.

³⁷ Bkz. Mehmet Sait Az - Muhammet Cevat Acar, “Dindarlık ile Özgecilik Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Bir Araştırma”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 742-773; Sanlav, *Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Affedicilik ve Dini Tutumlar*; İlke Harputlu, “Dini Tutum Ve Özgecilik İlişkisi (S.D.Ü. Örneği)” (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Mustafa Uslu, *Hastane Çalışanlarında Dindarlığın Empati Ve Özgecilikle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Konya Eğitim Araştırma Hastanesi Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³⁸ Muhammet Cevat Acar - Hıdır Apak, “Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgecilik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi* 28/1 (Nisan, 2017), 93-112.

³⁹ Ayşegül Şanlı - Bozkurt Koç. “Her Özgeci Birey Özgeci Davranır mı? Otantiklik ve Dindarlığın Özgecilik Üzerindeki Rolü”, *Middle Black Sea Journal of Communication Studies* 4/2 (Eylül, 2019), 104-114.

⁴⁰ Doğa Başer - Hasan Hüseyin Tekin, “Sosyal Hizmet Öğrencilerinin Merhamet ve Özgecilik Düzeylerinin İncelenmesi”, *Güncel Sosyal Hizmet Çalışmaları*, ed. Mehmet Kırloğlu - Hasan Hüseyin Tekin (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2019), 82-89.

⁴¹ Meltem Keleş - Yasemin Özkan, “Çevreci Sivil Toplum Kuruluşu Çalışanlarının Sosyal Sorumluluk ve Özgecilik Tutumlarının İncelenmesi: Ankara İli Örneği”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2018), 127-160.

⁴² Saliha Oktar, *Üniversite Öğrencilerinin Özgecilik, Kişilik Özellikleri ve Sosyal Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

iyimserlik⁴⁵ ile ilişkisi de merak edilmiş ve araştırmalara konu olmuştur. Özgeciliğin saydığımız konular ile ilişkisinin olup olmadığını anlamak ve bulunan ilişkilerin nedenleri üzerinde yeni araştırmalara da ihtiyaç duyulduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışmada ise özgecılık ve dini tutum ilişkisinin nasıl olduğu tespit edilmiştir. Burada dini tutum ve özgecılık arasında beklenmedik fakat üzerinde düşünülmesi gereken birkaç sonuç tartışılacaktır.

Öğretmenlik, din görevlisi ya da doktor gibi sağlık, sosyal ve eğitim grupları içerisinde yer alan meslekler yardım etme davranışıyla ilişkilendirilebilecek mesleklerdir.⁴⁶ Yaptığımız araştırma sonucunda özgecılık ile meslek grupları arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. AFAD çalışanlarının özgecılık puan ortalamaları diğerlerine göre en yüksektir. Hemşire özgeciliği ise en düşük puan ortalamasına sahiptir. Hemşireler ile diğer meslek grupları arasında anlamlı bir fark olduğu tespit edilmiştir. Meslek ve özgecılık tutumu arasındaki söz konusu ilişkiye benzer başka araştırma sonuçları da bulunmaktadır. Örneğin, bireylerin meslek gruplarına göre özgecılık düzeylerinin incelendiği bir tez çalışmasında sağlık alanında çalışanların özgecılık düzeylerinin eğitim, güvenlik, mühendislik, serbest meslek, adalet ve iletişim meslek gruplarına göre daha yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada, sağlıkçıların özgecılık düzeyleri ile mühendislik ve serbest meslek grupları arasında anlamlı bir fark olduğu bulunmuştur.⁴⁷ Öte yandan yardım etme davranışının farklı meslek

⁴³ Sevede Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

⁴⁴ Figen Kasapoğlu, “İyilik Hali ile Özgecılık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/13, (2014), 271-288.

⁴⁵ İzzet Parmaksız, “İyimserlik, Özgecılık ve Medeni Durumun Psikolojik Dayanıklılık Üzerindeki Etkileri”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (PAU Journal of Education)* 48 (2020), 285-302.

⁴⁶ Haluk Yavuzer vd., “Öğretmen Özgeciliği Ölçeği: Geliştirme, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 6/3 (2006), 964-972.

⁴⁷ Nurdan Doğru Çubuker, *Bireylerin Mesleklerine Göre Diğerkâmlık Düzeyler* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 52-53.

gruplarında incelendiği bir araştırmada ise en yüksek yardım etme puanına sahip olanların din görevlileri olduğu görülmüştür. Din görevlilerini takiben, öğretmen, esnaf ve serbest meslek gruplarının geldiği ortaya çıkmıştır.⁴⁸ Yaptığımız araştırmada din görevlilerin özgeciler puan ortalamaları dört meslek grubu içinde üçüncü sırada yer almıştır. Yine meslek grupları ile yardımseverlik ilişkisini ele alan bir başka çalışmada, anlamlı bir fark olduğu tespit edilmiştir. Burada da emeklilerin ve ev hanımlarının diğer meslek gruplarına göre daha yüksek özgeci puana sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁹ Dile getirilen tüm bu çalışmalar, araştırmaların yapıldığı mesleklere bağlı olarak anlamlı sonuçların ortaya çıktığı sonucunu beraberinde getirmiştir.

Kişinin çalıştığı profesyonel çalışma alanının özgeciler ile bir bağının olabileceğini ve kimi meslek gruplarının daha yüksek özgeciler puanlarına sahip olabileceği sonucu anlaşılabilir bir durumdur. Fakat bununla birlikte, bu makale kapsamındaki araştırmada hemşirelik özgeciliğinin altını çizmekte fayda olabilir. Çünkü sağlık alanında olmaları ve hastaların en çok iletişim kurdukları, hastane ortamı içerisinde en çok yardımına ihtiyaç duydukları bir meslek olarak hemşirelerde özgeciliğin daha yüksek düzeylere ulaşması için ek eğitimlerle olumlu sosyal davranışların gelişmesi desteklenebilir. Hemşirelerde özgeciler ve empati ilişkisinin araştırıldığı bir çalışmadaki sonuçlar, hemşirelerdeki düşük düzeyde özgeciliğin olması yönünde elde edilen bulguyu destekler niteliktedir.⁵⁰

Dini tutum ile meslek grupları arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. En yüksek dini tutum puanına din görevlileri sahiptir. En düşük dini tutum ortalaması hemşirelerindir. Bu sonuçla benzerlik arz eden bir diğer çalışma ise Ayten'in çalışmasıdır. Ayten, yardım etme ile dindarlık ilişkisini ele aldığı

⁴⁸ Ali Ayten, *Empati ve Din Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 159.

⁴⁹ Muhammed Demir, *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2017), 71.

⁵⁰ Pınar Arpacı - Dilek Özmen, "Hemşirelik Öğrencilerinin Özgeciler ve Empatik Eğilim Düzeyleri ve Aralarındaki İlişki", *Hemşirelik Eğitim ve Araştırma Dergisi* 11/3 (2014), 51.

araştırmasında en yüksek dindarlık puanına din görevlilerinin, en düşük puana ise doktorların sahip olduğunu tespit etmiştir.⁵¹

Bu çalışmada, cinsiyet ve özgecılık arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Erkeklerin daha yüksek özgecılık puanlarına sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç beklenmedik bir sonuç olarak görülebilir. Çünkü literatüre baktığımızda, kadınların daha özgeci olduklarına dair araştırmalar bulunmaktadır. Örneğin, Harputlu'nun yaptığı çalışmada özgeciliğin yardımseverlik ve sorumluluk alt boyutlarında cinsiyete göre anlamlı bir ilişkinin olduğu ve kadınların bu iki alt boyutta daha yüksek ortalama puana sahip oldukları tespit edilmiştir.⁵² Literatürden farklı olarak elde edilen, erkeklerin özgecılık puanlarının daha yüksek olması sonucu, verilerin toplandığı zaman diliminde yaşanan deprem hadisesinde görev alan AFAD çalışanlarının çoğunun erkek olması ile açıklanabilir. Bu sonucun, olağandışı bir durum yaşanması ve söz konusu erkek personelin daha özgeci davranması konusunda elverişli bir ortama sahip olmaları ile ilgili olduğu düşünülebilir.

Araştırmada, dini tutum ile cinsiyet ilişkisinde anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Din psikolojisi alanı içerisinde yaklaşık 100 yıldır kadın ve erkek dindarlığı konusunda araştırmalar yapılmaktadır. Bu araştırmaların bir sonucu olarak dindarlık daha çok kadın ile ilgili bir fenomen gibi görülür.⁵³ Fakat bunun böyle görülmesine ilişkin alanda önemli tartışmalar olduğunu ve bu tartışma zeminine uygun yeni çalışmalara ihtiyaç duyulduğu ifade edilebilir. Bu çalışmada ortaya çıkan, dini tutumun cinsiyete göre farklılaşmaması bulgusunun bu konudaki literatüre mütevazı bir katkı olacağı ümit edilmektedir.

Özgecılık ve dini tutum arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit

⁵¹ Ayten, *Empati ve Din*, 160.

⁵² İlke Harputlu, *Dini Tutum ve Özgecılık İlişkisi (S.D.Ü. Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 69.

⁵³ Benjamin Beit-Hallahmi, *Psychological Perspectives on Religion and Religiosity* (New York: Routledge, 2015), 89.

edilmiştir. Bu ilişki düşük düzeyde de olsa anlamlı bir ilişkidir. Özgeciler ve dini tutum/ dindarlık konularında yapılan diğer çalışmalar da aslında hem anlamlı bir ilişki tespit etmişler hem de bu ilişki ilgili çalışmalarda da düşük düzeyde bir ilişki olarak görülmüştür.⁵⁴ Yine yapılan başka bir çalışmada özgeciliğin, affedicilik ve dini tutumu yordayıp yordamadığı araştırılmış ve bu araştırmanın sonucunda da dini tutum ve özgeciler arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu bulgulanmıştır.⁵⁵

Özgeciliğin, dini tutum ya da dindarlık ile ilişkisinden öte maneviyat ile ilişkisine yönelik yeni araştırmalar bu konuda önemli sonuçlar elde edilmesine katkı sunabilir. Çünkü Türkiye ve Amerika kültürünün karşılaştırmalı olarak ele alındığı bir araştırmada, insanların özgeci bir davranış olarak ifade edebileceğimiz kan bağışını her hangi bir dini tutum ile ilgili değil de maneviyat ile ilişkilendirdikleri görülmüştür.⁵⁶ Bu da dini tutum ve özgeciler ilişkisi konusunda din psikolojisi sahasında yapılacak yeni çalışmalara bir yön verebilir. Maneviyat ölçeği ile yapılacak bir araştırmada özgeciler ile daha yüksek ilişkiler çıkabileceği tahmin edilmektedir.

Kaynakça

Acar, Muhammet Cevat - Apak, Hıdır. “Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgeciler Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi* 28/1 (Nisan, 2017), 93-112.

AFAD, Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD). *Basın Duyurusu - Van'daki İkinci Çığ Altında Kalanlara Müdahale - 3 (5 Şubat 2020)*. [https://www.afad.gov.tr/basin-duyurusu---vandaki-ikinci-cig-altinda-](https://www.afad.gov.tr/basin-duyurusu---vandaki-ikinci-cig-altinda)

⁵⁴ Harptlu, *Dini Tutum Ve Özgeciler İlişkisi (S.D.Ü. Örneği)*, 82.

⁵⁵ Sanlav, *Özgeciliğin Yordayıcısı Olarak Affedicilik Ve Dini Tutumlar*, 37-38.

⁵⁶ Sevde Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Diğerkamılıkla İlişkisi (Kan Bağış Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 228-229.

<https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/altruism>

Çubuker, Nurdan Doğru. *Bireylerin Mesleklerine Göre Diğerkâmlık Düzeyler*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Demir, Muhammed. *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Düzgüner, Sevde. "Pro-Sosyal Davranışlarda Diğerkâmlığın (Özgecilik) Tanımı ve Konumu". *Bilimname*, 40 (2019), 351-373.

Düzgüner, Sevde. *Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Ekşi, Halil - Sayın, Mine - Demir Çelebi, Çiğdem. "Üniversite Öğrencilerinin Özgecilik ve Otantiklik Seviyeleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/32 (Aralık, 2016), 79-102.

Ersanlı, Kurtman - Doğru Çubuker, Nurdan. "Diğerkâmlık Ölçeği'nin Psikometrik Özellikleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/52 (2015), 43-53.

Gül, Aysu. *Otantiklik Ve Dindarlığın Özgecilik Üzerindeki Rolünün İncelenmesi*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Harputlu, İlke. *Dini Tutum Ve Özgecilik İlişkisi (S.D.Ü. Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Karadağ, Engin - Mutağçılar, Işıl. "Prososyal Davranış Ekseninde Özgecilik Üzerine Teorik Bir Çözümleme". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (Eylül 2009), 41-69.

- Kasapoğlu, Figen. “İyilik Hali ile Özgecılık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Dergisi* 7/13 (2014), 271-288.
- Keleş, Meltem - Özkan, Yasemin. “Çevreci Sivil Toplum Kuruluşu Çalışanlarının Sosyal Sorumluluk ve Özgecılık Tutumlarının İncelenmesi: Ankara İli Örneği”. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2018), 127-160.
- Kılıç, Yağmur. *Kadınlarda Kariyer Hedeflerinin Yordayıcıları Olarak Aile ve Kariyere Yönelik Tutum Özgecılık ve Dindarlık: Bir Model Test Etme Çalışması*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kılınç, Erhan - Kılıç, Meryem - İpekçi, Nuriye Nesrin. “Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksek Okulu Öğrencilerinin Benlik Saygısı, Atılganlık ve Özgecılık Düzeyleri ile Aralarındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (2016), 382-402.
- Kur'an Yolu*. 8 Temmuz 2020. <https://kuran.diyamet.gov.tr/> .
- Merriam-Webster Dictionary*. Erişim 18 Haziran 2020. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/altruism>
- Mert, Abdullah - Gülmez, Emine. “Özgecılık ile Benlik Ayrışması Arasındaki Yordayıcı İlişkinin Bazı Değişkenlerle İncelenmesi”. *Turkish Studies Educational Studies* 13/11 (2018), 961-989.
- Midlarsky, Elizabeth - Anthony S. J. Mullin, - Samuel H. Barkin. Religion, Altruism, and Prosocial Behavior: Conceptual and Empirical Approaches, *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*, ed. Lisa J. Miller. 138-151. USA: Oxford University Press, 2012.
- Mutafçılar, Işıl. *Özgecılık Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Öğretmen Özgeciliği Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Myers, David G. *Sosyal Psikoloji*. çev. editörü Serap Akfırat. Ankara: Nobel

Akademi Yayıncılık, 2017.

Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.

Oktar, Saliha. *Üniversite Öğrencilerinin Özgeçilicilik, Kişilik Özellikleri ve Sosyal Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Özbay, Ahmet. *Kur'an-ı Kerime Göre Sebep ve Sonuçlarıyla Bencillik ve Diğerkâmlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Parmaksız, İzzet. "İyimserlik, Özgeçilicilik ve Medeni Durumun Psikolojik Dayanıklılık Üzerindeki Etkileri". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (PAU Journal of Education)* 48 (2020), 285-302.

Sanlav, Mevlüt. *Özgeçiliğin Yordayıcısı Olarak Affedicilik ve Dini Tutumlar*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Şanlı, Ayşegül - Koç, Bozkurt. "Her Özgeci Birey Özgeci Davranır mı? Otantiklik ve Dindarlığın Özgeçilicilik Üzerindeki Rolü". *Middle Black Sea Journal of Communication Studies* 4/2 (Eylül 2019), 104-114.

Saroglou, Vassilis - Pichon, Isabelle - Trompette, Laurence - Verschuren, Marijke. "Prosocial Behavior and Religion: New Evidence Based on Projective Measures and Peer Ratings". *Journal for the Scientific Study of Religion* 44/3 (Eylül 2005), 323-348.

Saroglou, Vassilis. "Din, Maneviyat ve Diğerkâmlık". çev. Meryem Şahin. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 113-145.

Son Dakika. "Emine Bulut Cinayeti +18 Son Dakika", *You Tube* Yayın Tarihi 23 Ağustos 2019.

https://www.youtube.com/watch?v=8hp7_5t5paE&has_verified=1.

The New York Times, “1964 How Many Witnessed the Murder of Kitty Genovese?”(6 April 2016), 1.
<https://www.nytimes.com/2016/04/06/insider/1964-how-many-witnessed-the-murder-of-kitty-genovese.html>

Uslu, Mustafa. *Hastane Çalışanlarında Dindarlığın Empati ve Özgecilikle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Konya Eğitim Araştırma Hastanesi Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ümmet, Durmuş - Ekşi, Halil - Otrar, Mustafa. “Özgecılık (Altruizm) Ölçeği Geliştirme Çalışması”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (Aralık 2013), 301-321.

Vassilis Saroglou . “Religion, Spirituality and Altruism”. *APA handbook of psychology. psychology, religion, and spirituality*. ed. Kenneth I. Pargament, Julie J. Exline, - Daniel J. W. Jones. 1: Context, theory, and research, 1/ 439-457. Washington DC: American Psychological Association, 2013.

Yavuzer, Haluk - İşmen-Gazioğlu, Esra - Yıldız, Armağan - Demir, İlkey - Meşeci, Filiz - Kılıçaslan, Ayşegül. “Öğretmen Özgeciliği Ölçeği: Geliştirme, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 6/3 (2006), 964-972.

Yozgat, Barış. *Pozitif Psikoloji Kapsamında Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Diğerkâmlık İlişkisi (İnönü Üniversitesi Örneği)*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yöntem, Mustafa Kemal - İlhan, Tahsin. “Benlik Kurguları ve Otantikliğin Özgecılık Üzerindeki Yordayıcı Gücün İncelenmesi”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/8 (Ocak 2013), 2291-2302.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 7 • Sayı / Issue: 13 • Sayfa / Pages: 321-371

Kur'ân'ın Tercüme ve Tefsiri Konusunda Cumhuriyet Döneminin Dikkatten Kaçan Bir Siması: Tecrîd-i Sarîh Mütercim ve Şârihi Kâmil Miras

An Unnoticed Figure in the Republican Era Regarding the Translation and Interpretation of the Qur'an: Kamil Miras, the Translator and Commentator of al-Tajrid al-Sarih

Dr. Öğr. Üyesi Şükrü MADEN

Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Asst. Prof., Karabük University, Faculty of Teoloji, Department of Tafsir, Karabük/Turkey.
sukrumaden@karabuk.edu.tr
orcid.org/0000-0002-7165-6299

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 10 Temmuz / July 2020
Kabul Tarihi / Accepted : 01 Eylül / September 2020
Yayın Tarihi / Published : 15 Eylül / September 2020

Atıf Bilgisi / Cite as: Maden, Şükrü. "Kur'ân'ın Tercüme ve Tefsiri Konusunda Cumhuriyet Döneminin Dikkatten Kaçan Bir Siması: Tecrîd-i Sarîh Mütercim ve Şârihi Kâmil Miras, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 2020), 321-371. <http://doi.org/10.5281/zenodo.4021463>

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

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Kur'ân'ın Tercüme ve Tefsiri Konusunda Cumhuriyet Döneminin Dikkatten Kaçan Bir Siması: *Tecrîd-i Sarîh* Mütercim ve Şârihi Kâmil Miras

Öz ► Kur'ân'ın tefsir ve tercümesi konusunda Cumhuriyet döneminin gözden kaçan simalarından biri *Tecrîd-i Sarîh* mütercim ve şârihi olarak tanınan Kâmil Miras'tır. Miras'ın bir tefsir ve meâl çalışmasının olmaması onun bu alanlardaki katkılarının üzerinde durulmamasına neden olmuştur. Miras *Tecrîd-i Sarîh*'in tercüme ve şerhinde ilmî bir vukûfiyetle çok sayıda âyetin meâl ve tefsirine yer vermiştir. Bu münasebetle çalışmada *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* adlı eser bağlamında Miras'ın tefsir ve meâl anlayışının temel hususiyetlerinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Kur'ân bütünlüğünü ve Resûlullâh'ın tefsirini esas alan Miras, âyetlerin iyice anlaşılması için nüzûl sebeplerinin incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Fıkıh âyetlerinden istihrâc edilen hükümleri sıralamış, dilbilime dayalı açıklamalar yapmıştır. Miras'ın âyetleri güncel hadiselerle ilişkilendirdiği orijinal yorumları yanında açıklamalarında millî duygularının etkisi de görülmektedir. Onun en orijinal tarafı âyet meâllerindeki özentisidir. Âyetlerin meâllerini tefsirî bir üslup ile kaleme alması, tercümelerinde mananın sahih bir şekilde anlaşılmasını öncelmesi, cümlelerden hazfedilen ibareleri tercümede göstermesi, tercihlerinin sebeplerini açıklaması bazı orijinal özellikleridir.

Anahtar Kavramlar: Tefsir, Meal, Tercüme, Şerh, Türkiye Cumhuriyeti, Kamil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*

An Unnoticed Figure in the Republican Era Regarding the Translation and Interpretation of the Qur'an: Kamil Miras, the Translator and Commentator of *al-Tajrid al-Sarih*

Abstract ► One of the figures who escaped public attention with regard to the translation and interpretation of the Qur'an in the Republican era is Kamil Miras, known as the translator and commentator of *al-Tajrid al-Sarih*. It may be said that since he is not the author of a tafsir or translation of the Qur'an, his contribution in these fields escaped people's notice. While translating and interpreting *Tajrid*, out of a deep insight into the Qur'an, he offers translation and interpretation for numerous verses. This study aims to determine the basic features of Miras's understanding of tafsir and translation of the Qur'an, within the context of the work titled *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* (i.e. the Translation and Commentary of *al-Tajrid al-Sarih*). Preferring the Prophet's tafsir where available, Miras emphasizes that the reasons for the revelation (*asbâb al-nuzûl*) should be examined in order to understand the verses thoroughly. He specified the rules inferred from the verses concerning *fiqh*, and made statements based on linguistics. In the said book, one can find some original interpretations by Miras, which he associates the verses with current events. In addition, the influence of

national feelings to his statements is visible. In our opinion, his most original aspect is his translationism. He presented the translations of the verses in an exegetical manner. Prioritizing a clear understanding of the meaning in his translations, he generally mentioned the omitted expressions in the sentences.

Keywords: Tafsir, Translation, Sharh, Republic of Turkey, Kamil Miras, *al-Tajrîd al-Şarîh*

Özet

Cumhuriyet döneminde Kur'ân'ın tefsir ve tercümesi ile ilgilenen simalardan biri *Tecrîd-i Sarîh* mütercim ve şârihi olarak tanınan Kâmil Miras'tır. Miras'ın bir tefsir ve meâl çalışmasının olmaması onun bu alanlardaki katkılarının fark edilmemesine neden olmuştur. Halbuki Miras *Tecrîd-i Sarîh*'in tercüme ve şerhi sırasında ilmî bir vukûfiyetle çok sayıda âyetin meâl ve tefsirine yer vermiştir. Bu münasebetle çalışmada Miras'ın en önemli eseri olan *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* merkezinde tefsir ve meâl anlayışı incelenmiş, âyetlerin tefsiri ve tercümesinde takip ettiği yöntem tespit edilmeye çalışılmıştır.

Kâmil Miras (1875-1957), Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi âlimlerindedir. Beyazîd Câmîi Dersiâm'ı olarak göreve başlamış, döneminin yüksek eğitim kurumlarında müderris olarak görev yapmıştır. 1916-1919 yılları arasında Huzur Dersleri muhataplığında bulunmuştur. Hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde çeşitli kurumların danışma kurullarında görev almış, din eğitimi ve hizmetleriyle ilgili nizamnâmelerin hazırlanmasında onun emeği geçmiştir.

Cumhuriyetin kuruluş döneminde bazı ehliyetsiz ellerce Kur'ân çevirileri yayınlanmıştır. Kur'ân'ın bu hatalı çevirilerine yönelik tepkiler 1925 yılında 53 vekilin imzası ile Abdullah Azmi Efendi tarafından Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne sunulan bir önerge ile gündeme getirilmiştir. Önergede ehil bir heyet tarafından Kur'ân'ın Türkçe tercüme ve tefsiri ile başka dini eserler kaleme alınması için Diyanet İşleri Reisliği'ne bütçe tahsis edilmesi istenmiştir. Bu önergeye bağlı olarak yayınlanan çalışmalardan biri *et-Tecrîdü's-Sarîh* adlı hadis eserinin tercümesidir. Tercümeye Babanzâde Ahmed Naim Efendi başlamış ancak 3. cildi tamamladığı sırada vefat etmiştir. Tercümenin kalan 9 ciltlik kısmını Kâmil Miras tamamlamıştır. Miras hem hadislerde geçen âyetleri

tercüme etmiş hem de hadislerin şerhi sırasında pek çok âyete atıf yapmıştır. Onun bu eser içinde yer verdiği âyet meâli bin beş yüzden fazladır. Miras eserin şerh kısmında da nüzûl bağlamı, gramer ve belagat özellikleri ve taşıdığı hüküm ve öğütler açısından çok sayıda âyeti tefsir etmiştir. Bu yönüyle eser Kur'ân'ın tefsir ve tercümesi açısından zengin bir içeriğe sahiptir.

Kâmil Miras'ın Türkiye Cumhuriyet'inin kuruluş yıllarında Kur'ân'ın tercümesi konusunda ortaya çıkan birtakım tartışmalar içinde adının geçtiği görülmektedir. Nitekim Büyük Millet Meclisi'nde Kur'ân'ın yetkin bir heyet tarafından tercüme edilmesi için verilen önergeyi imzalayıp destek konuşması yapanlardan biri Miras'tır. Miras Kur'ân'ın tercüme edilmesi gerektiğini savunmuş ve kendisinin de bu konuda gayret gösterdiğini belirtmiştir. Onun bu yönünün çevresindeki ilim ehli şahsiyetler tarafından da bilindiği anlaşılmaktadır. Söz gelimi Hasan Basri Çantay meâlini yayınlamadan önce Miras'tan gözden geçirmesini istemiştir. Miras da meâli incelemiş ve Çantay'ın bu eseri için takriz yazmıştır. Bununla birlikte Miras'ın Cumhuriyetin kuruluş yıllarında gündeme gelen anadilde ibadet tartışmalarına da kayıtsız kalamadığı görülmektedir. Miras, tercümenin Kur'ân'ın yerini tutamayacağını ve dolayısıyla Kur'ân'ın tercümesi ile namaz kılınamayacağını yazılarında açıkça belirtmiştir.

Kâmil Miras'ın âyet tercümelerinde tefsirî meâl tekniğinin hâkim olduğu görülmektedir. Nitekim mecliste yaptığı konuşmada da Kur'ân'ın bir takım tefsirî açıklamalarla birlikte tercüme edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Miras gerekli gördüğü izahatı ya doğrudan açıklayıcı bir ibare ile tercüme metnine ya da parantez içine veya dipnota eklemiştir. Miras âyetleri kaynak dildeki hazifleri, müphem ifadeleri, gizli özneleri ve deyimsel ifadeleri gözeterek çevirmiştir. Literal bir çeviriden ziyade hedef dilde âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasını önclemiştir. Âyetin yorumu konusunda farklı görüşlerin olması durumunda Miras tercih ettiği görüşü meâle yansıtmış, ancak dipnotta yaptığı açıklamalar ile bu tercihinin dayandığı delilleri belirtmiştir. Miras'ın Bakara sûresinin 255. âyetini ise nazım ile tercüme ettiği görülmektedir.

Kâmil Miras'ın *Tecrîd-i Sarîh*'te geçen âyetleri "izah" başlıkları altında tefsir ederken birtakım tefsir ilkelerini gözettiği söylenebilir. Âyetleri metinsel

bağlamlarını ve Kur'ân'ın bütünü içindeki konumunu dikkate alarak yorumlamıştır. Bir âyetle ilgili Resûlullâh'ın bir açıklaması olmuştaysa bu tefsiri tercih etmiştir. Nüzûl sebeplerinin âyetlerin iyi anlaşılması için önemli olduğunu özellikle belirtmiştir. Âyetlerin içerdiği fikhî hükümleri müstakil başlıklar altında sıralamıştır. Miras'ın âyetlerin tefsirinde yaygınca başvurduğu bir uygulaması dilbilimsel analizdir. Miras lafızları sarf ve lügavî açıdan izah etmiş, cümlelerin nahiv durumlarını belirtmiş, bir takım belâgat nüktelerine işaret etmiştir. Miras, Kur'ân'ın ihtiva ettiği ilke ve nasihatlerin iyi anlaşılmasını mü'minlerin ahlakî, siyasî vs. eğitimi açısından önemli bulmuştur. Bu sebeple âyetlerde mündemiç olan öğüt ve umdeleri tespit etmeye çalışmıştır. Miras'ın tefsirlerinde dikkat çekici taraflardan biri güncel meselelerle âyetleri ilişkilendirmiş olmasıdır. Millî duyguları güçlü olan Miras'ın bilhassa cihadla ilgili âyetlerin yorumlarında büyük bir mücadeleden (Kurtuluş Savaşı) yeni çıkmışlığın etkisi hissedilmektedir.

Extended Summary

One of the figures concerned with the translation and interpretation of the Qur'an in the Republican period is Kamil Miras, known as the translator and commentator of *al-Tajrîd al-Şarîh*. Because Miras composed neither a tafsir nor a translation of the Qur'an, his contribution to that field escaped public attention. However, in the translation and commentary of *al-Tajrîd*, he with a deep insight into the Qur'an offers translation and interpretation for numerous verses. In this respect, this paper examines Miras's understanding of the translation and interpretation of the Qur'an in the context of his magnum opus, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* (the Translation and Commentary of *al-Tajrîd al-Şarîh*, the Abridged *Şahîh al-Bukhârî*), and endeavors to ascertain the method followed by him in the interpretation and translation of the verses.

Kamil Miras (1875-1957), one of the scholars who lived in the late Ottoman and the early Republican periods, initially served as the *darsiâm* (lecturer) of Bayazid Mosque and worked as a teacher at higher education institutions in his era. Between 1916-1919, he attended the classes on tafsir (*Huzur dersleri*) conducted at the presence of the Ottoman sultan in the months of Ramadan as

a debater. Participated in the advisory boards of various institutions during both the Ottoman and the Republican periods, Miras contributed to the preparation of regulations regarding religious education and services.

Translations of the Qur'an were published by some incompetent hands due to the gap that appeared in the learning of religious sciences during the foundation period of the Republic. Reactions to these faulty translations of the Quran were put on the agenda in 1925 with a motion proposed to the Grand National Assembly of Turkey by Azmi Abdullah Efendi with the signatures of 53 MPs. In the motion, it was requested that a budget for the translation and interpretation of the Qur'an in Turkish and the composition of some religious works by a committee of competent scholars should be allocated to Directorate of Religious Affairs. One of the works published in accordance with this proposal is the translation of *al-Tajrīd al-Şarih*, a hadith compilation. Its translation was initiated by Babanzade Ahmed Naim Efendi. However, when he died after finishing the first three volumes of translation, Kamil Miras undertook the translation of the remaining part that would be completed in nine volumes. Miras both translates the verses mentioned in the hadiths and refers to many verses during the interpretation of the hadiths. He provides translation of more than 1500 verses in this work. Particularly in the commentary part of the work, he interprets many verses in terms of 'the context of revelation (*nuzūl*)', the grammatical and rhetorical features, and the decree and advice contained in. In this respect, the work has a rich content in terms of the translation and interpretation of the Quran.

In the early years of the Republic of Turkey, among those who had some debates on the issue of the translation of the Qur'an was Kamil Miras as well. As a matter of fact, he was one of MPs who signed the aforementioned motion and spoke in favour it. Maintaining that the Qur'an should be translated, Miras said he had been striving in this regard. It is understood that this aspect of him was admitted by the scholars around. For instance, Hasan Basri Çantay asked Miras to review his translation of the Qur'an before publishing it. Miras thereupon reviewed the translation and wrote a foreword to it. However, it can be seen that Miras could not remain indifferent to the debates about worshiping in the

mother tongue that became a current issue during the foundation period of the Republic. He clearly stated in his articles that translation can never replace the Qur'an and thus no prayer can be performed with the translation of the Qur'an.

Examining Miras's translations of verses it can be said that the interpretative translation technique is frequently applied. As a matter of fact, in his speech in the assembly, he stated that the Qur'an should be translated together with some interpretative explanations. Miras adds the explanatory notes either directly to the translation text with an descriptive phrase, in brackets or in a footnote. While translating verses, he takes account of ellipses (*hazf*), ambiguous phrases, hidden subjects (*fâil*) and idiomatic expressions in the source language, and rather than a literal translation, prioritizes the proper understanding of the verses in the target language. When there are different opinions about the interpretation of the verse, Miras reflects the one he prefers in the translation, and informs the reader of the evidence on which his preference is based, by offering an explanation in the footnote. In addition, he translates a verse of al-Baqara (2:255) poetically.

It can be said that Miras observes certain principles of interpretation while interpreting the verses mentioned in *al-Tajrîd al-Şarîh* under the headings of "explanation". He interprets the verses taking the textual context and the entirety of Qur'an into account. If there is an explanation of the Messenger of Allah (pbuh) regarding a verse, he primarily prefers it. Miras specifically states that the reasons for the revelation are important for a thorough understanding of the verses. He listed the juristic (*fiqhî*) provisions contained within the verses under separate headings. Linguistic analysis is a practice Miras frequently uses in the interpretation of verses. He explains the words morphologically and lexically, specifies the status of the sentences in terms of syntax, and indicates some rhetoric points. According to him, a profound understanding of the Qur'anic advice and principles is essential for the education of the believers concerning morality, politics and other spheres of life. Therefore, he strives to determine the implicit advice and principles in the verses. One of the striking aspects of Miras's interpretation is that he associates the verses with current issues. The effect of the triumph in the War of Independence is perceived in his

interpretation of the verses on jihad in particular, owing to his strong national feeling.

Giriş

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde bazı ehliyesiz ellerce yayınlanan Kur'ân çevirileri bir takım şikâyet ve eleştirilere konu olmuştur. Bu tepkilerde mütehasıs kimselerden oluşan bir heyetin Kur'ân'ı tercüme etmesinin bir ihtiyaç olduğuna yönelik çağrılar dile getirilmiştir.¹ Kuvvetle muhtemel bu tartışmaların etkisi ile Kur'ân'ın tercümesi meselesi 1925 yılında TBMM'de gündeme gelmiştir.² Eskişehir Mebusu Abdullah Azmi Efendi, Kur'ân-ı Kerîm'in hatalı bir şekilde Türkçeye tercüme edildiği neşirler ortaya çıktığından yakınlıkta uzman bir heyet tarafından Kur'ân'ın tercüme ve tefsiri ile bazı İslamî eserlerin tercümesini yapmak ve İslam dini aleyhine batıda ortaya çıkan yayınlara karşılık vermek üzere Diyanet İşleri Reisliği'ne bütçe tahsis edilmesi için 53 imzalı bir takrir/önerge sunmuştur.³ TBMM'de bir kısım müzakerelerden sonra kabul edilen bu takrire dayanılarak Kur'ân'ın tercümesi Mehmed Âkif'e (öl. 1936),⁴ tefsiri Elmalılı Hamdi Efendi'ye (öl. 1942), *et-Tecrîdü's-*

¹ Örneğin bk. [Eşref Edip], "Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi", *Sebülür'r-Reşâd* 23/596 (10 Nisan 1340), 377-378; a.mlf., "Yeni Kur'ân Tercümesi", *Sebülür'r-Reşâd* 24/617 (18 Eylül 1340), 289-290; Ahmed Hamdi Akseki, "Türkçe Kur'ân Nâmındaki Kitâbın Sâhibi Cemîl Saîd Bey'e", *Sebülür'r-Reşâd*, 24/624 (6 Teşrîn-i Sâni 1340), 403-406. Bu husustaki eleştiriler hakkında ayrıca bk. Düccane Cündioğlu, *Bir Kur'an Şâiri Mehmed Âkif ve Kur'an Meâli* (İstanbul: Birun Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2000), 112-119; Halil Altuntaş, *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 69-70, 81-86.

² Cündioğlu, *Bir Kur'an Şâiri Mehmed Âkif ve Kur'an Meâli*, 120; Altuntaş, *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, 70.

³ Mehmet Bulut, *I. ve II. Dönem TBMM'de Din Eğitimi, Din Hizmetleri ve Dini Yayın Konularında Yapılan Müzakereler Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 152-159. İlgili zabıt ceridesi için bk. *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, Devre II, Altmış Birinci İctima, 21.02.1925 Cumartesi, İkinci Celse, 14/210-227, <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c014/tbmm02014061.pdf> (erişim 5 Ağustos 2020).

⁴ Mehmed Âkif hazırladığı tercümeyi Mısır'da bırakarak teslim etmemiş, bunun üzerine Kur'ân'ın tercümesi de Elmalılı Hamdi Efendi tarafından yapılmıştır. Ancak yakın dönemde Âkif'in bu meâlinin bir kısmına ulaşıldığı iddia edilmiş ve Mehmed Âkif adına kısmî bir meâl

*Sarîh*⁵ adlı hadis eserinin tercümesi de Babanzâde Ahmed Naim'e (öl. 1934) verilmiştir.⁶ Ahmed Naim Efendi 1934 yılında *Tecrîd-i Sarîh*'in çevirisinin 3. cildi tamamlandığı sıralarda vefat edince tercüme işini Kâmil Miras (1875-1957) devralmıştır. Miras *Tecrîd-i Sarîh*'in tercüme ve şerhini 1947 yılında tamamlamıştır.⁷ Eser toplamda 12 cilt halinde Diyanet İşleri Başkanlığınca basılmıştır. Eserin büyük çoğunluğunun Miras tarafından çevrildiği anlaşılmaktadır. Kâmil Miras'ın *Tecrîd-i Sarîh*'in bu tercüme ve şerhindeki hadisçiliği üzerine bazı akademik çalışmalar bulunmakla birlikte eserin onun tarafından tercüme ve şerh edilen kısmı görebildiğimiz kadarıyla Kur'ân'ın tefsir ve tercümesi açısından incelenmemiştir.⁸ Eserin gerek tercüme ve gerekse şerh kısmında çok sayıda âyetin meâlîne ve azımsanmayacak ölçüde tefsir bilgisine yer verilmiştir. Hadis alanında bir eser olması dolayısıyla *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* adlı bu eserin gözden kaçan tefsir ve meâl yönünün Cumhuriyet dönemi tefsir ve meâl incelemeleri açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. İleride belirtileceği üzere Cumhuriyet'in ilk döneminde tercüme/meâl tartışmalarında Kâmil Miras'ın adı hep geçse de onun *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* içinde Kur'ân'ın dörtte birine tekabül edebilecek miktara ulaşan âyet meâlîlerini ve tefsire ilişkin açıklamalarını incelemeyi amaçlayan

yayınlanmıştır. (Recep Şentürk, "Giriş", 11-18: Mehmed Âkif Ersoy, *Kur'an Meali*, haz. Recep Şentürk & Âsım Cüneyd Köksal (İstanbul: Mahya Yayınları, 2012) içinde.

⁵ Eser *Sahîhü'l-Buhârî*'nin Zebîdî (öl. 893/1488) tarafından yapılan bir muhtasarıdır.

⁶ Nesimi Yazıcı, "Miras, Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/146; Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 9-10, 26.

⁷ Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 3/331, 8/640. Miras'ın tercüme ettiği ciltlerin 1. baskıları Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı olarak İstanbul'daki Ebüzziya Matbaasında 1938-1948 yılları arasında yapılmıştır.

⁸ Kâmil Miras'ın hadisçiliği hakkında yapılan akademik çalışmalar için bk. Recep Türk, *Kâmil Miras'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Hüseyin Çınar, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercüme ve Şerhi Üzerine İnceleme* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

çalışmalar henüz yapılmamıştır. Dolayısıyla bu hususlarda yapılacak bir inceleme Miras'ın tefsir alanındaki ilmî alt yapısını da ortaya koyacaktır.

Kâmil Miras (Mehmed Kâmil Efendi), hem Osmanlı hem Cumhuriyet dönemi âlimlerindedir. 1875'te Afyonkarahisar'da (Karahisâr-ı sâhib) doğmuştur. Mirasoğulları olarak anılan ilim ehli bir aileye mensuptur. İlk eğitimini memleketinde gördükten sonra yüksek tahsil için İstanbul'a gelmiş, Dâru'l-Fünûn'un Ulûm-i Aliye-i Dîniyye şubesinden mezun olmuştur. Fatih Câmii dersiâmlarından Alasonyalı Hacı Ali Zeynelabidin Efendi'den (öl. 1336/1917) icazet almıştır. Ruûs imtihanını kazanınca 1907'de Beyazıd Câmii Dersiâm'ı olarak göreve başlamıştır. Miras çeşitli eğitim kurumlarında da müderrislik yapmıştır. Dâru'l-Fünûn'da, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye, Sahn ve Süleymaniye medreselerinde ve Medresetü'l-İrşâd'da İslam Tarihi, Fıkıh Tarihi, Usûl-i Fıkıh, Ahlak, Mantık, Kelâm, Dinler Tarihi ve Tabakât-ı Kurrâ ve Müfessirîn dersleri vermiştir. 1916-1919 yılları arasında Huzur Dersleri muhataplığında bulunmuştur. Hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde çeşitli kurumların danışma kurullarında görev almış, din eğitimi ve hizmetleriyle ilgili nizamnâmelerin hazırlanmasında onun emeği geçmiştir. Miras kendi kaleme aldığı çalışmalarının yanında Cessâs'ın (öl. 370/980) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı başta olmak üzere *Tefsîru İbn Abbâs*, *Tefsîru'l-Beyzâvî*, *Tefsîru'n-Nesefî* ve Nimetullah en-Nahcuvânî'nin (öl. 924/1514) *el-Fevâidu'l-ilâhiyye*'si gibi kadim tefsirlerin basıma hazırlanmasına da katkı sağlamıştır. Şarkiyatçılar tarafından hazırlanan *İslâm Ansiklopedisi*'nin (*Encyclopedia of Islam*) Türkçeye tercüme edilmeye başlanmasından sonra bu ansiklopedideki bir takım ilmî yanlışlar ve maksatlı asılsız bilgilerin eleştirisi düşüncesiyle İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946), Ömer Rıza Doğrul (öl. 1952) ve Eşref Edip (öl. 1971) ile birlikte *İslâm-Türk Ansiklopedisi*'ni çıkarmıştır. Miras aynı zamanda siyasî yönüyle de öne çıkmıştır. Osmanlı döneminde üç ve Cumhuriyet döneminde bir olmak üzere toplam dört kez Afyonkarahisar mebusu olmuştur. Miras, 30 Nisan 1957'de İstanbul'da vefat etmiştir.⁹

⁹ Kâmil Miras'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Eşref Edip, "Merhum Kâmil Miras", *Sebilü'r-Reşâd* 10/244 (1957), 291; Veli Ertan, "Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Mütercimi Prof. Kâmil Miras", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 10/106-107 (1971), 122-125;

Bu çalışmada Miras'ın en önemli eseri olan *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tegrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* merkezinde tefsir ve meâl anlayışı incelenecek, âyetlerin tefsiri ve tercümesinde takip ettiği yöntem tespit edilmeye çalışılacaktır. Miras'ın bazı âyetlerin tefsirinde bir takım kendine mahsus yorumlar benimsemesi ve "tefsirî meâl" tekniği açısından öncü olabilecek çeviriler yapması akademik açıdan ilgiyi hak etmektedir. Diğer taraftan bu çalışma hadis şerhleri üzerinden hadis ve tefsir ilişkisine dikkat çekerek tefsir literatürü dışındaki eserlerin de tefsir birikimine sahip olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

I. Meâl Anlayışı

Kâmil Miras'ın meâl anlayışına geçmeden önce onun Kur'ân'ın tercümesine ilgisinin *Tegrîd-i Sarîh*'in çevirisinden ibaret olmadığı belirtilmelidir. Miras Kur'ân'ın tercümesi meselesine hep kafa yormuş, ilmî hayatında yer vermiştir. Nitekim "Kur'an tercüme edilir ve edilmelidir. Ve kendim de halâ kudretim yettiği kadar tercüme etmeğe çalışıyorum." diyerek bunu açıkça ifade etmiştir.¹⁰ Üstelik bu hususta Miras yalnız değildir. O ve döneminin ilim ehli arkadaşları beraberce Kur'ân tercümesi işine girişmişler, ancak bu müşterek çaba başlangıç aşamasında nihayete ermiştir. Miras *Tegrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*'nde yer verdiği Fâtîha sûresi tercümesinin¹¹ nasıl ortaya çıktığını anlatırken akim kalan bu çeviri faaliyetinden şöyle bahsetmektedir:

Bundan hayli zaman önce bir ramazan gecesi Akif, Naim, İzmirli, Kuşadalı merhumlarla ben Kur'an tercümesi üzerinde uzun boylu görüşerek müşterek mesai ile bir tercüme yazmağa karar verdik ve aramızda şu yolda vazife ayırdık. Akifle Naim tercüme yazacaktı, biz de tefsir. Fâtihadan işe başladık. Tefsiri İzmirli merhum hemen yazmıştı. Bizim evde okuduk, beğendik. Fakat tercüme üzerinde uyuşamadık. Bir içtima daha yaptık. İmkânın en güzeli bir Fâtîha tercümesi yazdık. Bunu Buhârî

Yazıcı, "Miras, Kâmil", 30/145-146; a.mlf., *Kâmil Miras'ın Hayatı ve Eserleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 11-81.

¹⁰ Kâmil Miras, "Kur'an Tercümesi Hakkında: Din, Dil, Millet, Milliyet Mefhumları ve İçtimaî Faaliyetlerimizde Tezahürleri", *Sebilü'r-Reşâd* 2/42 (1949), 260.

¹¹ Miras, *Tegrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/16.

Tercümesi namındaki eserimin “Tefsir-i Kur’an” bahsinin baş tarafında koydum. Fakat bunun gibi ilmi eserler taksim-i a‘male gelmiyor. Bir şahsın ilmî kudretiyle vücut buluyor. Bu teşebbüs de Fâtihanın tercümesiyle hâtemeye erdi.¹²

Abdullah Azmi Bey’in ehil bir heyet tarafından Kur’ân’ın Türkçe tercüme ve tefsirinin hazırlanması maksadıyla Diyanet İşleri Reisliği’ne bütçe tahsis edilmesi için TBMM’ye verdiği önergeyi imza edenlerden birinin de Kâmil Miras olduğunu belirtmek gerekir. Miras söz konusu tahririn mecliste görüşülmesi sırasında da söz alarak Abdullah Azmi Bey’i destekleyen açıklamalar yapmıştır.¹³

Miras’ın Kur’ân’ın tefsir ve tercümesine dair yetkinliğinin çevresince de mâruf olduğu anlaşılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bütçe görüşmeleri esnasında bir vekilin Kur’ân’ı herkesin anlayabileceği ölçüde Türkçeye çevirebilecek bir din âliminin olmamasından yakınması üzerine dönemin Diyanet İşleri Başkanı bu vekile itiraz ederek bu işi yapabilecek on ismi bir çırpıda saymıştır. Diyanet İşleri Başkanı’nın ilk aklına gelen kişi ise “Kâmil Miras” olmuştur.¹⁴

Cumhuriyet döneminin en önemli meâllerinden birinin sahibi Hasan Basri Çantay’ın (öl. 1964) söz konusu meâlinin birinci cildi yayınlamadan önce Kâmil Miras’ın gözden geçirmesini istemesi de Miras’ın Kur’ân meâli konusunda döneminde ilk olarak hatırlanan simalardan olduğunun başka bir kanıtı olarak sayılabilir.¹⁵ Miras, Çantay’ın meâlini incelemiş ve değerlendirmesini Çantay’a bir mektup ile bildirmiştir. Çantay ise Miras’ın mektubunu meâlin başına takriz olarak koyma nezaketini göstermiştir. İki şahsiyet arasındaki Kur’ân meâliyle ilgili görüş alışverişi Çantay’ın bu meâlinin ikinci cildinin baskısı için de

¹² Kâmil Miras, “Kur’an Tercümesi Hakkında: Tarihî Hatıralar İlmî Hakikatler”, *Sebîlü’r-Reşâd* 2/38 (1949), 208.

¹³ T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, 14/223.

¹⁴ Yazıcı, *Kâmil Miras’ın Hayatı ve Eserleri*, 18.

¹⁵ Yazıcı, *Kâmil Miras’ın Hayatı ve Eserleri*, 43.

tekrarlanmıştır.¹⁶ Miras, Çantay'a yazdığı mektupta Kur'ân tercümesine girişen kişinin başarılı olabilmesi için gerekli olan hususları şöyle belirtmektedir:

(...) Fakat tam sadakat ve asla mutabakatla tercüme edebilmek için nazm-ı Kur'ân'dan matlûb olan gaye-i Şâri'i ve şeriatı anlamak gerektir. Bu birinci şarttır. İkinci şart da mefhumları ince bir üslub-i edebî ile hassas bir kalemlerle eda ve ifâ etmektir. Birinci şart "Biddirâye" ve "Birrivaye" tefsirleri ve "Birrivaye" tefsirlerde "usul-i intikad"ın tasfiye ettiği haberleri "muallal" ve "müzeyyef" haberlerden ayırt edebilecek ilmî kifayeti haiz olmak gerekir.¹⁷

Kâmil Miras da Mehmed Âkif gibi Kur'ân'ın tercümesi işinin ne denli zor bir iş olduğunun farkındadır. Akif'in Kur'ân'ın tercümesinin zorluğuna dair sözlerini naklederken Akif'in bu mütalaasını izah için şöyle bir örnek vermiştir:

"*Inna nahnü nezzelnezzikra ve innalehû lehâfizun*" âyetini en kudretli bir kalem şu suretle tercüme eder: "*Şüphesiz o Kur'ân'ı biz indirdik biz. Herhalde onu yine biz koruyacağız.*" Bu tercüme doğrudur. Fakat ikinci fıkranın "*Herhalde onu biz koruyacağız*" suretindeki tercümesi eksiktir. Çünkü bu cümlenin Arapça metninde dört nevi tekit vardır: 1. İnne, 2, 3. Lâm-ı ibtidâiye, 4. Cümle-i ismiye ile beraber irat edilmiş olması. Bu dört tekitin dördü de tercümede gösterilmek istenirse -tekit edatlarının mukabilleri bulunmadığı için kelime ile ifade edilerek- "*Herhalde muhakkak surette Kur'anı şüphesiz biz kat'i olarak muhafaza edeceğiz*" deriz. Bu tercüme tamamdır, eksik değildir. Fakat bunu aslı olan "*Ve inna lehü lehâfizun*" vecizesi yanında gülünçtür. Bu cihetle dört tekitten üçü bırakılarak tercümede yalnız birisi gösterilmiştir.¹⁸

Görüldüğü üzere Kâmil Miras da her hâlükârda tercümenin Kur'ân'ın yerini tutamayacağı kanaatindedir. Çünkü ona göre Kur'ân'ın herhangi bir dile çevirisinin yapılması câiz olmakla beraber tercümeyle Kur'ân denilmesine Kur'ân'ın mahiyeti ilmen müsait olmayıp Kur'ân'ın Türkçe veya Fransızca

¹⁶ Kâmil Miras, "Takriz", 1/9-11: Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, haz. M. A. Yekta Saraç (İstanbul: Bilimevi Basın Yayın, 2005) içinde.

¹⁷ Kâmil Miras, "Takriz", 9.

¹⁸ Miras, "Kur'an Tercümesi Hakkında: Tarihî Hatıralar İlmî Hakikatler", 196.

tercümesine Türkçe Kur'ân ya da Fransızca Kur'ân denilmesi uygun değildir. Zira tercüme, Kur'ân'ın ilâhî bir kelâm oluşunun bütün vasıf ve şartlarını taşımamaktadır. Bu sebeple Kur'ân'ın nazmına dair bazı hükümler, tercümesi için cârî değildir. Dolayısıyla Miras'a göre Kur'ân'ın tercümesi ile ibadet de câiz değildir.¹⁹

Kâmil Miras'ın *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* adlı eserdeki meâllerine dönecek olursak, tespitlerimize göre Miras bu eserde 1500'den fazla âyeti tercüme etmiştir. Bunların bir kısmı hadislerin içinde ve bâb unvanlarında, bir kısmı ise şerh bölümünde çeşitli vesilelerle referans olarak kullanılan âyetlerin meâlleridir. Kâmil Miras'ın âyetleri bir farkındalık içinde tercüme ettiği görülmektedir. İleride örnekleri zikredileceği üzere başta tefsirler olmak üzere kaynakları inceledikten sonra âyetlere meâl verdiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Miras "...âyetinin meâlini bildireceğiz", "âyet-i kerimenin meâli şöyledir" gibi ifadelerle "tercüme" kelimesinden daha çok "meâl" kelimesini tercih etmiştir. Miras'ın bu konuda Elmalılı Hamdi Efendi'yi izlediği söylenebilir. Zira Elmalılı'nın, Kur'ân'ın başka bir dile hakkıyla çevrilmesinin imkansızlığından ötürü tercüme yerine "meâl" kelimesinin daha uygun olacağını belirtmesinden sonra bu kavramın kullanımı yaygınlaşmıştır.²⁰ Miras da Kur'ân'dan yaptığı tercüme için ekseriyetle bu sözcüğü kullanmıştır.

Kanaatimizce Kâmil Miras'ın müstakil bir Kur'ân meâli olmadığı için onun bu yönü büyük oranda örtülü kalmıştır. Halbuki onun âyet meâlleri aşağıda

¹⁹ 1925 ve 1926 yıllarında ortaya çıkan Türkçe Namaz/İbadet meselesi 1949 yılında tekrar gündeme gelmiştir. [Dücan Cündioğlu, *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet I*, (İstanbul: Kitabevi, 1999), 143-144]. Miras'ın bu yılda yayınladığı "Kur'an Tercümesi Hakkında" adlı yazı bu tartışmayla ilgili bazı göndermeler içermektedir. Miras burada Allah'ın ezeli kelamının tezahürü olan, Mushaflarda yazılı nazm-ı şerif ile yani Kur'ân'ın kendi diliyle Allah'a ibadet edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre namazda Kur'ân'ı tercümesi ile değil, kendi dili ile okumak, dini bir zarurettir. (Kâmil Miras, "Kur'an Tercümesi Hakkında: Din, Dil, Millet, Milliyet Mefhumları ve İçtimaî Faaliyetlerimizde Tezahürleri, 259-260).

²⁰ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 28.

bahsedilecek özellikleri ile Elmalılı Hamdi Efendi ve Hasan Basri Çantay'ın halen aşılammamış olan²¹ meâllerinin yanında zikredilebilecek niteliklere sahiptir.

A. Tefsirî Meâl

Kâmil Miras'ın meâl anlayışının en temel özelliği hem üslup hem de içerik bakımından tefsirî olmasıdır.²² Miras gerek yorum farklılıkları karşısında kendi tercihini yansıtmak gerek müphem ifadelerin kastını belirtmek ve gerekse muhtelif açılardan anlamı kapalı ifadeleri izah etmek suretiyle şerh edici bir tercüme faaliyeti yürütmüştür. Esasında Miras'ın Meclis'teki 21 Şubat 1925 tarihli konuşmanın satır aralarında onun “tefsirî tercüme”yi daha isabetli bulduğunun izleri vardır. Miras, milletvekillerine hitabında Kur'ân'ın tercümesine dair hazırlanacak eserin tefsirî açıklamalar içermesi gerektiğini şöyle ifade etmiştir:

(...) Abdullah Azmi Beyin pek mühim işaret buyurdıkları veçhile kelime kelime tercüme ihtimali yoktur. Altına tefsiri izahat vererek not ediliyor. Evvelleri biz de bu hususta imali fikir ettik. Altına böyle izahat lâzımdır. Esbabı müdellele gösterilmedikçe, Kur'anın tefsiri hatadır. Bunun için Kur'anın tercümesi hata olur. (...)²³

Miras, Ahmed Naim Bey'in vefatından sonra *Tecrîd-i Sarîh*'in tercüme ve şerhi vazifesini devraldığında Kur'ân'ın tefsirî bir tarzda tercüme edilmesi gerektiğine dair fikrini bol bol uygulama imkânı bulmuştur. *Tecrîd-i Sarîh*'in tercüme ve şerhinde yer verdiği âyetlerin meâllerini tefsirî bir üslup ile kaleme almıştır. Miras gerekli gördüğü izahatı ise ya doğrudan açıklayıcı bir ibare ile tercüme metnine ya parantez içine veya dipnota eklemiştir. Bu durum *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* adlı bu eserin Miras tarafından yazılan kısmının hemen

²¹ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 73.

²² “Tefsirî tercüme” yahut “tefsirî meâl” ile kaynak dildeki kelimelerin sırasına ve nazmına bağlı kalmadan mananın bazı açıklayıcı ifadelerle birlikte en anlaşılır biçimde hedef dile çevrilmesi kastedilmekte, Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesinde bu metod daha isabetli bulunmaktadır. [Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, (İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996), 270-271, 282].

²³ T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, 14/223.

tamamında açık bir şekilde görülür. Örneğin onun, “...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...” (el-Kasas 28/88) âyetinin felsefî ve kelâmî kavram ve kavrayışlar yardımıyla yapıldığı açık olan çevirisi, literal çevirinin dışına çıkıldığını göstermektedir: “İmkân âlemindeki her fâni helâke mahkûmdur. Yalnız vâcibü'l-vücûd bâkîdir.”²⁴

Miras, Fetih sûresinin 1-2. âyetlerinin meâlinde de kendi tefsir tercihlerini yansıtan açıklayıcı bir üslup takip etmiştir:

*Habîbim! Vazîfe-i nübüvvet ve risâletini hakkıyla ifa edebilmen için mâtekaddem ve mâteahhar kusurunu mağfiret etmek için Mekke'nin fethine hükmettik. O, bir fetihtir ki, onun fikrî, içtimaî, siyasî ve ahlakî haiz olduğu satvet ve ehemmiyeti pek yakında yıldırım süratiyle tevâlî edecek vekâyî' ve hadisat ile herkes tarafından görülüp bilinecek derecede açık ve âşikârdır.*²⁵

Miras, “وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ” (ez-Zâriyât 51/19) âyetinin meâlinde ise “es-sâil” ve “el-mahrûm” kelimelerinin tefsirî anlamlarına yer vermiştir: “Zenginlerin mallarında isteyen fakirin de iffetinden dolayı isteyemeyen fakirin de hakkı vardır.”²⁶

Görüldüğü üzere Miras, âyetleri lafzî olarak değil, bir takım izahât ile beraber tercüme etmektedir. Bu izahlarda ise çoğunlukla kendi tefsirî tercihlerini meâllere yansıtmaktadır. Örneğin tefsirlerde “...قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ...” (el-Mâide 5/15) âyetindeki “nûr” kelimesi ile ne kastedildiği hususunda İslâm dini, Kur'ân ve Hz. Muhammed gibi farklı görüşler ileri sürülmüştür.²⁷ Miras ise bu husustaki tercihinin “Hz. Peygamber” olduğunu

²⁴ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/352.

²⁵ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 4/33-34.

²⁶ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 4/286. Makale boyunca meâllerde ilgili kısımların altı dikkat çekmek amacıyla tarafımızdan çizilmiştir.

²⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Boynukalın vd., mürâca: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), 4/186; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. es-Seyyid Abdülmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/22; Fahreddîn er-Râzî Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 11/194.

meâlinde şöyle göstermiştir: “Kullarım! Allah tarafından size peygamberimiz Muhammed Emîn ve Kur'ân-ı Mübîn geldi.”²⁸

Hakeza Duhân sûresinin “يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ” (ed-Duhân 44/10) âyetinde bahsedilen *duman* (duhân) ile ne murad edildiği konusunda ihtilaf edilmiştir. Bazılarına göre dumandan maksat müşriklerin açlıktan dolayı gözlerinin kararması, görme bozukluğu yaşamalarıdır. Zira Müşrikler Resûlullâh'a meydan okuyarak ondan Hz. Yûsuf'un kavmi gibi kendilerine bir kıtlık verilmesi için dua etmesini istemişler ve Allah da Resûlullâh'ın duasını kabul edince açlıktan, etraflarını bir duman kaplamış gibi görmüşlerdir. İkinci görüşe göre de âyette zikredilen duman, kıyamet kopmadan önce görülecek bir alamettir.²⁹ Miras'ın bu iki görüşten ilkinin tercih ettiği anlaşılmaktadır:

*Habîbim! Bu Kureyş zalimlerinin senin ve ashabının hakkınızda revâ gördükleri zulüm ve melânetin cezası olarak gözleri kararıp gökyüzünü duman bürümüş zannedecekleri bir günün vüruduna muntazır ol.*³⁰

Miras'ın âyetleri tefsirî tarzda tercüme ederken “parantez içi” açıklamalara da çok çeşitli sebeplerle sıkça başvurduğu görülmektedir.³¹ Bir örnek vermek gerekirse o, Mü'minûn sûresinin 12-14. âyetlerinde insanın yaratılış evrelerini anlatan kavramları Arapça asılları ile meâlde zikretmiş, ardından da parantez içinde anlamlarını beyan etmiştir:

Andolsun ki biz insanı çamurdan (tasfiye edilmiş) bir sülâleden (gıda olarak insan uzviyetine temessül eden bir maddeden) yarattık. Sonra o sülâleyi (o insan nesline temessül eden maddeyi), mekânentli bir karargâhta (aldığını

²⁸ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/351.

²⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Hecl, 1422/2001), 21/13-14; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 4/793-794.

³⁰ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 4/210.

³¹ Parantez içi açıklamalar Kur'ân meâllerinde yaygın bir uygulama halini almıştır. Miras'ın bu hususta öncü ve başarılı bir örnek olduğu söylenebilir. Meâllerdeki parantez kullanımları hakkında bk. Zekeriya Pak, “Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Estetiği Açısından Yol Açtığı Problemler”, *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/439-456.

muhafaza eden kuvvetli ana rahminde), *nutfe* (menî içinde tohum), *kıldık*. *Sonra nutfeyi* (o insan tohumunu), *alaka* (yapışkan ve pıhtı bir kan halinde) *yarattık*. *Müteakiben o alakayı mudga* (bir çiğnem et) *haline koyduk*. *Arkasından mudga kemik* (insan iskeleti), *halinde yarattık*. *Ardı sıra bu kemik(den iskelet)e bir et giydirdik*. *Sonra bu* (bu hilkat atvârının son şekli) *ni bir başka yaratış* (olan iradesiyle, ruhuyla, bedenî cihaz ve kuvası) *yla (ahsen-i takvimde) bir hilkat neşeti verdik*. *Bu cihetle Allah, hâlik* (farz olunan) *ların fevkinde güzel yaratmakla yüceldi*.³²

Miras parantezli tercüme uygulamasını, meâlin evvelinde âyetin önceki âyetlerle irtibatını kurmak için de kullanır. Örneğin Bakara sûresinin 37. âyetinin öncesindeki âyetlerle irtibatını sağlamak için meâle bir açıklama koymuştur:

(Âdem ile Havvâ'nın tek ve ilk vazifesine bağlı kalmamalarından mütevellit günahlarını tövbe ve nedametle telâfi etmek yolu tâlim buyurulmuş) *bunun için Âdem rabbinden* (tövbe ve nedamet yolunu öğretir) *birtakım kelimeler telakki edip almış ve bu kelimelerle tövbekâr olmuştur*. *Allah da onun tövbesini kabul buyurmuştur*. *Allah tevvâbdır, Allah rahîmdir*.³³

Miras, sebep-i nüzûl bilgilerini âyetin doğru anlaşılması için gerekli görmektedir.³⁴ Dolayısıyla o, sadece âyetler hakkında yaptığı izahlarda değil, âyetleri tercüme ederken de âyetin nüzûl bağlamına dair parantez içinde açıklamalar yapmıştır. Örneğin Haşr sûresinin 8. âyetinde bahsedilen malların Benî Nadîr gibi Yahudi kabilelerinden alınan mallar olduğuna dair bilgiyi parantez içinde meâle eklemiştir:

(Benî Nadîr gibi köylülerden -harbedilmeyerek- sulhan alınan emvâl ve emlâkin bir payı da) *fukara muhacirlere aittir*. *O muhacirler ki*, (Mekke müşriklerinin zulüm ve tazyikiyle) *memleketlerinden ve mallarından*,

³² Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 7/21. Meâl içindeki virgüller metnin orjinalinde parantez içindeki açıklamadan öncedir. Günümüz imlası dikkate alınarak tarafımızdan parantezin sonuna alınmıştır.

³³ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 7/62.

³⁴ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/233-234.

*mülklerinden çıkarılmışlardır. Bu (yoksulluğa katlanan)lar, Allah'tan bir fazl (yani dünyada bir geçim, âhirette sevap) ve bir rıza ve takdir isterler ve (hicretleriyle) Allah'a ve resulüne yardım ederler. Bu vasıfları haiz olan muhacirler, hal ve hareketlerinde en doğru insanlardır.*³⁵

Miras, parantez içi açıklamalarına âyetin yorumuna yönelik tercihlerini de eklemektedir. Söz gelimi Miras, mü'min erkeklerin müşrik kadınlarla evlenmesini yasaklayan ifadelerin yer aldığı Bakara sûresinin 221. âyetinin meâlini zikrederken “müşrik” kelimesinden sonra -âyetle olmamasına rağmen- parantez içinde “ve gayri müslim” ifadesi ile Ehl-i kitap kadınların da bu yasağa dahil olduğu hususunda bir ekleme yapmıştır: “*Ey mü'minler! Müşrik (ve gayri müslim) kadınları da iman etmedikçe nikâh etmeyiniz!*...” (el-Bakara 2/221). Ancak Miras, âyetin meâlinden sonra bu müdahalesini izah etmiş, âyetle *müşrik* kelimesinin *mü'min* mukabilinde zikredildiğini belirtmiştir. Bununla beraber Miras başlangıçtaki bu hükmün Mâide sûresinin 5. âyeti ile nesh ve tadil edilerek sonradan Ehl-i kitap kadınlarla evlenmeye izin verildiğini söylemiştir.³⁶

Miras'ın parantez içi tefsirlerinden bazısında ise örnekleme yoluna gittiği görülür. Ahzâb sûresinin 59. âyetinde geçen “*cilbâb*” kelimesini Türkçedeki bazı kıyafet isimleri ile örneklemiştir:

*Ey peygamberim! Kadınlarına, kızlarına, bütün mü'min kadınlarına söyle, iç libasları üzerlerine cilbâblarını (çarşaf, çâr, ferâce, manto gibi dış ve boy libaslarını) giysinler (ziynetlerini göstermesinler)*³⁷

Kâmil Miras daha uzun açıklamalara ihtiyaç hissettiği durumlarda ise “dipnot” tekniğini kullanmıştır. Örneğin Bakara sûresinin 231. âyetinde eşlerini boşayan erkeklere yönelik uyarılar yer alır. Âyetle erkeklerden boşadıkları kadınları iddet sürelerinin sonuna gelince ya mâruf şartlarda yanlarında tutmaları ya da serbest bırakmaları istenmekte, onlara zarar vermek kastıyla

³⁵ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 7/244

³⁶ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/185. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâm'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 3/455-457.

³⁷ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/273.

tutup bırakmamaları ise yasaklanmaktadır. Miras, âyetin meâlinde “...ve haklarına tecavüz etmek ve zarar vermek maksadıyla onları tutmayınız!” ifadesinden sonra bir dipnot işaretini koyarak şu açıklamayı yapmıştır:

Boşanmış kadınlara zarar vermek maksadıyla tutmak şöyle olur: Kadın ilk talâkin iddetini bekleyip bitirirken erkek kadına müracaat edip karısıyla birleşir. Sonra bir ikinci talak vererek ikinci bir iddete kadını mecbur eder. Bu iddetin hitamına yakın yine müracaat edip birleştikten sonra üçüncü bir talâk ile üçüncü iddete mecbur eder ki âyet-i kerîmede nehyolunan izrâr bu çirkin ve zalimane harekettir.³⁸

B. Nazmen Tercüme

Kur’ân âyetlerinin Türkçeye nazım olarak tercümesinin örnekleri oldukça sınırlıdır. Kur’ân’ın şiir formu ile çevirisinden genellikle uzak kalınmıştır.³⁹ Görebildiğimiz kadarıyla *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*’nde de bunun sadece bir örneği bulunmaktadır. O da Âyetü’l-Kürsî’nin (el-Bakara 2/255) meâlidir:

Allah
Yoktur cihanda hakiki mâbud
Yalnız O vardır, (vâcibü’l-vücûd)
O her an yaşar, zâtıyla durur
Ne gaflet basar, ne uyku uyur
Göklerde, yerde ne varsa O’nun
(Hepsi Tanrı’nın bütün şüûnun)
Şefaata etmek kimin ne haddi
Yanında izinsiz O’nun (ebedî)
Ehl-i şûûrun pîş ü pesini
Bilir ne varsa O hepsini
İnsanlar ilminden zerre kavramaz
Meğher bildirmek dileye (biraz)

³⁸ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/222. Ayrıca bk. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 6/118.

³⁹ Alim Yıldız, “Prof. Dr. Nusret Çam’ın ‘Şiir Diliyle Kur’an-ı Kerim Meâli’ Münasebetiyle Kur’an’ın Şiirle Meâli Üzerine”, *Kur’an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/88.

Kürsîsi kucaklar gökleri, yeri
Vermez ona hiç sıklet eseri,
Bunların hıfzı. (Çünkü) O bütün
Eşyadan büyük, her şeyden üstün

Kâmil Miras, bu nazımlı tercümenin sonuna eklediği açıklamada ise günde beş kez namazlardan sonra okunması hasebiyle, bu âyetin meâlinin hafızalarda kalmasını kolaylaştırmak için vezin ile harfiyen tercüme seçtiğini, meâldeki parantez içi bazı ifadeleri ise vezni tamamlamak için eklediğini ifade etmiştir. Miras ayrıca harfî tercümeyi sağlamak için 6 ve 7. beyitlerin ilk mısralarında birer hece ziyade bulunduğunu hatırlatmakta, meâlin başındaki Lafzatullâh'ın tek başına okunup sonra tercümenin inşâd edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁰ Miras'ın bu kılı kırk yaran açıklamasından anlaşıldığı üzere o, hem harfî çeviri yapmak hem vezni korumak hem de âyetin anlamını sahih olarak ifade etmek için derin bir hassasiyet göstermiştir. Şüphesiz bu; tefsir ilminde yetkin olmanın yanında şiir ve çeviri ile uzun zaman iştigal etmenin sonunda elde edilebilecek bir beceridir.

C. Âyete Dair İki Farklı Anlam İhtimalini Tek Meâlde Toplama

Kur'ân'ın pek çok âyetinin anlaşılmasında farklı yorumlar ortaya çıkabilmektedir. Ancak bu farklı manalar çoğunlukla birbirlerini nakzedecek muhtevada değildir. Hatta bazı müfessirler Allah adına kesin bir söz söyleyerek âyetin anlamını tahdit etmekten uzak durmuşlar, muhtemel anlamları ısrarla zikretmeyi seçmişlerdir.⁴¹ Kâmil Miras da *Tecrîd-i Sarîh*'teki hadisleri şerh ederken konuyla ilgili âyetlere atıf yapmakta ve pek çok kez bu âyetlerin tefsirine değinmektedir. Miras talak konusunda Buhârî'nin (öl. 256/870) ilgili bâbın unvanında zikrettiği “...الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ” (el-Bakara

⁴⁰ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 5/512.

⁴¹ Tefsirdeki ihtilaflar için bk. Ferruh Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 109-189.

2/229) âyetinin meâlinde “terdîd”li⁴² bir üslup kullandığını ifade etmiştir. Miras’ın âyetteki “أَوْ تُسْرِيحُ بِإِحْسَانٍ” ifadesine dair (ı) erkeğin karısını boşadıktan sonra tekrar evlilik hayatına dönmek için ona başvurmaması ve (ıı) üçüncü bir talak daha vererek karısını tamamen boşaması anlamlarında iki farklı tefsiri meâlinde bir araya topladığı görülmektedir:⁴³

(..) Bundan sonra erkeğe düşen en medenî vazife, ya karısına müracaat edip güzel yaşamak üzere aile nizamını yeniden düzenlemek ya da hiç müracaat etmeyerek veya üçüncü bir talak vererek güzellikle ve kadını ızrâr etmeyerek bırakmaktır.⁴⁴

D. Mezhebî Tercihlerin Meâle Etkisi

Mezhebî âidiyetin müfessirlerin yorumlarında etkili olması sık karşılaşılan bir durumdur. Çoğunlukla müfessirler fikhî âyetlerin tefsirinde mezhebî çizgide kalmaya çalışmışlardır. *Tecrîd-i Sarîh*’in şerhinde pek çok âyetle ilgili tefsiri izah yapan Kâmil Miras’ın Hanefî görüşleri tercih ettiği görülmektedir. Hatta bu durum âyetlerin meâllerinde de belirleyici olmuştur. Bu konuda dikkat çekici bir örnek, namazda konuşmak meselesiyle ilgilidir. Miras, namazda dünya kelâmı konuşmanın fikhî durumu konusunda mezhepler arasında kısmî farklılıklar olduğunu belirterek İmâm Mâlik’in (öl. 179/795) bir hatayı düzeltmek için, İmâm Şâfiî’nin (öl. 204/819) de sehven olması durumunda namazda iken konuşmayı tecviz ettiklerini, Hanefî imamların ise her ne sebeple olursa olsun namazda dünya kelâmı konuşmanın namazı bozacağına hükmettiklerini ifade etmiştir. Miras’a göre Hanefîlerin bu konudaki delilleri Bakara sûresinin 238. âyetinde “وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ” diye emrolunması ve Zeyd b. Erkam (öl. 68/688) hadisidir.⁴⁵ Nitekim bahsi geçen hadis-i şerif de bu âyetle ilgilidir. Buhârî’nin eserinde yer verdiği bu hadiste Zeyd b. Erkam’ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Bizden biri namazda (iken) konuşurdu. Ta ki ‘حَافِظُوا عَلَيَّ’ حَافِظُوا عَلَيَّ ‘الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ’ âyeti nazil oldu. Biz de susmakla

⁴² Terdîd, bir mısra ya da söz içinde bir kelimenin iki farklı manada tekrar kullanılması anlamına gelir. Bk. Muhammed Ali et-Tehânevî, “et-Terdîd”, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/420.

⁴³ Âyetle ilgili bu iki mana için bk. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/103-105.

⁴⁴ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/234.

⁴⁵ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/516.

emrolunduk.”⁴⁶ Miras hem ilgili âyet hem de bu rivayete dayanarak önceden namazda konuşmaya izin verildiğini ancak bu âyetle birlikte bu cevâzın nesh edildiğini, namazda beşer kelâmı etmenin haram kılındığını ifade etmiştir.⁴⁷ Konunun meâl boyutuna gelecek olursak; Miras, âyetle ilgili bu mezhebî yorumunu âyetin meâline de yansıtmış ve âyeti şöyle tercüme etmiştir: “*Ey mü'minler! Namazları ve (hususiyile bunların) orta(sındaki) namazı muhafaza ediniz ve (namazınızı) sükût ederek Allah için kılınız.*”⁴⁸

E. Kıraat Farklılıklarının Meâl Yansıtılması

Kâmil Miras'ın kıraat farklılıklarına göre âyetin meâlinin de değişebileceğini dikkate aldığı görülmektedir. Örneğin Bakara sûresinin “*مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ*” (el-Bakara 2/106) âyetindeki “*ننسيها*” kelimesi Miras'ın da belirttiği gibi iki farklı şekilde okumuştur.⁴⁹ Kıraat imamlarından İbn Kesîr (öl. 120/738) ve Ebû Amr (öl. 154/7711) kelimeyi “tehir etmek” manasına gelen “*نسا*” kökünden “*ننسيها*” kıraati ile okumuşlardır. Buhârî de âyeti bu kıraatle eserinde zikrettiği için Miras âyeti öncelikle “*Biz bir âyetten herhangi bir kısmını (veya tamamını) nesheder, yahut o(nun hükmünü ve inzali)ni tehir edersek, ondan daha hayırlısını yahut onun benzerini ve dengini getiririz. Ey peygamberim! Bilmez misin ki Allah her şeye her zaman kadirdir.*” diye tercüme etmiştir. Miras bu meâl düştüğü notta ise âyetin Âsım (öl. 127/745) kıraatinde “*إنساء*” kökünden “*ننسيها*” diye okunduğunu ve “gönüllerden ve hâfizalardan gidermek” anlamına geldiğini belirtmekte ve bu

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğa (Dimeşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1413/1993), “el-Amel fi's-salât”, 2; *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/517-518.

⁴⁷ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/515-516, 518-519.

⁴⁸ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/518. Miras başka bir yerde ise âyetin ilgili kısmının meâlini “*...Namazınızı dünya kelâmı söylemeyerek kılınız.*” ifadesi ile vermektedir. *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/516.

⁴⁹ Âyetle ilgili kıraat farklılıkları için bk. Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrul-mesûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrâd (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1406/1986), 2/58-61.

durumda âyetin ilgili kısmının meâlinin “Biz bir âyetten herhangi bir ciheti nesheder, yahut hâfizadan silip unutturursak...” diye olacağını ifade etmektedir.⁵⁰

F. Hazif Üslubunun Gözetilmesi

Arap dili ile nâzil olan Kur’ân-ı Kerîm’de bir üslup çeşidi olarak bazı ifadelerin cümlelerden eksiltildiği (hazfedildiği) görülür. Bu durum Kur’ân’ı gereksiz uzatmalardan kurtararak veciz bir kelam kılmıştır. Bununla birlikte eksiltilen (mahzûf) unsurlar karineye dayalı olarak anlaşılabilir. Nitekim tefsirlerde hazfedilen unsurlar metne takdir edilerek âyete mana verildiği sıklıkla görülmektedir. Bu husus Kur’ân tercümelerinde de dikkate alınmaya çalışılmaktadır. Kâmil da Miras âyetleri tercüme ederken mananın tam ve doğru bir şekilde anlaşılmasını öncelikle, cümlelerden hazfedilen ibareleri genellikle manada göstermiştir. Miras’ın meâle yaptığı bu türden takdirler görebildiğimiz kadarıyla genellikle fiilin konusuna dairedir. Örneğin Miras “لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّلسَّالِئِينَ” (Yûsuf 12/7) âyetindeki “sâilîn” kelimesinin çevirisinde istenen şeyin “ibret almak” olduğunu da belirtmiştir: “Yûsuf’la kardeşlerinin kıssalarında ibret almak isteyenler için muhakkak ki ibrete şayan birçok âyet vardır.”⁵²

Miras, âyet sonlarındaki “alîm”, “basîr” gibi ism-i şerifleri de bu üslup ile çevirmiştir. Bu hususta genellikle onun âyetin siyak ve sibakına dayandığı söylenebilir. Sözelimi “وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَنْبِيئًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ” (el-Bakara 2/265) âyetinin sonunda kulların yaptıklarını Allah’ın bildiği anlatılır. Miras bir önceki âyete dayanarak âyetin bu kısmını “...Cenâb-ı Hak sizin ihlâs ile veyahut riyâ veya men ve ezâ ile infak ettiğinizi yakından bilir ve görür” ifadesi ile çevirmiştir.⁵³

⁵⁰ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/20. Benzer başka örnekler için bk. *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 7/19, 8/41.

⁵¹ Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur’ân* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 3/115, 119-120; Halil İbrahim Kaçar, “Türkçe Meallerin Eksiltili Kullanımlar (Hazif Üslubu) Açısından Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006/1), 170.

⁵² Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 7/106.

⁵³ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 4/389.

Zira sûrenin 264. âyetinde gösteriş yapmak ya da başa kakıp incitmek için sadaka vermemeleri yönünde iman edenlere bir uyarı bulunmaktadır.

Aşağıdaki meâllerde de Miras'ın âyetlerden hazfedildiğini düşündüğü çeşitli cümle öğelerini tefsirî açıklamalar kabilinden çeviride takdir ettiği görülmektedir:

“Allah kötü sözün ilân
edilmesini sevmez. Meğer ki (ifşa eden) mazlum kimse ola! O halde Allah,
mazlumun (intikam için yükselen) feryadını dinler, ıstırabını yakinen bilir.”
(en-Nisâ 4/148)⁵⁴

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ
لَكَاذِبُونَ “Aziz Peygamberim! Münafiklar huzuruna geldiklerinde, ‘Senin
Resûlullah olduğuna muhakkak iman ve şehâdet ederiz’ derler. Hiç şüphesiz Allah
da bilir ki, sen Allah’ın resûlüsün. Yine Allah şehâdet eder ki, bu münafiklar
zümresi, iman ve şehâdet iddiasında yalancılardır.” (el-Münâfikûn 63/1)⁵⁵

“Ey mü’minler, müşriklere karşı cihad ediniz! Tâ ki şirk ortadan kalka ve tevhid her
veçhile Allah’a münhasır ola. Eğer müşrikler şirkten vazgeçerlerse, herhalde Allah
amellerini görür (ve ona göre ecirlerini verir.)” (el-Enfâl 8/39)⁵⁶

“Ey nâs! Ben, sizin hepinize Allah’ın
ahkâmını tebliğ etmek için gönderdiği bir peygamberiyim, de.” (el-A’râf
7/158)⁵⁷

G. Deyimsel İfadelerin Çevirisinde Hedef Dilin Dikkate Alınması

Kur’ân çevirilerinde mütercimlere yöneltilen eleştirilerin bir kısmı deyimsele ifadelerin tercümesiyle ilgili olmuştur. Zira bir ifade deyimsele bir kullanım olduğu dikkate alınmadan diğer bir dile lafzî olarak çevrildiğinde tam bir anlama gerçekleşmemekte ya da yanlış bir anlam doğabilmektedir.

⁵⁴ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 6/150.

⁵⁵ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 4/71.

⁵⁶ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/64.

⁵⁷ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 4/290.

Dolayısıyla deyimler ile ne denildiğinden çok, ne kastedildiği önemli olup deyimlerin lafzî yapısı ile maksadı arasındaki ilişkinin iyi analiz edilmesi gereklidir.⁵⁸

Miras'ın âyetlerdeki deyimsele ifadelerin çevirisinde dikkatli davrandığı söylenebilir. Miras bu tür ifadeleri tercüme ederken genellikle lafza bağlı kalmamış, mana bakımından anlaşılmasını önclemiştir. Sözelimi Tevbe sûresinin 38. âyetindeki “اتَّقُوا إِلَى الْأَرْضِ” ifadesi lafzî olarak çevrildiğinde “yere ağırlaştınız” gibi bir tercüme ortaya çıkmaktadır. Ancak âyetin bağlamı bu ifade ile cihada karşı isteksiz davrananların eleştirildiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu ifade cihada çıkılacağı sırada bazılarının ağırdan alarak oturdukları yere çakılıp kaldıklarını anlatmaktadır.⁵⁹ Miras ise âyeti ibarenin bu deyimsele fonksiyonunu dikkate alarak “Ey iman edenler! Size ne oldu ki ‘Allah yolunda seferber olunuz!’ denilince yerinize yığıldınız kaldınız?...” diye çevirmiştir.⁶⁰

Bakara sûresinin “وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ” (el-Bakara 2/188) âyetindeki “وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ” ifadesi de böyle deyimsele bir kullanımdır. Lafzen “hakimlere malları sarkıtmak” anlamına gelen bu ifade ile âyetin bütünü dikkate alındığında hakimlere rüşvet vererek hakkı olmayan bir mal veya parayı elde etmek anlamı kastedilmektedir.⁶¹ Kâmil Miras da ifadedeki deyimsele anlamı gözeterek âyete şöyle meâl vermiştir: “Ey mü’minler! Mallarınızı aranızda haram yolda yemeyiniz! Nâsın mallarından bir kısmını da yalan (yemin, şehâdet gibi) bir sebeple yemek için mallarınız(a ait umur)ı haksızlığınızı bilerek hâkimlerin önüne atmayınız.”⁶²

⁵⁸ İbrahim Hilmi Karşlı, “Çeviri Kuramları Açısından M. Hamdi Yazır’ın Çeviri Yöntemi”, *Kur’an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/55; Zülfikar Durmuş, “Muhammed Hamîdullah’ın Aziz Kur’an Adlı Meâli Üzerine Tetkikler”, *Kur’an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/80; Erdinç Doğru & Emrullah İşler, “Kur’an Deyimlerinin Semantik Analizi”, *Eskişeni* 27 (2013), 80, 85.

⁵⁹ Doğru & İşler, “Kur’an Deyimlerinin Semantik Analizi”, 93-94.

⁶⁰ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 6/436, 7/245, 7/577.

⁶¹ Doğru & Emrullah, “Kur’an Deyimlerinin Semantik Analizi”, 96-97.

⁶² Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 6/170.

H. Âyetin Meâlinde Gözetilen Delil ve Gerekçelerin Açıklanması

Kâmil Miras bazı âyetlerin meâlini zikrettikten sonra tercümesindeki birtakım tasarruflarını izah etmiş; âyeti niçin böyle tercüme ettiğini bir delil veya sebep zikrederek açıklama gereği hissetmiştir. Aslında mütercimlerin muhtemel yorumlardan birini esas alarak âyeti tercüme etmeleri doğal ve sık karşılaşılan bir durumdur. Ancak Miras, genellikle bir dipnot ile bu durumlara açıklık getirmektedir. Bazı örneklerle Miras'ın meâllerinin bu özelliği daha anlaşılır olacaktır.

Miras, “...عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا” (el-İsrâ 17/79) âyetine şöyle bir meâl vermiştir: “*Rabbin teâlâ'nun âhiret gününde seni, makâm-ı mahmûda, en şerefli makama yüceltmesi muhakkaktır.*”⁶³ Meâlde hemen dikkat çeken hususlardan biri “عَسَىٰ” lafzının “muhakkaktır” diye çevrilmiş olmasıdır. Bilindiği gibi “عَسَىٰ” lafzı en yaygın kullanımı ile cümlelere “umut verme” manası katmaktadır.⁶⁴ Miras da bundan dolayı âyete verdiği meâlde izah getirme ihtiyacı duymuştur. Miras'a göre her ne kadar “عَسَىٰ” lafzı ümitlendirmek anlamını ifade etmek için dile konulmuş olsa da bu kelime ilahi kitaplarda Allah'a nispetle kullanıldığında kesinlik ifade eder. Miras da bundan dolayı âyeti “muhakkaktır” diye çevirmiştir.⁶⁵

Miras benzer bir açıklamayı ise “وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ” (et-Tevbe 9/122) âyetinin meâli için zikretmektedir. Miras âyeti “*Mü'minlerin nefir-i âm halinde toptan seferber olmaları doğru değildir. Her ictimâî teşekkülden bir taife (bir kişi olsun) meşakkat iktiham ederek bu küçük zümrenin dinde fıkıh tahsil etmeleri ve döndükleri zaman kavimlerini tahzîr eylemeleri gerektir. Umulur ki kavimleri Allah'tan korkarlar, fenalıktan çekinirler.*”⁶⁶ diye tercüme etmektedir. Miras bu meâlde ilgili iki açıklama yapmaktadır. İlki tercümede parantez içinde verilen “bir kişi olsun”

⁶³ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/346.

⁶⁴ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/158.

⁶⁵ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/346, 8/77. Bu mana için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/42.

⁶⁶ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/597.

kaydına dairdir. Miras; İbn Abbâs (öl. 68/687), Nehaî (öl. 96/714), Mücâhid (öl. 103/721) ve Buhârî'ye göre tâife sözcüğünün bir veya daha fazla kişi için kullanılabilmesini, belirli bir sayıya mahsus olmadığını bir delil olarak zikretmiştir.⁶⁷ Miras'ın ikinci açıklaması ise âyeti emir olarak çevirmesi hakkındadır. Miras, âyetin lafzen ihbârî olduğunu ancak manası itibariyle inşâî (emir) mana taşıdığından dolayı âyeti bu suretle tercüme ettiğini söylemiştir.⁶⁸ Görüldüğü üzere Miras aslında bir hadis kitabını tercüme ve şerh ediyor olsa da yer verdiği âyet çevirilerinde gayet sorumlu davranmaktadır. Miras'ın eserlerinde yer verdiği âyet meâllerinin de incelenmeyi hak eden yönü onun bu ilmî tutumudur.⁶⁹

Miras'ın delilini izhar ettiği tefsirî meâllerinin en güzel örneklerinden biri Leyl sûresinin “فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْخُسْنَىٰ فَسَنِيئِرُهُ لِئِيْسْرَىٰ” (el-Leyl 92/5-7) âyetlerinin çevirisidir: “Her kim malındaki Allah hakkını verir, buhletmekten sakınır ve infak ettiği malını en güzel bir bedelin istihlâf edeceğine inanırsa, artık biz bu kimseye muhakkak vicdan rahatı ve âhîret saadeti müyesser kılarız.”⁷⁰ Miras meâline, bu âyeti Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'l-beyân*'ında İbn Abbâs'tan rivayet edilen bir haberden mülhem olarak çevirdiği notunu eklemiştir.⁷¹ Miras burada “وَصَدَّقَ بِالْخُسْنَىٰ” (el-Leyl 92/6) âyetini kastediyor olmalıdır ki âyeti “infak ettiği malını en güzel bir bedelin istihlâf edeceğine inanırsa” diye çevirmiştir. Taberî'ye bakıldığında ise bu âyetle ilgili dört farklı görüşle karşılaşılır. İbn Abbâs'tan nakledilen görüşe göre burada infak edilenin yerine Allah'tan bir karşılık (halef) verileceğine

⁶⁷ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/597. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/83; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 16/233.

⁶⁸ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/597.

⁶⁹ Bununla birlikte âyetteki “لِيَتَّقَهُمْ فِي الدِّينِ” ifadesini “dinde fıkıh tahsil etmeleri” diye ıstılahî bir kavram ile tercüme etmesi sorunludur. Âyetin nâzil olduğu dönemde henüz fıkıh ilmi icad edilmiş değildir. Oysa burada daha genel bir mana ile Resûlullâh'a indirilen ve onun da ashabına tebliğ ettiği dinî bilgilerin iyice öğrenilmesi kastedilmektedir. Bu ifadenin anlamı için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/475.

⁷⁰ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 4/427.

⁷¹ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 4/427.

inanmak kastedilmektedir.⁷² Miras meâlinde Taberî tarafından da isabetli bulunan işte bu manayı zikretmiştir.⁷³

Görüldüğü üzere Miras bazı çevirilerinde ya lafza konulduğu mananın dışında mana vermiş ya lafzen haber bildiren bir cümleyi inşâ olarak çevirmiş ya da muhtemel manalar arasından birini tercih etmiştir. Bu ise tercümelerin Kur'ân'ın manasını anlatabilmeleri açısından tefsir eserlerine nazaran sınırlılığını gösteren bir husustur. Miras da bunun farkında olarak meâllerini tefsirlerle desteklemiştir.⁷⁴

II. Tefsir Anlayışı

Kâmil Miras'ın tefsir ilmiyle ilgili gayretleri sadece *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi* ve *Şerhi* adlı eserin muhteviyatından ibaret değildir. Esasında onun ilmî hayatı tefsir ilmiyle hep iç içe olmuştur. Miras, Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı başta olmak üzere *Tefsîru İbn Abbâs*, *Tefsîru'l-Beyzâvî*, *Tefsîru'n-Nesefî* ve Nimetullah en-Nahcuvânî'nin *el-Fevâidu'l-ilâhiyye*'si gibi tefsirlerin basımında musahhah olarak çalışmıştır.⁷⁵ Kur'ân'ın Resûlullâh döneminden itibaren kayıt altına alınması, toplanması, çoğaltılması ve tertibi hususlarında “Cem'-i Kur'ân” adıyla bir dizi yazı neşretmiştir.⁷⁶ Miras'ın *Kur'ân ve Tefsir Tarihi* (ya da *Tarih-i Kurrâ ve*

⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/461-463.

⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/465. Taberî'nin tefsirinde yer verdiği diğer görüşler ise Allah'ın birliğini ve ortağının olmadığını tasdik etmek, cennete iman ve Allah'ın güzel vaatlerine inanmak anlamlarıdır. (Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/463-465)

⁷⁴ Miras'ın meâllerine düştüğü açıklamalar burada zikredilenlerden ibaret değildir. Bu işlevdeki diğer bazı açıklamaları için bk. *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/414; 5/282, 307-308; 7/9, 78; 8/25, 28, 64-65, 77, 111-112, 294, 630.

⁷⁵ Eşref Edip, “Merhum Kâmil Miras”, 291; Yazıcı, “Miras, Kâmil”, 30/146. Örneğin bk. Nimetullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye* (İstanbul: Matbaatü Osmaniyye, 1326), 2/2 (ikinci cildin sonundaki eserin basım bilgisine dair sayfalar).

⁷⁶ Bk. Mehmed Kâmil [Kâmil Miras], “Cem'-i Kur'ân”, *Sebilü'r-Reşâd* 21/528-529 (30 Ramazan 1341), 60-61; “Cem'-i Kur'ân 2”, *Sebilü'r-Reşâd* 21/532-533 (17 Şevval 1341), 93-95; “Cem'-i Kur'ân 3”, *Sebilü'r-Reşâd* 21/534-535 (24 Şevval 1341), 107-109; “Cem'-i Kur'ân 4”, *Sebilü'r-Reşâd* 21/536-537 (29 Şevval 1341), 124-125; “Cem'-i Kur'ân 5”, *Sebilü'r-Reşâd* 21/538-539 (6 Zilka'de 1341), 146-147.

Müfessirîn) adlı ders notlarının bugün elimizde olmaması⁷⁷ büyük bir eksiklik olsa da *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* adlı eser onun tefsir anlayışına işaret edebilecek zengin bilgiler içermektedir. Sözelimi Miras, Resûlullâh'ın geceleri namaz kıldığını anlatan bir hadisin⁷⁸ şerhinde Buhârî'nin bu bâbın unvanında Müzzemmil sûresinin ilk âyetlerini zikrettiğini belirterek söz konusu âyetlerin tefsirine dair özel bir bahis açmıştır. Burada âyetleri dilbilimsel açıdan analiz ettikten sonra sûrenin nüzul bağlamını açıklamış, içerdiği hükümleri izah etmiştir.⁷⁹ Eserde ya bunun gibi müstakil başlıklar halinde ya dipnotlarda ya da hadislerin şerhi esnasında Kur'ân tefsirine dair malumat ile karşılaşılır. Dolayısıyla tefsire dair söz konusu yekûn onun tefsir anlayışından bahsetmeyi mümkün kılmaktadır. Aşağıda öncelikle Miras'ın tefsirin bir ilim olma hususiyetine dair açıklamalarına yer verilecek, ardında da onun âyetleri tefsir ederken nasıl bir yöntem ve teknik takip ettiği incelenecektir.

A. Tefsir İlmî ve Mahiyetine Dair Açıklamaları

Kâmil Miras, "Kitâbü't-tefsîr"deki hadisleri tercüme etmeye başlamadan önce tefsir ilmi hakkında birtakım bilgiler vermektedir. Miras burada lügat itibariyle tefsir kelimesinin "beyan" anlamına geldiğini ve söyleyenin meramını dinleyicilere izah etmekten ibaret olduğunu ifade etmektedir. Miras, tefsiri ıstilahî açıdan ise şöyle tarif etmiştir: "Kur'an'ın nazım ve lafzının delâlet ettiği manadaki örtülülüğü kaldırarak murâd-ı ilâhîyi iyice araştırmaktır."⁸⁰ Görüldüğü üzere Miras'ın tanımında tefsir ilminin konusu Kur'ân'daki ilâhî murad olarak belirlenmiştir. Burada Miras'ın klasik yaklaşımdan nispeten ayrıldığı söylenebilir. Zira genellikle tefsir ilminin konusunun "Kelamullâh/Kelânullâh'ın halleri" olduğu ifade edilmiştir.⁸¹ Miras'ın tefsirin

⁷⁷ Yazıcı, *Kâmil Miras'ın Hayatı ve Eserleri*, 68, 76, 142.

⁷⁸ Buhârî, "Teheccüd", 11.

⁷⁹ Bk. Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/413-417.

⁸⁰ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/13.

⁸¹ Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf* (İstanbul Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim, 166), 6a; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf* (İstanbul Süleymaniye Ktp., Carullah, 207), 13a-13b; Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-teysîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr*, thk. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 13.

konusu olarak sunduğu “murâd-ı ilâhî” ise diğer tanımlarda tefsir ilmini, Kur'ân'ı kaynak olarak kullanan diğer dini ilimlerden ayırmak için konulmuş bir kayıt olarak yer almıştır.⁸² Bununla beraber Miras'ın tanımındaki “araştırmaktır” ifadesi tefsirin diğer ilimlerin kendisinden istifade ettiği bir marifetler yığını değil, müstakil bir ilim olduğuna dair kanaatini yansıtmaktadır. Nitekim tefsiri kendi başına bir ilim olarak kabul eden müellifler de tanımlarındaki “ilmün yübhasü... (...araştırıldığı/incelendiği ilimdir) / ilmün bâhısün... (...araştıran/inceleleyen ilimdir)” gibi ifadelerle tefsirin bir ilim olduğunu ifade etmişlerdir.⁸³

Miras tanımdan sonra ise tefsir ilminin faydasını belirtmiştir. Ona göre Kur'ân'ın bütün lafızlarının manaya ve Şâri'in maksadına delâleti açık değildir. Bütün edebî sözlerde olduğu gibi Kur'ân'ın dilinde de hafî, müşkil ve mücmel gibi mana ve murada delaleti kapalı ifadeler bulunmaktadır. Bunların açıklanmasına lüzum ve ihtiyaç vardır.⁸⁴ Miras ayrıca tefsirin dirayet ve rivayet olarak iki türüne de işaret etmektedir. Onun açıklamasına göre Resûlullâh'ın bizzat beyan ve izah buyurdıkları tefsirlerle⁸⁵ sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden nakledilen haberlere “rivayet tefsiri” (bi'r-rivâye tefsîr), tefsirin dil kuralları ile izah edilen türüne de “dirayet tefsiri” (bi'd-dirâye tefsîr) adı verilmiştir. Birincisine “tefsir”, ikincisine “te'vil” denilmiştir.⁸⁶ Kâmil Miras bu bağlamda İmâm Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) te'vil ve tefsir ayrımına dair açıklamalarını da iktibas ederek *tefsirin* kat'î bir delile ve Şâri'in beyanına bağlı olarak Allah'ın şu sözünün hükmü ve muradı şudur diye kesin bir şekilde ifade edilmesi, *te'vilin* ise bir kesinlik taşımaksızın lafzın muhtemel manalarından birini tercih etmek

⁸² Şükrü Maden, “Sadreddinzâde Şîrvânî'ye Göre Bir İlim Olarak Tefsir ve Değeri”, *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık & Harun Abacı (İstanbul, İsar Yayınları, 2019), 371.

⁸³ Bk. Sadreddinzâde Mehmed Emîn eş-Şîrvânî, *Ta'likât ale'l-Beyzâvî* (Murad Molla Ktp., nr. 232), 9b; a.mlf., *el-Fevâidü'l-hâkânîyye* (Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin, nr. 321), 6a.

⁸⁴ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/13.

⁸⁵ Örneğin Miras “وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ” (el-Bakara 2/43) âyetinde zekât emrinin mücmel olarak yer aldığı zekâtın miktarı, dereceleri ve nasıl uygulanacağını Allah tarafından Hz. Peygamber'e havale edildiğini belirtmektedir. Bk. Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 4/287.

⁸⁶ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/13-14. Krş. Cürçânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf* (Carullah, 207), 13a-13b.

olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷ Miras'ın gerek dirayet-rivayet ve gerekse tefsir-tevil ayırımına dair beyanları ile kendisinden önce oluşan birikimi takip ettiği anlaşılmaktadır.

B. Tefsir Yöntemi

Daha önce de belirtildiği gibi *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*'nde Miras'ın "izah" başlıkları altında bir müfessir edası ile pek çok âyetin tefsirine dair açıklamalar yaptığı görülmektedir. Miras bazen kastın ne olduğunu doğrudan beyan etse de⁸⁸ pek çok kez âyetin nasıl anlaşılması konusunda tahlile girişmiştir. Söz konusu izahlardan Miras'ın Kur'ân'ın anlaşılması hususunda bir takım tefsir ilkelerini takip ettiğinin çıkarılabileceği kanaatindeyiz.

1. Kur'ân Bütünlüğünü Gözetme

Kur'ân'ın pek çok âyeti birbirini açıklayan bir nitelik arz etmektedir. Bir yerde anlamı kapalı olan bir ifade bir başka âyet yardımıyla kolayca anlaşılabilir. Bu sebeple Kur'ân'ın bir bütünlük içinde anlaşılması onu anlamının sağlıklı yöntemlerinden biridir.⁸⁹ Nitekim Kâmil Miras, âyetleri Kur'ân bütünlüğü içinde anlamaya çalışmış, birbirini açıklayan âyetleri belirtmiş, aynı konudaki âyetler arasındaki tedriciliğe dikkat çekmiştir. Örneğin Hicr sûresinin 18. âyetinde gökyüzünde kulak hırsızlığı yapan şeytanı parlak bir alev parçasının takip ettiği ifade edilir.⁹⁰ Miras, Saffât sûresinin "إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِرِيَّةٍ الْكُوكَبِ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ"

⁸⁷ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/14. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/3-4.

⁸⁸ Örneğin Miras'a göre "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ..." (et-Tevbe 9/60) âyetindeki *sadakalar* ile zekât, "...وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ..." (el-Enfâl 8/24) âyetinde *Allah'ın kişi ile kalbinin arasında girmesi* ile Allah'ın kişinin kalbindeki her türlü eğilime vâkîf olması, "...تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا..." (el-Bakara 2/187) ve "...وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ..." (el-Bakara 2/187) ve "...وَأَنْتُمْ فِتْنَةٌ لَا تُصِيبُنَّ الَّذِينَ..." (et-Talak 65/1) âyetlerindeki *sınırlar* ile cürüm ve mâsiyet, "...ظَلَمَ نَفْسَهُ..." (el-Enfâl 8/25) âyetindeki *fitne* ile zararı bütün bir milleti kapsayacak ihtilaflar kastedilmiştir. (Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 4/289; 5/414; 8/462, 487, 529. Ayrıca bk. *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 5/282, 559; 6/67; 8/60-61, 63, 65, 127, 141-142, 465, 547).

⁸⁹ Hâlis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tesiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 22, 47.

⁹⁰ "أَلَا مَنْ اسْتَرْقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَيْهَابٌ مُبِينٌ" (el-Hicr 15/18)

مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُخُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ إِلَّا مَنْ خَطِفَتِ الْخَطْفَةَ فَآتَابَهُ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَائِبٌ (es-Saffât 37/6-10) âyetlerinin bu âyeti izah ettiğini belirterek âyetler arasında ilişki kurmuştur. Miras bu münasebetle kulak hırsızlarının ve mele-i a'lâdaki vahyi taşıyan meleklerin yanına sokulamayacaklarını, yalnız birinci kat semaya yaklaşabileceklerini ve oradan çaldıkları birkaç sözü kâhinlere yetiştirerek fesat çıkarmaya çalışacaklarını ifade etmiştir.⁹¹

Miras birkaç yerde de içkiden bahseden âyetler arasında münasebet kurmuştur. Mâide sûresinin 90. âyeti içkinin şeytan işi pis bir şey olduğunu beyan ederek içki içmenin haramlığını ifade etmektedir. Miras bir sonraki 91. âyette bu haramlığın sebebinin beyan edildiği kanaatindedir. Zira bu âyette de içki ile şeytanın mü'minler arasına düşmanlık ve kin sokmak, onları Allah'ı anmaktan ve namaz kılmaktan alıkoyacağı ifade edilir.⁹² Bu dönemde Arapların içkiye çok düşkün olduklarını bu nedenle de içkiyle ilgili hükümlerin tedricen üç defada geldiğini⁹³ belirten Miras bir başka yerde ise bu hususu tasrih etmiştir. Onun açıklamasına göre öncelikle Nisâ sûresinin sarhoşken namaz kılmayı yasaklayan 43. âyeti, ikinci olarak Bakara sûresinin içkide günah olduğunu açıklayan 219. âyeti ve üçüncüde de içkinin kat'î surette haram olduğunu beyan eden Mâide sûresinin 90. âyeti nazil olmuştur ve bu âyetten sonra herkes evlerindeki şarapları sokaklara dökmüşlerdir.⁹⁴

Görüldüğü üzere burada Miras, konuya literatürdeki yorumuna benzer şekilde⁹⁵ yaklaşarak âyetler arasında zamansal öncelik ve sonralık ilişkisi kurmayı tercih etmiştir.

⁹¹ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/69, 71.

⁹² Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 6/57.

⁹³ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 6/57.

⁹⁴ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/55-56.

⁹⁵ Krş. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-kerîm*, thk. Sadeddin Önal (İstanbul: İSAM Yayınları, 1416/1995), 1/113; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/157, 166.

2. Hz. Peygamber'in Tefsirini Esas Alma

Kur'ân'daki müphem ifadelerden birisi “orta namaz” (الصَّلَاةُ الْوَسْطَى) tabiridir. Bakara sûresinin 238. âyetinde namazları ve hususiyetle de orta namazı korumaları hususunda mü'minlere yönelik bir emir bulunmaktadır. Âyetteki “orta namaz” ile ne kastedildiği hususunda müfessirler arasında ikindi, öğle ve sabah namazları, beş vakit namazın tamamı veya gayr-i muayyen olarak beş vakitten biri gibi farklı görüşlerle karşılaşmak mümkündür.⁹⁶ Kâmil Miras'ın bu husustaki tercihi ise ikindi namazından yanadır.⁹⁷ Miras'ın bu tercihinde sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn müfessirlerinin ekseriyetinin bu görüşü benimsemiş olması etkili olmuşsa da⁹⁸ onun bu husustaki asıl delili Hz. Peygamber'in bu âyetin tefsiri olarak kabul edilebilecek ifadesidir. Rivayetlerin bir kısmında müşriklerin Resûlullâh'ı bir gün (bazı rivayetlerde bugün Hendek günü olarak tasrih edilir) ikindi namazını kılmaktan alıkoymaları üzerine Resûlullâh'ın, “Müşrikler bizi orta namazdan alıkoydular” diye buyurduğu ifade edilmiştir.⁹⁹ Diğer bazı rivayetlerde de bu âyetteki orta namaz ile ne kastedildiğinin Hz. Peygamber'e sorulduğu, Resûlullâh'ın da bunun ikindi namazı olduğunu beyan ettiği nakledilir.¹⁰⁰ Miras'ın Resûlullâh'ın beyanını yansıtan bu rivayetler çerçevesinde orta namaz ile ikindi namazının murad edildiği görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.

3. Âyetlerin Doğru Anlaşılması için Sebeb-i Nüzûl'den Yararlanma

Kâmil Miras'ın âyetlerin daha iyi anlaşılabilmesi için nüzûl sebeplerinin bilinmesi gerektiğini özellikle vurguladığı görülür. Örneğin Miras, الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ... فَمَا سَأَلَكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ “Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak

⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/342-375; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/175-183.

⁹⁷ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/520-522.

⁹⁸ Bk. *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/520.

⁹⁹ Rivayetler için bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh* (b.y: ts.), “Mesâcid”, 205, 206.

¹⁰⁰ Rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/358.

ya da güzellekle salıvermektir.” (el-Bakara 2/229)¹⁰¹ âyetinin maksada delâletinin iyice anlaşılabilmesi için sebep-i nüzûlünü de zikretmek gerektiğini ifade etmiştir. Miras bu hususta cahiliye döneminde boşama için bir sınırın belirlenmediğini, erkeğin karısını defalarca boşayıp tekrar geri alabildiğini, bu durumun da kadınları sıkıntıya düşürdüğünü belirttikten sonra bir kadının Hz. Âişe'ye gelerek kocasının bu halinden şikâyet ettiğini anlatır. Hz. Âişe de bu durumu Hz. Peygamber'e arz eylemiş ve bunun üzerine bu âyet nâzil olmuştur.¹⁰² Miras'a göre artık erkeğe düşen vazife ya eşine geri dönerek evliliğini güzellekle devam ettirmek ya da eşine hiç müracaat etmeden veya üçüncü talakı da vererek kadını güzellekle serbest bırakmaktır.¹⁰³

Miras'ın benzer bir açıklaması da “*Kendilerine zulmeden kimselere melekler, canlarını alırken: 'Ne işte idiniz!' dediler. Bunlar: 'Biz yeryüzünde çaresizdik' diye cevap verdiler. Melekler de: 'Allah'ın yeri geniş değil miydi? Hicret etseydiniz ya!' dediler. İşte onların barınağı cehennemdir; orası ne kötü bir gidiş yeridir.*” (en-Nisâ 4/97) meâlindeki âyetin tefsiriyle ilgilidir. Miras'a göre “âyet-i kerimeyi iyice anlayabilmek için âyetin sebep-i nüzulünü bilmek gerekir.” Miras bu münasebetle şöyle bir nüzûl sebebine yer vermiştir: Âyet, Mekke'de yaşayan ve müslüman olduklarını söyleyen kişiler hakkında inmiştir. Bu kimseler Medine'ye hicret etmezler ama zahirde mü'min olarak görünürler, nifaklarını gizlerlerdi. Bedir savaşı sırasında da müşriklerle beraber müslümanlara karşı harb etmek için gelmişlerdi. Ne var ki Bedir'de melekler yüzlerine, omuz köklerine vurarak bunları öldürmüşlerdir. İşte bu âyette meleklerin bu kimselere niçin böyle bir iş tuttuklarına dair soruları ve onların meleklerle verdikleri cevaplar bildirilmiştir.¹⁰⁴

¹⁰¹ Makalenin Kâmil Miras'ın tefsir anlayışının incelendiği kısmında yer verilen âyet meâlleri için bk. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, haz. Ali Özek v.dğr. (Ankara: TDV, 2000).

¹⁰² Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/233-234. Rivayet için bk. Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr ed-Dîmeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000), 2/341.

¹⁰³ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/234.

¹⁰⁴ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/50. Rivayet için bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/105-106.

Miras, “Kim bir mü’mini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.” (en-Nisâ 4/93) meâlindeki âyet için mümkün gördüğü bir yorumu da sebab-i nüzûl ile destekleme yoluna gitmiştir. Miras’a göre bu âyette bilerek bir mü’minin canına kıyılmasının cezasının ebedî cehennem olduğunun ifade edilmesi, katli helal saymaktan ötürü olabilir. Miras bu ihtimali, âyetin nüzûl sebebinin teyid edeceği kanaatindedir. Rivayete göre Mikyes b. Dabâbe ve kardeşi Hişâm İslam’ı seçmişlerdi. Mikyes kardeşi Hişâm’ı Neccâroğulları’nın yurdunda öldürülmüş olarak buldu. Hz. Peygamber’e şikâyet etti. Resûlullâh da onu Fihrî ile beraber Neccâroğulları’na gönderdi. Neccâroğulları kimin bu işi işlediğini bulamayacaklarını söyleyerek kısasa yanaşmadılar ve 100 deve diyet verdiler. Fakat Mikyes b. Dabâbe yolda kendisiyle beraber gelen Fihrî’yi öldürüp develeri alarak Mekke’ye kaçtı ve irtidâd etti. Hz. Peygamber de Mekke’nin fethedildiği gün on kişi hariç herkesi affetmemiştir. Mikyes b. Dabâbe bu on kişiden biri olup öldürülmüştür. Miras’a göre bu kişi hem dinden çıkmış hem katil olmuş hem de bir mü’minin kanını dökmeyi helal gördüğünden dolayı âyette ifade edilen uhrevî cezâya mahkûm edilmiştir.¹⁰⁵s

Miras’ın sebab-i nüzûle dayanarak yaptığı tefsirler eserde önemli bir yekûn tutmaktadır.¹⁰⁶ Bu durum Miras’ın âyetin daha iyi anlaşılabilmesi açısından âyetlerin tarihi bağlamını bilmeyi oldukça önemsediğini göstermektedir.

4. Âyetlerden Hüküm İstinbâtı

Kâmil Miras’ın dikkat çeken uygulamalarından biri özellikle fikhî içerikli hadisleri şerh ederken konuyu bütüncül olarak ele alması, sadece ilgili hadis bağlamında değil konuyla ilgili diğer naslar ve âlimlerin görüşleri çerçevesinde değerlendirmeler yapmasıdır. Miras, bu kısımlarda tefsire tealluk edecek mevzulara değinmiş, âyetlerden hükümler çıkardığı açıklamalarına yer vermiştir. Örneğin onun “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ ”

¹⁰⁵ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/501-502. Rivayet için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdurrahmân Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 1423/2002), 1/397-398; Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. 2/95-96.

¹⁰⁶ Örneğin bk. *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 4/488-489; 5/102-103, 245, 307-309; 6/77, 153-154, 434; 7/30, 159, 497, 500-501, 582; 8/42, 92-93, 98, 171, 361, 380, 417-418.

مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا
لِيُنْفِقَ مِنْ ثَمَرِهِ غَنًا وَبَالًا أَمْرًا عَفَا اللَّهُ عَنْهُ لَمَّا سَأَلَ وَمَنْ غَدَا فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ
âyetinden istinbât ettiği hükümler şöyle özetlenebilir: (i) İhramlı iken av öldürmek haramdır. (ii) Bu haramı işleyen kimseye ceza gerekir. İster bilerek ister hatâen avlanılsın bu cezanın ödenmesi lazımdır. Âyette “teammüd” kaydı varsa da bu mevrîd-i nas itibariyledir. Burada mefhûm-ı muhâlefet muteber değildir. Sahâbe ve tâbiîn ricâli ile Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî âlimler bu görüştedir. (iii) Öldürülen hayvanın misli bulunursa onun kıymetince o cinsten bir hayvan alınıp kurban edilir. Bulunmazsa yiyecek dağıtılır ya da sadaka verilir. Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Ebû Yûsuf (öl. 182/798) bu görüştedir. Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Muhammed b. Hasan (öl. 189/805) ise avın mislinin ceza olarak verilmesini vacip görmüşlerdir. (iv) Âyette bahsedilen iki hakemin vazifesi konusunda iki görüş vardır. Birinci görüş sahiplerine (Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Hasan) göre hakemler, ihramlıyken avlanan kimsenin ceza kurbanı mı keseceği yoksa fakirleri mi doyuracağı ya da oruç mu tutacağını belirler. İkinci görüşü benimseyenlere (Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf) göre ise hakemlerin vazifesi avın kıymetini takdir etmektir. Avı öldüren kişi takdir edilen bu kıymet ile isterse misli bir kurban keser isterse fakirleri doyurur isterse de sadaka verir.¹⁰⁷

Kâmil Miras, Müdâyene âyetinin (el-Bakara 2/282) de “selem akdi”nin cevâzına delil olduğunu ifade etmektedir. Ona göre âyette biri bey’-ı nâciz diğeri de bey’-ı gayr-i nâciz olmak üzere iki türlü satış zikredilmiştir. İlki hazır bir malı peşin para ile elden ele muaccelen satmaktır. Bu tür satışın yazı ile kayıt altına alınma zorunluluğu yoktur. İkicisi ise bey’-ı gayr-i nâciz olup bunun belirli bir vadeye bağlı olarak yapılan satış olduğu âyetten anlaşılmaktadır. İşte selem akdi de budur.¹⁰⁸ Görüldüğü üzere Miras, kayıt altına alınmak şartı ile selem akdinin câiz bir alım-satım işlemi olduğunu âyetten istihrâc etmiştir.

Kâmil Miras’ın ahkâm âyetlerinin anlaşılmasında nesih uygulamasını benimsediğini belirtmek gerekir. Onun nesh tarifi Hanefî çizgiyi izlemektedir. Zira Miras neshi, âyetin hükmüyle “amelin son bulduğunun beyanı” olarak tarif

¹⁰⁷ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 5/161.

¹⁰⁸ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 5/421-422.

eder.¹⁰⁹ Hanefiler dışındaki ulemâ neshi genelde “hükümün ilgası, ref’i” olarak tanımlamışlardır.¹¹⁰ Miras, bazı âyetler arasındaki nesh iddialarını kabul etmese de¹¹¹ hem nazarî hem de tatbikî açıdan neshi kabul etmekte, birbirlerini nesh eden âyetleri açıklamaktadır. Örneğin o, önceden mü’minler arasındaki veraset bağının hicret etme şartına bağlı iken, Enfâl sûresinin mirasın akrabalık bağına göre olacağını bildiren 75. âyeti ile nesh edildiğini ifade etmektedir.¹¹² Yine miras hukuku açısından Kâmil Miras, Bakara sûresinin 180-182. âyetleri ile önce anaya, babaya ve yakın akrabaya vasiyetin emredildiği, ancak sonradan bu hükümün Nisâ sûresinin 7. âyeti gibi miras hükümleri ile nesh edildiği görüşünü kabul etmiştir. Miras bu bağlamda Hz. Peygamber’in “İyi biliniz ki Allah, her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık bundan böyle vârise vasiyet yoktur”¹¹³ hadisine de yer vermiştir.¹¹⁴

Tecrîd-i Sarîh’in tercüme ve şerhinde Kâmil Miras’ın ahkâm âyetlerinin tefsirine dair daha başka açıklamalarını bulmak mümkündür. Miras; evlilik, cihad, yenilmesi helal ve haram olan maddeler gibi çok çeşitli konularla ilgili âyetlerden çıkarılabilecek hükümleri açıklamaya gayret göstermiştir.¹¹⁵

5. Dilbilimsel İzah

Kâmil Miras’ın gerek hadislerin şerhinde¹¹⁶ ve gerekse âyetlerin tefsirinde yaygınca başvurduğu bir uygulaması dilbilimsel analizdir. Miras bu hususta lafızları sarf ve lügavî açıdan izah etmiş, cümlelerin nahiv durumlarını

¹⁰⁹ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/21.

¹¹⁰ Nesh tariflerinin mukayeseli bir değerlendirmesi için bk. Davut İltaş, *Klasik Nesh Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 22-35.

¹¹¹ Örneğin bk. Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 4/34.

¹¹² Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 5/484.

¹¹³ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ Sevre et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1398/1978), “Vesâyâ”, 5. Miras bu hadisin Veda Haccı’ndan binlerce hacıya karşı irad edildiğini ve hükmen tevâtür derecesinde olduğunu ifade etmiştir. Bk. Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 6/374.

¹¹⁴ Bk. Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 6/373-375.

¹¹⁵ Örneğin bk. *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/128-129, 388-389; 3/520; 5/268-269, 398, 484; 6/70-71, 95, 150, 154-155, 302-303, 436-437; 8/56, 65, 180, 181-190, 234, 283-286, 419-420.

¹¹⁶ Türk, *Kâmil Miras’ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği*, 59-64.

belirtmiş, bir takım belâgat nüktelerine işaret etmiştir. Örneğin bunlardan biri teheccüd bahsiyle ilgilidir. Miras “ وَمَنْ أَلِيلٌ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا ” (el-Müzzemmil 73/1-4) âyetinde geçen “nâfile” kelimesinin ziyade anlamına geldiğini, “lâm”ın da ihtisas için olduğunu, bu durumda âyetten teheccüd namazının Hz. Peygamber’e, ümmetinden fazla olarak tahsis buyrulan bir ibadet olduğunun anlaşılacağını ifade etmiştir.¹¹⁷

Miras bazı durumlarda ise irabı netleştirmek suretiyle manaya gitmeye çalışmıştır. Yine teheccüd namazıyla ilgili olan “ يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا بَصْفَةً أَوْ ” (el-Müzzemmil 73/1-4) âyetlerindeki “بَصْفَةً” kelimesinin nahiv durumuyla ilgili olarak Ukberî'nin (öl. 616/1219) *İrâbü'l-Kur'ân*'ını referans göstererek iki vecih zikretmektedir. İlkine göre “بَصْفَةً” kelimesi “اللَّيْلِ”den bedel ve “إِلَّا قَلِيلًا” kavli de “بَصْفَةً” kelimesinden istisnâdır. İkinci olarak ise “بَصْفَةً” kelimesi “قَلِيلًا”den bedeldir. Miras bu ikinci vechi âyetin zâhirine daha uygun bulmaktadır. Zira “أَوْ أَنْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا” ve “مِنْهُ” kavlindeki “أَوْ أَنْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ” kavlindeki zamirlerin “بَصْفَةً” kelimesine raci olması bunu gerektirmektedir. Miras'a göre ikinci irab şekli esas alındığında âyette gecenin yarısında uyunup dinlenilmesi, diğer yarısında ise namaz kılınması ya da dinlenen yarıdan biraz kısılıp namaz kılınan vakte veya dinlenen vakte eklenmesi öğütlenmiş olmaktadır.¹¹⁸

Kâmil Miras, Kur'ân âyetlerini lügat ve gramer açısından tefsir ettiği gibi âyetlerin taşıdıkları belâgat özelliklerine de vurgu yapmaktadır. Örneğin Miras, “ وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ ” (el-İnşikâk 84/17) âyetindeki “وَسَقَ” kelimesinin “bir şeyi toplayıp yüklenmek” anlamına geldiğini belirttikten sonra bu âyette gecenin dağları, ovaları, denizleri, taşları, ağaçları ile bütün yeryüzünü kuşatması itibariyle onları sinesinde toplayıp yüklenmiş olmasından dolayı bu kelime ile istiâre olduğunu, bu üslup ile gecenin karanlığının en belîğ ve veciz surette tasvir edildiğini ifade etmiş ve bu açıklamasını eserde iki kez tekrarlamıştır.¹¹⁹

¹¹⁷ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/345.

¹¹⁸ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/414.

¹¹⁹ Bk. Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 4/343-344; 5/559.

Miras, “*Hep birlikte Allah’ın ipine sınımsız yapışın; parçalanmayın...*” (Âl-i İmrân 3/103) meâlindeki âyette bulunan edebî sanatı ise daha detaylı izah etmektedir. Ona göre bu âyette “Allah’ın ipi” (*hablullâh*) tamlamasında istiâre yolu ile kastedilen, Kitap ve Sünnet’tir. İstiâre’deki karine “habl” (ip) kelimesinin Allah’a izafe edilmesidir. Buradaki edebî alaka hem ipin hem de Kitap ve Sünnet’in bir maksada erişmeye sebep olmalarıdır. Çünkü Kitap ve Sünnet hayır ve saâdete, ip ise medenî ihtiyaçları elde etmeye sebep olur.¹²⁰

6. Âyetlerden Öğütler Çıkarma

Kâmil Miras’ın âyetlerle ilgili açıklamalarının bir kısmı âyetlerde mündemiç olan öğüt ve umdelerin tespitine yöneliktir. Zira Miras, Kur’ân’ın ihtiva ettiği ilke ve nasihatlerin iyi anlaşılmasını mü’minlerin ahlakî, siyâsî vs. eğitimi açısından önemli bulmaktadır. Örneğin o, insanın yaratılışından bahseden Nisâ sûresinin 1. âyeti¹²¹ ile Hucurât sûresinin 13. âyetinde¹²² akrabalık, nesep, soy ve kök ile insanların birbirine karşı iftihar edilmemesine dair ahlakî umdelerin talim buyurulduğunu, insanın takva ve fazilet sahibi olması gerektiğini ifade etmiştir.¹²³

Kâmil Miras, “*Allah, kendi yolunda kenetlenmiş bir yapı gibi saf başlayarak savaşanları sever.*” (es-Saf 61/4) meâlindeki âyetten ise askerî nizamın lüzumuna dair esaslar tespit etmiştir. Ona göre bu âyette askerî eğitim ve savaş düzeninin gereği, askerî bir disiplin ile cihad etmenin Allah katında merğûb olduğu haber verilmektedir. Miras bunun askerin dış düzeniyle ilgili bir husus olduğunu, bir

¹²⁰ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/617. Miras’ın âyetlerdeki edebî sanatlarla dair diğer bazı açıklamaları için bk. *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 3/362; 4/322, 6/140, 301-302.

¹²¹ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي الَّذِي “ (en-Nisâ 4/1)

¹²² “يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ” (el-Hucurât 49/13)

¹²³ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 7/159-160. Bununla birlikte Miras, *Sahîhu'l-Buhârî* ve diğer hadis kaynaklarından bazı rivayetlere istinaden kişinin kendi nesebini öğrenip bilmesinin bir takım hukukî durumların tayini açısından zaruri olduğuna dikkat çekmiş, bu bağlamda yaşadığı dönemde yeni hayata geçen soyadı uygulamasının da isabetli olduğunu belirtmiştir. (Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 7/160-162).

de iç yani vicdânî ve kalbî nizamın olduğunu belirtir. Bu da her bir askerin kalbinin Allah'a bağlı sağlam bir kale olması, böylece bütün bir ordunun "bir iman, bir vatan ve bir mefkûre uğrunda birbirine kurşunla kenetlenmiş bir beton duvar halinde bulunmasıdır."¹²⁴

Miras, "Bereket atın perçemlerindedir."¹²⁵ hadisinin izahında ise gazâ için at beslemenin faziletine dair "Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın, onunla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz. Allah yolunda ne harcarsanız size eksiksiz ödenir, siz asla haksızlığa uğratılmazsınız." (el-Enfâl 8/60) meâlindeki âyeti zikretmiş ve bu âyetteki "kuvvet"ten kastın ok atmak olduğuna dair Hz. Peygamber'in tefsirinden¹²⁶ mülhem olarak zamanla savaş vasıtaları geliştikçe müslümanların da dinin, vatanın ve millî bağımsızlığın korunması için bu yeni savaş aletlerinin her türü ile ordularını donatmalarının dini bir vazife olduğunu ifade etmiştir. Miras'a göre -yukarıda Saf sûresinin 4. âyetiyle ilgili açıklamasında da ifade ettiği gibi- savaş âletlerinin teminine yönelik bu kuvvet zahirîdir. Bunun bir de manevî ciheti bulunmaktadır ki o da millî birlik, dirlik ve düzendir.¹²⁷

7. Güncel Olay ve Olguların Âyetle İlişkilendirilmesi

Kâmil Miras'ın yaşadığı dönemin güncel hadiseleri ile bazı âyetler arasında ilişkiler kurduğu görülür. Örneğin Miras, "وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ" (eş-Şûrâ 42/39) âyetindeki "bağy"i içeriden ve dışarıdan toplumun hukukuna yönelik saldırılar olarak yorumlamaktadır. Ona göre bu âyet, bu tür saldırı durumunda alınacak tedbirin millî birlik ve dayanışma olduğunu, mü'minlerin hemen kendi aralarında bir yardımlaşma tesis ederek zalimden öç almalarını öğütlemektedir. Bundan dolayı böyle bir musibet esnasında mü'minlerin şeref ve itibarlarını muhafaza edebilmelerinin yolu bu âyetin öğrettiği üzere milletin birbirine kenetlenmesi ve yardımlaşması, "milletin her çareyi, her kudreti kendisinde

¹²⁴ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 6/429-430.

¹²⁵ Buhârî, "Cihâd", 43.

¹²⁶ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995), 13/371 (No. 17363).

¹²⁷ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 6/451.

arayıp bulmasıdır.”¹²⁸ Miras, asr-ı saâdetten on dört asır sonra bu milletin yaşadığı Kurtuluş Savaşı mücadelesini de bu âyetin bir misali olarak takdim eder. Çünkü ona göre bu dönemde mütecavizlere (Batı'ya) karşı millî varlık ve birlikleri ile bağımsızlıklarını savunmak yerine zilletle müstevilere teslim eden milletler fecî akıbetlere düçar olmuşlardır. Halbuki bu milletler Kur'ân'ın talim ettiği gibi millî birlik ve dayanışma içinde düşmana karşı cephe alsalardı hiç de böyle zelil bir vaziyete düşmezlerdi. Kurtuluş savaşında gösterilen Millî Mücadele, Miras'a göre işte böyle millî birlik ve dayanışma içinde yürütülmüş, bütün cihanın hesap ve tahminlerini altüst eden muazzam bir zafer elde edilmiştir.¹²⁹

8. Millî Duygu ve Düşüncelerin Âyetin Tefsirine Etkisi

Tecrîd-i Sarîh'in tercüme ve şerhinde Kâmil Miras'ın millî duygu ve düşüncelerinin etkisi hissedilir. Miras gerek tarihî gerekse güncel hadiseler bağlamında Türk milletini öven ifadeler kullanır. Söz gelimi Türklerin misafirperverliğine, dürüstlüğüne, kahramanlığına, i'lâ-yı kelimetullâh için verdikleri mücadeleye ve İslâmî ilimler için yaptıkları hizmetlere dikkat çeker.¹³⁰ Âlimlerin bazılarının Türklüğünü özellikle vurgular.¹³¹

Bazı âyetlerin anlaşılması noktasında da Miras'ın bu millî duygularının etkili olduğu söylenebilir. Kehf sûresinin 83-98. âyetlerinde Allah'ın kendisine güç, kudret, ilim ve hikmet gibi imkanlar verdiği¹³² Zülkarneyn'in değişik coğrafyalara üç sefer düzenlediğinden bahsedilir. Üçüncü seferinde Ye'cûc ve Me'cûc diye isimlendirilen toplulukların saldırısı altında bulunan bir kavimle karşılaştığı, onların talebi üzerine demir ve bakırdan beraberce bir sed yaptıkları ifade edilir. Kâmil Miras bu üçüncü seferin güneyden kuzeye doğru

¹²⁸ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 6/150-151.

¹²⁹ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 6/151-152.

¹³⁰ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 6/152-153, 163, 177, 509, 8/127.

¹³¹ Örneğin bk. Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 6/162-163, 8/79, 127. Ayrıca bk. İsmail Yurdakök, “Kâmil Miras: Cumhuriyetin Duasını Yapan Adam”, 13-14. (https://www.academia.edu/3635985/Kamil_Miras_Cumhuriyetin_Duasini_Yapan_Adam), [erişim tarihi: 08.07.2020]

¹³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/371-372; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 21/166.

olduğunu belirtmiştir. Ona göre Zülkarneyn'in burada karşılaştığı kavim Türk ırkıdır. Miras, bu yorumunu Dahhâk (öl. 105/723), Katâde (öl. 117/735) ve Süddî'ye (öl. 127/745) dayandırmıştır. Miras, Zülkarneyn'in mimârî talimi sayesinde Türklerin demir ve bakırdan büyük bir set yapmayı başardıklarını belirterek Türkler arasında demir, çelik ve bakıra dayalı zanaatların gelişmiş olmasını da buna bağlamaktadır. Diğer taraftan ona göre bu durum Türklerin kendilerini siper ederek Ye'cûc ve Me'cûc adlı vahşi kavimlerin zulmünden dünyayı kurtardıkları anlamına gelmektedir. “هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي” (el-Kehf 18/98) âyeti ile de Türklerin bu tarihî hizmetleri beşeriyet için ilâhî bir rahmet olmakla nitelenmiştir.¹³³ Ancak Miras'ın Dahhâk, Katâde ve Süddî'ye nispet ettiği bu görüşleri kaynaklarda bulamadığımızı belirtmek isteriz. Aksine kaynaklarda bu üç müfessirin Ye'cûc ve Me'cûc'un Türk neslinden olduğuna dair görüşleri nakledilmektedir.¹³⁴ Kanaatimizce bu bilgiler tefsirlerde sûrenin Zülkarneyn'in yardım ettiği kavimden bahseden 93. âyeti ile Ye'cûc ve Me'cûc'dan bahseden 94. âyetin ardından zikredildiği için Miras tarafından yanlış anlaşılmıştır. Bununla birlikte Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ında Miras'ın görüşünü destekleyebilecek bir bilgi bulunur. Vehb b. Münebbih (öl. 114/732) kanalıyla nakledilen uzun bir rivayette Zülkarneyn'in ulaştığı bu bölgenin Türk bölgesi olduğu ifade edilmektedir.¹³⁵ Bu bilgi diğer bazı tefsirlerde de tekrar edilmiştir.¹³⁶ Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Neseî (öl. 710/1310) ise bu bilgiyi naklettikten sonra bu kavimin Türk olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.¹³⁷

¹³³ Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 7/80.

¹³⁴ Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 14/143; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1411), 5/202; Ebü'l-Ferec Celâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut-Dımeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984), 5/191; Ebussuûd b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5/244.

¹³⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/394, 396.

¹³⁶ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/189; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd & Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 6/153; Şemseddîn Ahmed b. Süleymân b. Kemâl Paşa, *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1439/2018), 6/321.

¹³⁷ Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfan hakâiki't-tenzil ve uyûnu'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd & Ali Muhammed Muavvaz (Riyad:

Dolayısıyla Miras'ın bu husustaki tercihini kaynaklara dayandırmak mümkündür.

Sonuç

Kâmil Miras'ın müstakil bir meâl ve tefsiri olmamakla birlikte bu alanda güçlü bir alt yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bilhassa *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* adlı eser bunun açık izlerini barındırmaktadır. Miras, *Tecrîd-i Sarîh*'teki hadislerde yer alan âyetlerin tercüme ve şerhi esnasında bilinçli bir meâl ve tefsir faaliyeti takip etmiştir. Miras'ın bu yönünün ortaya çıkarılmasına mâtuf bu çalışmada öncelikle onun literal çeviriden ziyade “tefsirî meâl” tekniğini kullandığı söylenebilir. Miras maksadı daha iyi yansıtması için meâl bazda bazı açıklayıcı ilaveler yapmış çoğunlukla da bunu parantez içinde göstermiştir. Kur'ân'ın tercümelerinin sınırlı yönlerinden biri mütercimlerin âyetin anlamıyla ilgili farklı ihtimal ve görüşler arasından tercihte bulunmak durumunda kalmalarıdır. Miras ise özellikle dipnotlarda yaptığı açıklamalarla bu tercihlerinden ve dayandığı kaynak ve delillerden okuru haberdar etmiştir. Miras'ın kaynak dildeki hazifleri, müphem ifadeleri, gizli özneleri ve deyimsele ifadeleri gözeterek çeviri yaptığı, yani manayı öncelediği görülmektedir. Miras'ın Âyetü'l-Kürsî tercümesi, Kur'ân'ın nazmen tercümesine yönelik dikkatli bir deneme olarak kabul edilebilir. Miras yer yer de olsa tercümelerine mezhebî (Hanefî) âidiyetini yansıtmiş, kıraat farklılıklarına göre âyetin farklı çevrilebileceğini okura göstermiştir. Miras'ın meâllerinde en dikkat çeken hususlardan biri ise âyetlerin metin içi bağlamına özen gösterilmiş olmasıdır.

Miras, yüksek ilmi gücü ile hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde görüşlerine itibar edilmiş bir âlimdir. Tefsir ilminin mahiyetine dair görüşleri bakımından Miras'ın İslamî ilim geleneğine bağlı olduğu, geçmiş müktesebattan yararlandığı anlaşılmaktadır. Miras'ın *Tecrîd-i Sarîh*'te geçen âyetleri “izah” başlıkları altında tefsir ederken birtakım tefsir ilkelerini gözettiği söylenebilir. Miras, âyetlerin siyak-sibak bağlamı ve Kur'ân'ın bütünü içindeki anlamını

Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998), 3/613; Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 2/319.

dikkate almıştır. Bir âyetle ilgili Resûlullâh'ın bir açıklaması olmuşsa bu tefsiri tercih etmiştir. Onun en çok müracaat ettiği rivayet kaynağı sebeb-i nüzûllerdir. Nüzûl sebeplerinin âyetlerin iyi anlaşılması için önemli olduğunu özellikle belirtmiştir. Tercüme ettiği hadislere bağlı olarak pek çok kez âyetlerden fikhî hükümlerin istinbâtını yapmış, bunları başlıklar altında sıralamıştır. Âyetleri lügavî özellikleri ve edebî sanatlar açısından da tahlil etmiştir. Miras'ın tefsirlerindeki en orijinal taraflardan biri güncel meselelerle âyetlerin ilişkilendirilmiş olmasıdır. Millî duyguları güçlü olan Miras'ın bilhassa cihadla ilgili âyetlerin yorumlarında büyük bir mücadeleden (Kurtuluş savaşı) yeni çıkmışlığın etkisi hissedilmektedir. Ayrıca bu çalışma göstermiştir ki hadis şerhleri gibi tefsir eserleri dışındaki literatürde de ciddi boyutta tefsir birikimi bulunabilmektedir. Hadis-tefsir ilişkisinin takip edilmesi açısından da bu eserlerin incelenmesi faydalı olacaktır.

Son olarak Miras'ın özellikle *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*'nde yer verdiği Kur'ân'ın dörtte biri miktarına varan âyet meâllerinin eleştiri ve tahlil olarak yeni çalışmaları hak ettiğini ve müstakil bir çalışma içinde de cem edilmeyi beklediğini burada belirtmek isteriz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- Akseki, Ahmed Hamdi. "Türkçe Kur'ân Nâmındaki Kitâbın Sâhibi Cemîl Saîd Bey'e". *Sebîlür-r-Reşâd*, 24/624 (6 Teşrîn-i Sâni 1340), 403-406.
- Albayrak, Hâlis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tesiri*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Altuntaş, Halil. *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Aydar, Hidayet. *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.

- Babanzâde, Ahmed Naim & Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1411.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Mustafa Dîb el-Buğa. Dımeşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1413/1993.
- Bulut, Mehmet. *I. ve II. Dönem TBMM'de Din Eğitimi, Din Hizmetleri ve Dini Yayın Konularında Yapılan Müzakereler Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Cündioğlu, Düccane. *Bir Kur'an Şâiri Mehmed Âkif ve Kur'an Meâli*. İstanbul: Birun Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2000.
- Cündioğlu, Düccane. *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet I*. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye ale'l-Keşşâf*. İstanbul Süleymaniye Ktp., Carullah, 207.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. Haz. M. A. Yekta Saraç. İstanbul: Bilimevi Basın Yayın, 2005.
- Çinar, Hüseyin. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercüme ve Şerhi Üzerine İnceleme*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Doğru, Erdinç & İşler, Emrullah. "Kur'an Deyimlerinin Semantik Analizi". *Eskiyeni* 27 (2013), 79-102.
- Durmuş, Zülfikar. "Muhammed Hamîdullah'ın Aziz Kur'an Adlı Meâli Üzerine Tetkikler". *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, 2/69-86.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd & Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebussuûd b. Muhammed el-Îmâdî. *Îrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ersoy, Mehmed Âkif. *Kur'an Meali*. Haz. Recep Şentürk & Âsım Cüneyd Köksal. İstanbul: Mahya Yayınları, 2012.
- Ertan, Veli. "Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tegrîd-i Sarîh Mütercimi Prof. Kâmil Miras". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 10/106-107 (1971), 122-125.
- Eşref Edip. "Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi". *Sebîlür'r-Reşâd* 23/596 (10 Nisan 1340), 377-378.
- Eşref Edip. "Merhum Kâmil Miras". *Sebîlür'r-Reşâd* 10/244 (1957), 291-292.
- Eşref Edip. "Yeni Kur'ân Tercümesi". *Sebîlür'r-Reşâd* 24/617 (18 Eylül 1340), 289-290.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîru'l-kebîr: Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- İbn Kemâl Paşa, Şemseddîn Ahmed b. Süleymân. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. Thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Mektebetü'l-Îrşâd, 1439/2018.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Celâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Kuraşî el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut-Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

- Kaçar, Halil İbrahim. "Türkçe Meallerin Eksiltili Kullanımlar (Hazif Üslubu) Açısından Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006/1), 169-189.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân. *Kitâbü't-teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. Thk. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Kahraman, Ferruh. *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Karaman, Hayrettin - Çağrııcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Karslı, İbrahim Hilmi. "Çeviri Kuramları Açısından M. Hamdi Yazır'ın Çeviri Yöntemi". *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, 2/41-68.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Haz. Özek, Ali - Karaman, Hayreddin - Dönmez, İbrahim Kâfi - Çağrııcı, Mustafa - Gümüş, Sadrettin - Turgut, Ali. Ankara: TDV, 2000.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Maden, Şükrü. "Sadreddinzâde Şirvânî'ye Göre Bir İlim Olarak Tefsir ve Değeri". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. Ed. M. Taha Boyalık & Harun Abacı. İstanbul, İsar Yayınları, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Boynukalın vd., mürâcaa: Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005-2007.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Nşr. es-Seyyid Abdülmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Miras, Kâmil. "Cem'-i Kur'ân", *Sebîlü'r-Reşâd* 21/528-529 (1341), 60-61.
- Miras, Kâmil. "Cem'-i Kur'ân 2", *Sebîlü'r-Reşâd* 21/532-533 (1341), 93-95.
- Miras, Kâmil. "Cem'-i Kur'ân 3", *Sebîlü'r-Reşâd* 21/534-535 (1341), 107-109.
- Miras, Kâmil. "Cem'-i Kur'ân 4", *Sebîlü'r-Reşâd* 21/536-537 (1341), 124-125.
- Miras, Kâmil. "Cem'-i Kur'ân 5", *Sebîlü'r-Reşâd* 21/538-539 (1341), 146-147.
- Miras, Kâmil. "Kur'an Tercümesi Hakkında: Din, Dil, Millet, Milliyet Mefhumları ve İçtimaî Faaliyetlerimizde Tezahürleri". *Sebîlü'r-Reşâd* 2/42 (1949), 259-260.
- Miras, Kâmil. "Kur'an Tercümesi Hakkında: Tarihî Hatıralar İlmî Hakikatler". *Sebîlü'r-Reşâd* 2/38 (1949), 194-196, 208.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdurrahmân Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423/2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. b.y: ts.
- Nahcuvânî, Nimetullâh b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*. İstanbul: Matbaatü Osmaniyye, 1326.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Pak, Zekeriya. "Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Estetiği Açısından Yol Açtığı Problemler". *Kur'an Mealleri Sempozyumu - Eleştiriler ve Öneriler-*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, 2/439-456.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürrul-mesûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed Harrâd. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1406/1986.

- Şirvânî, Sadreddinzâde Mehmed Emîn. *Ta'likât ale'l-Beyzâvî*. Murad Molla Ktp., nr. 232.
- Şirvânî, Sadreddinzâde Mehmed Emîn. *el-Fevâidü'l-hâkâniyye*. Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin, nr. 321.
- T.B.M.M. *Zabıt Ceridesi*. Devre II, Altmış Birinci İctima, 21.02.1925 Cumartesi, İkinci Celse, 14/210-227. <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c014/tbmm02014061.pdf> (erişim 5 Ağustos 2020).
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Hechr, 1422/2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî. *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-kerîm*. Thk. Sadeddin Önal. İstanbul: İSAM Yayınları, 1416/1995.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *Hâşiye ale'l-Keşşâf*. İstanbul Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim, 166.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1398/1978.
- Türk, Recep. *Kâmil Miras'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği*. Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *et-Tefsîru'l-basît*. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.

YAZICI, Nesimi. "Miras, Kâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/145-146. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

YAZICI, Nesimi. *Kâmil Miras'ın Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Yıldız, Alim. "Prof. Dr. Nusret Çam'ın 'Şiir Diliyle Kur'an-ı Kerim Meâli' Münasebetiyle Kur'an'ın Şiirle Meâli Üzerine". *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler-*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Yurdakök, İsmail. "Kâmil Miras: Cumhuriyetin Duasını Yapan Adam". Erişim 08.07.2020.
https://www.academia.edu/3635985/Kamil_Miras_Cumhuriyetin_Duasini_Yapan_Adam.

Zemahşerî, Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd & Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.

Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.

*An Unnoticed Figure in the Republican Era Regarding the Translation and Interpretation of the
Qur'an: Kamil Miras, the Translator and Commentator of al-Tajrid al-Sarih*

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Journal of Eskişehir Osmangazi
İlahiyat Fakültesi Dergisi University Faculty Of Theology
ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Amaç ve Kapsam

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli akademik bir dergidir. Dergimiz Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanları başta olmak üzere sosyal bilimler alanına katkı sunmayı amaçlar. Dergimizin yayım dili Türkçe olmakla beraber Arapça, İngilizce, Almanca gibi diğer dillerde de yayın yapılmaktadır. Dergimize gönderilen ve insanlardan veri toplanarak hazırlanan çalışmalar için etik kurul ve araştırma izninin belgelenmesi ve bu bilginin çalışmanın ilk sayfasında beyan edilmesi gerekmektedir. Dergiye makale gönderimi ücretsizdir. Yayına kabul edilen makaleden de hiçbir ücret talep edilmez. Yazısı yayınlanan yazarlara ücret ödenmez.

Aim and Scope

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology is an international peer-reviewed Journal published twice a year as March and September. It aims to contribute to the social sciences primarily Islamic sciences, philosophy, Islamic history and religious and moral education. The publication language of our journal is Turkish, but also in other languages such as Arabic, German and English. For studies submitted to our journal and produced by collected data from people, the ethics committee approval must be documented and this information must be declared on the first page of the study. Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci	The Publication Principles and Review Process
<p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>; araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> accepts academics studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> publish academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.</p> <p>Publication language of <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is Turkish. But there can be English, German, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.</p>
Makale Gönderim Şartları	Article Submission Terms
<p>Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler.</p> <p>Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca</p>	<p>PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p> <p>In the case of book review only the studies which written by someone who has</p>

<p>hazırlanan çalışmalar incelemeye alınır.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, 15 Mart ve 15 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 15 Mart tarihli sayı için 15 Eylül - 10 Ocak; 15 Eylül tarihli sayı için ise 15 Mart - 10 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.</p> <p>Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 9.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür.</p> <p>Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/mailli başvuruya eklenmelidir.</p> <p>Başvuru esnasında 100-150 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakemden geçen makaleler için ayrıca en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce genişletilmiş özet talep edilir.</p> <p>Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile, metin kısmı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.</p>	<p>doctorate degree are examined.</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published as printed and online twice a year on 15 March and on 15 September. Articles are accepted between 15 September and 10 January for the issue of 15 March and between 15 March and 10 July for the issue of 15 September.</p> <p>In the first page of study sent to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>, there must be author's name, institution name, ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style.</p> <p>For the articles and translation studies, the upper limit are 9.000 words, for other studies, the limit is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added.</p> <p>During submission, 100-150 words Turkish and English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. For the articles which approved by referee, a 750 words Turkish and English extended summaries are required. Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, in Times News Roman font, 12 pt. and 1,5 row pitch; on the other hand footnotes should written as 10 pt. and single line pitch.</p>
--	---

<p>Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır:</p> <p>www.isnadsistemi.org</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> ticari kullanım hariç olmak üzere anında açık erişimdir.</p> <p>Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'ne devredilmiş sayılır.</p> <p>Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.</p> <p>Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden bir adet matbu nüsha gönderilir.</p>	<p>In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used:</p> <p>www.isnadsistemi.org</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is immediate open access except for commercial use.</p> <p>Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p> <p>Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author.</p> <p>One printed copy of the manuscripts are sent to the authors.</p>
<p>Makale Değerlendirme Süreci</p> <p>Ön İnceleme ve İntihal Taraması</p> <p>Çalışma; dergi yayım ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 20'den az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır.</p>	<p>Article Evaluation Process</p> <p>Preliminary Examination and Plagiarism Screening</p> <p>The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using iThenticate program. Placenta similarity rate to be less than %20 condition required. This review is completed in max. 10 days.</p>
<p>Alan Editörü İncelemesi</p> <p>Ön İnceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir.</p>	<p>Section Editor Review</p> <p>The study which was carried out Preliminary Examination is examined by the related section editor in terms of problematic and</p>

Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.
Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme)	Referee Process (Academic Evaluation)
Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.	The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-blind review.
Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir.	The referee is required to present his / her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form.
Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.	The author can express his / her objections and opinions, if he / she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality.
Hakem süreci en fazla 30 (20 + 10) gün içinde tamamlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir.	The arbitration process is completed within a maximum of 30 (20 + 10) days. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion, the study is sent to a third referee.
Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri	The studies can be published at least two positive decisions. Translated

<p>makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz.</p> <p>Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.</p> <p>Tashih Aşaması</p> <p>Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.</p> <p>Alan Editörü Kontrolü</p> <p>Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.</p> <p>Hakem Kontrolü</p> <p>Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.</p>	<p>articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published.</p> <p>The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.</p> <p>Correction Phase</p> <p>In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining, relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.</p> <p>Section Editor Control</p> <p>The field editor checks whether the author makes the requested corrections in the text. The inspection process is completed within a max. of 5 days.</p> <p>Referee Control</p> <p>The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him in the text. The inspection process is completed within a max. of 7 days.</p>
---	--

Ayrıntılı Özet Hazırlanması Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.	Preparing Extended Summary At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.
Türkçe Dil Kontrolü Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik İngilizce ayrıntılı özet eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	Turkish Language Control The works which are passed through the referees and which have added an extended summary are examined by Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.
İngilizce Dil Kontrolü Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	English Language Control The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a max. of 15 days.
Yayın Kurulu İncelemesi Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.	Editorial Board Review The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.
Dizgi ve Mizanpaj Aşaması Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak	Typesetting and Layout The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by

yayına hazır hale getirilir.	making typesetting and layout of the works.
İndekslere Veri Gönderimi	Data Transmission to the Indexes
Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha yurt içi ve dışındaki referans kütüphanelerine en geç 60 gün içinde; makale üst verisi ise ilgili indeklere 15 gün içinde iletilir.	The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to Indexes in 15 days.